

5 Unglaube an die Gottlosigkeit: Barths theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen

Welche Rolle spielen nichtchristliche Menschen in Barths Theologie und wie wirkt sich die christologisch-inklusive Theologie der Welt in deren theologischer Bestimmung konkret aus? In welcher Beziehung stehen diese Menschen zum Heil, zu Christus und zum Glauben an ihn? Und wie haben ihnen die Christinnen und Christen zu begegnen? Mit dem damit bezeichneten Fragenkreis beschäftigt sich das folgende Kapitel. Es geht von der Feststellung aus, dass auch in der Beschreibung nichtchristlicher Menschen – wie schon in der Ekklesiologie – eine werkgenetische Entwicklungslinie zu beobachten ist. Dabei weist es zunächst darauf hin, dass Barth auf die Annahme einer sich ereignenden „Weltversöhnung“, die noch in der Erstauflage des Römerbriefkommentars begegnet (5.1.1), nicht nur in dessen Neuauflage, sondern in der dialektischen Theologie der 20er Jahre insgesamt verzichtet hat (5.1.2). Von dieser Beobachtung her kann die in dieser Studie schon mehrfach vorausgesetzte Beobachtung plausibilisiert werden, dass die im Kontext der Säkularismusdebatte um 1930 entwickelte Vorstellung der theologischen Unwirksamkeit des Unglaubens erst in der Erwählungslehre von KD II/2 ihre nachträgliche dogmatische Begründung gefunden habe (5.2.1). Die heilsuniversalistische Pointe der Erwählungslehre, die bereits in der zeitgenössischen Rezeption dieses KD-Halbbandes deutlich erkannt wurde, wirft bis heute Fragen auf, da sie mit Barths Abweisung der Allversöhnungslehre in offensichtlicher Spannung steht (5.2.2–5). Das Kapitel dokumentiert weiter, inwiefern der in KD II/2 entwickelte christologisch-inklusive Blick auf nichtchristliche Menschen später, in Barths Versöhnungslehre (KD IV), zu einer umfangreichen Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Nichtchristen ausgearbeitet wurde, wobei der Unterschied zwischen beiden Menschengruppen eine programmatiche Relativierung erfuhr: Nichtchristen wurden nun als unwissend bereits von Christi Heilstat herkommende und auf die Berufung zum Glauben an ihn zugehende Menschen betrachtet (5.3.1–3). Ein Einblick in die Rezeptionsgeschichte dieser Zuordnung macht deren eigentümliches Changieren zwischen theologischer Vereinnahmung und Freigabe nichtchristlicher Menschen deutlich (5.3.4). Beide Deutungen haben, wie in der folgenden Rekonstruktion der anthropologischen Dimension von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt erkennbar werden wird, Anhalt an dessen Texten: Seine Theologie enthält eine faktische theologische Verarbeitung der realen Säkularität der Welt, die aber in der vereinnahmenden Sprache der Inklusion nichtchristlicher Menschen ins Heil formuliert wird (5.4.1–3).

5.1 Zur eschatologischen Enthaltsamkeit der dialektischen Theologie

5.1.1 Heilsuniversalistische Motive in Barths Römerbriefkommentaren

Es ist oben deutlich geworden, inwiefern Barths Hinweis darauf, dass auch nichtchristliche Menschen vorbehaltlos zu Gott zu rechnen seien, und sein 1931 vertretenes Konzept einer theologischen Unwirksamkeit des Unglaubens schon in der Zwischenkriegszeit einen neuen Blick auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse ermöglichten.¹ Eine ausführliche dogmatische Begründung für diesen Gedanken stand damals indes noch aus, da die frühe dialektische Theologie die Frage nach dem Heil nichtchristlicher Menschen auffällig ausgeklammert und sich der Tendenz nach auf die Aussage zurückgezogen hatte, jeder Mensch stehe sowohl unter der Gnade als auch unter dem Gericht Gottes. Diese Ausklammerung erweist sich als Folge der dialektisch-theologischen Selbstradikalisierung in den Jahren um 1920. Anschaulich zeigt das ein Vergleich der heilsuniversalistischen Motive in Barths beiden Römerbriefkommentaren sowie in der Göttinger Dogmatikvorlesung „Unterricht in der christlichen Religion“.

Noch der erste Römerbriefkommentar (1919) ist, bei aller Kritik an der Bindestrichtheologie des religiösen Sozialismus,² an vielen Stellen von einem beinahe ungebrochenen, an die emphatisch universalistische Theologie Christoph Blumhardts erinnernden Welterlösungspathos getragen.³ Besonders deutlich macht dies die Auslegung von Röm 5, die etwa festhält: „[W]ir werden erlöst, weil eine Welterlösung im Gange ist“,⁴ und zwar eine „Welterlösung auf Grund der Welt-

1 In Kap. 3.1.2.

2 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 521: „Sozialdemokratisch, aber *nicht* religiös-sozial! Der Verrat am Evangelium gehört *nicht* zu den politischen Pflichten.“

3 Christoph Blumhardt hatte sich als Vertreter eines „Allerweltschristentum[s]“ verstanden, eines Christentums, das „alle Welt lieb hat“ (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 413) und keinen Menschen als gottlos ansieht, sondern jedem Menschen unterschiedslos das „Evangelium“ zusprechen will: „Du bist Gottes, du kannst Gottes sein“ (a.a.O., S. 251). Von dieser Überzeugung her vertrat Christoph Blumhardt, anders als sein Vater, einen rückhaltlosen eschatologischen Universalismus: „Es gehört nicht zum Evangelium, daß man Leute in die Hölle schickt“ (a.a.O., S. 252); „Der Heiland hat keine Verdammerei; das Eigentliche an Jesus ist, daß er nicht verdammt“ (ders., *Seid Auferstandene!*, S. 167). – Zu Blumhardts Heilsuniversalismus vgl. Wüthrich, „Die Religion soll das Leben sein“, S. 865, sowie Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 262, Anm. 60: „Ch. Blumhardt zielt – weniger durch biblistische Erwägungen gehemmt als sein Vater – deutlich auf eine Apokatastasis, eine ‚Allversöhnung‘ als eschatologisches Ziel.“

4 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 173.

versöhnung“.⁵ Barth las die paulinische Beschreibung von Gottes Handeln universalistisch: „Wer ist ‚wir‘? Alle! Niemand ist ausgeschlossen.“⁶ Gottes Heilstat transzendierte in seiner Auslegung auch die Grenze zwischen Religion und Atheismus.⁷ Im Römerbrief gehe es um die „*Weltbotschaft von der Welttatsache*“ der Versöhnung,⁸ das Urteil „Gerechtigkeit und Leben!“ stehe nun „mindestens ebenso gültig wie vorher das Urteil Sünde und Tod! über der ganzen Menschheit.“⁹ Auch menschliche Gottlosigkeit lasse niemanden aus den „Armen des lebendigen Gottes“ hinausfallen.¹⁰ Begründet wurde diese Ansicht bereits im ersten Römerbriefkommentar mithilfe einer christologisch-perfektischen Deduktionslogik, die vom Allgemeinen das Individuelle ableitet: „Die große Veränderung zwischen Gott und Welt ist geschehen, also auch für *uns* geschehen.“¹¹

Im Kontrast dazu bot die Zweitaufage des Römerbriefkommentars eine tendenzielle Zurücknahme dieses perfektisch gedachten und rhetorisch stark zusprechend ausgerichteten Heilsuniversalismus. Nun änderte sich – nicht durchgehend, aber weit überwiegend – die Tonalität. In neuer Schärfe wurde die Universalität der *Verwerfung* des Menschen betont, seines Abfalls von Gott.¹² Von „*Welterlösung*“ und „*Weltversöhnung*“ war nun nicht mehr explizit die Rede. Zwar waltet auch in der Neuauflage kein eschatologischer Partikularismus; Barth konnte etwa auch hier

5 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 200; der Begriff der „*Weltversöhnung*“ begegnet auch andernorts (etwa a.a.O., S. 170.175.445). Es gebe, hält Barth an einer Stelle fest, „keine erlösten Menschen ohne eine erlöste Welt“, denn: „Es gibt kein freies inneres Leben in einem gefangenen Äußern. Es gibt kein Heil der Seele in einer ‚bösen Welt‘“ (a.a.O., S. 228).

6 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 205.

7 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 206: „Wir rechnen alle zu ‚uns‘, Juden und Griechen, Fromme und Weltkinder, Christen und Atheisten. [...] Unsere Sache ist die Gottessache, darum aller Menschen Sache“.

8 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 205.

9 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 198.

10 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 170: „An der objektiven Tatsache der Weltversöhnung ändert auch unsere stärkste Gebundenheit an die alte Welt und unsere verbohrteste Fremdheit gegenüber der neuen gar nichts. [...] Wir können trotzen, lügen, gottlos sein – und sind doch in den Armen des lebendigen Gottes, der im Christus sein Recht allgemein gültig wieder aufgerichtet hat.“

11 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 170.

12 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 95: „Abfall ist Abfall. Wer ist nicht abgefallen? Mag auch der Stufenunterschied zwischen [...] menschlichem Unglauben und Glauben sichtbar und wichtig werden auf der Oberfläche, die wir Seele und Geschichte nennen, so fällt doch die eigentliche Entscheidung über den Menschen, die Entscheidung über sein Verderben oder Heil, über sein Verbleiben unter Gottes Zorn oder sein Gerettetwerden *nicht* nach Maßgabe dieses Unterschieds. Es gibt hier und dort ein Verlorengehen.“ Vgl. a.a.O., S. 553: „Der Grund der Erwählung ist der Glaube. Der Grund der Verwerfung ist der Unglaube. Aber wer ist etwa *gläubig*? Wer etwa *nicht ungläubig*?“

formulieren, es gebe „keinen Menschen, der nicht im Lichte dieser [scil. Christi, M.P.] Gehorsamstat ‚in Christus‘ wäre: das neue, das mit Gerechtigkeit bekleidete Subjekt und darum als solches unter die Freisprechung und göttliche Bejahung gestellt“.¹³ Im Vergleich zum ersten Römerbriefkommentar fällt jedoch die welttheologische Verschiebung auf, dass explizite Aussagen über das Heil der ganzen Welt, die eine feste Grundlage für Heilszusagen an nichtchristliche Menschen geboten hätten, nun von der der dialektischen Theologie inhärenten Unwissenheitsemphase her tendenziell vermieden wurden.¹⁴ Wo man von der Erstauflage (und erst recht von Barths Spätwerk) her klare, zeugnishaftes Aussagen über das Heil einzelner Menschen erwartet hätte, brach Barth 1922 den Gedankengang regelmäßig ausdrücklich ab, um zur Beschreibung der Dialektik von Krisis und Gnade zurückzukehren. So hielt er zwar auch in der Neufassung fest, in Christus sei „die Verwerfung überwunden und verschlungen [...] durch die Erwählung“; sein Werk ermögliche „die Rückkehr des Menschen in die ihm bis jetzt und hier *gänzlich* verlorene Einheit mit Gott“ – um aber sogleich zu konstatieren: „Wir stehen [...] an der Grenze des Sagbaren und brechen ab.“¹⁵ Weiter distanzierte sich Barth schon in seiner hier vorgetragenen Auslegung von Röm 9 – lange vor KD II/2 – von einer in dem Sinne doppelten Prädestinationslehre, dass man von zwei unterschiedlichen Menschengruppen ausgehe, den Erwählten und den Verworfenen.¹⁶ „Erwählung und Verwerfung“ vollziehe sich im einzelnen Individuum.¹⁷ Dabei bestehe „in Gott“ durchaus kein „Gleichgewicht“ zwischen beiden Größen, „sondern ewige Überwindung des Zweiten durch das Erste: des Gerichts durch die Gnade, des Hasses durch die Liebe, des Todes durch das Leben“.¹⁸ Sofort machte Barth jedoch deutlich: „Aber dieser Sieg ist *uns* in jedem Augenblick der Zeit verborgen. Wir können der

13 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 251. – Insofern kann Barth sogar schreiben, die „Möglichkeit der Verwerfung“ sei „in Gott [...] ewig überwunden [...]“ (a.a.O., S. 474). Darauf weist bereits Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 35, hin. Er formuliert treffend, auch in der Zweitaufage gebe letztlich „zwischen den Zeilen überall die Gnade den Ton an [...]“ (ebd.).

14 Auch McCormack sieht schon im zweiten Römerbriefkommentar Ansätze zu einer universalistischen Erwählungslehre, beobachtet aber ebenfalls (McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 244): Barth „knows only that in the cross and resurrection of Christ a turn of the ages took place that is universal in scope. What this means for any particular individual is left to God to determine.“

15 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 561f.

16 Die doppelte Prädestination ist nach Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474, „das Geheimnis des Menschen, *nicht dieses und jenes* Menschen. Sie scheidet nicht zwischen diesen und jenen Menschen, sondern sie ist ihre tiefste Gemeinschaft. Ihr gegenüber stehen sie alle in einer Linie.“

17 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

18 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

Doppelheit nicht entgehen.“¹⁹ Im zweiten Römerbriefkommentar begegnet dieser bewusste und abrupte Abbruch des Gedankengangs auch an einigen anderen Stellen.²⁰

Damit bestätigt sich Michael Beintkers Feststellung, dass es zwar auch im zweiten Römerbriefkommentar kein stetes Schwanken zwischen Ja und Nein, zwischen Gnade und Verwerfung gebe – dass es Barth 1922 aber nicht möglich gewesen sei, die an sich bereits hier vorausgesetzte „Wendung vom Gericht zur Gnade als christologisches Praeteritum zu bestimmen“.²¹ Eben dieser Gedanke wird sich im Folgenden, in dieser Untersuchung allerdings aufgrund der Abgeschlossenheit des Versöhnungshandelns christologisches *Perfekt* genannt, als zentral für die Begründung unäquivoker Heilszusagen an nichtchristliche Menschen erweisen. Die Performativität des perfektischen Rückbezugs auf das Christusereignis, die bereits im ersten Römerbrief begegnet war, wird auch in späteren Texten Barths auf sprachlicher Ebene jene der Tendenz zur Enthaltsamkeit gegenüber eindeutigen Heilszusagen ersetzen und überbieten. Im zweiten Römerbrief dominiert hingegen, wenn auch nicht ausschliesslich, die Denk- und Sprachfigur des „*Futurum resur-*

19 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

20 Ähnlich verfuhr Barth etwa in der Auslegung der grossen Heilszusagen von Röm 8. Unter Bezug auf Röm 8,31 schrieb er (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 446 f.): „*Ist Gott für uns, wer ist dann wider uns?* [...] *Der Mensch [...], mit dem Gott ist und der also, kraft göttlicher Initiative, an Gottes Seite steht, weiß von keiner Zweiheit, denkt nicht in Antinomien, hat niemand und nichts gegen sich.*“ Aber: „*Es soll nicht sein, dass wir dafür Worte und Begriffe haben, weil es sonst nicht das wäre!* Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass alle Wegweiser eben *dorthin* zeigen, und brechen ab.“ Ein analoges Motiv des Abbruchs begegnet in der Auslegung von Röm 8,38: „*Ich weiß, dass von der Liebe Gottes in Jesus Christus (von der ich nichts weiß) niemand und nichts mich scheiden kann.* [...] [D]ie Liebe Gottes in Jesus Christus ist die Einheit der Liebe Gottes zum Menschen mit der Liebe des Menschen zu Gott. In ihr triumphiert unsre Liebe. In ihr ist der Punkt erreicht, wo die unvollziehbare Identität vollzogen ist. Aber sofort kehren wir um in der Einsicht, dass *wir* diese Identität in keinem Sinn vollziehen oder als vollziehbar auch nur denken können. Es genüge uns, zu wissen, dass wir von dorther kommen, dorthin gehen.“ (a.a.O., S. 450). Ganz anders gestimmt hatte Barth die Auslegung von Röm 8,38 f. in der Erstaufgabe des Kommentars noch mit der emphatischen Erinnerung enden lassen (Barth, *Der Römerbrief [Erste Fassung]*, S. 355; im Original mit Abschnittwechsel): „*Wir wurden geliebt. Wir werden geliebt. Wir werden geliebt werden.* Das ist unsere Zukunft.“

21 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 30. Beintker betont jedoch zugleich (und zurecht), dass schon im zweiten Römerbriefkommentar „die Bewegung vom göttlichen Nein (welches dem zuvor gesagten Ja entspringt!) zum Ja – ontologisch gefasst – unumkehrbar“ sei. Insofern basiere die „Dialektik von Ja und Nein im Krisis-Motiv“ auch in dieser Phase von Barths Werk nicht „auf einer Gleichwertigkeit beider, die ein beliebiges Pendelspiel zwischen Ja und Nein gestatten würde“ (ebd.).

rectionis“²² bzw. des „Futurum aeternum“.²³ Die Wandlungen von Barths Sprache bilden in dieser Hinsicht jene seiner Theologie exakt ab.

Entsprechend wird die an das Titelzitat dieser Studie erinnernde Anrede „Du bist [...] Gottes“ 1922 an einer Stelle nicht als (perfektisch gestützte) Verheissung, sondern als (futurisch ausgerichteter) *Anspruch* formuliert, wobei die dialektische Spannung, in der jedes menschliche Leben steht, voll erhalten bleibt: „Stelle dich selbst (du, der Begnadigte, dich, den Unerlösten, du, der neue Mensch, dich, den alten Menschen mit allen Gliedern seines Leibes!) Gott zur Verfügung. Du bist (existentiell) Gottes!“²⁴ Und während später perfektische Formulierungen gerade die Gewissheit von Heilszusagen begründen und performativ unterstützen sollten, hiess es 1922 in nicht weniger sprechender Weise: „Heilsgewissheit‘ ohne exklusivste doppelte Prädestination, Heilsgewissheit im Sinn des neuern Protestantismus ist schlimmer als Heidentum!“²⁵

5.1.2 Prädestination und Versöhnung in der Göttinger Dogmatikvorlesung

Barths ausführliche Auseinandersetzung mit der Prädestinationslehre der reformierten Orthodoxie in der Göttinger Dogmatik zeigt ein ähnliches Bild. Im 1924 vorgetragenen § 18 zur „Gnadenwahl“ findet sich wiederum eine ausführliche Distanzierung von der traditionell-reformierten Einteilung der Menschheit in Erwählte und Verworfene. Die Rede von Erwählung und Verwerfung sei zugleich auf *alle* Menschen zu beziehen, und die Entscheidung zwischen beidem liege, ob sie so oder so ausfalle, ganz bei Gott.²⁶ Barth formulierte nun in sachlichem Anschluss an seine exegetische Arbeit am Römerbrief, die Einteilung der Menschheit in zwei

22 Vgl. dazu etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 419: „Das Futurum resurrectionis erinnert uns [...], dass wir bei dem Allem von Gott und nicht von einer menschlichen Möglichkeit geredet haben.“ Vgl. ferner z. B. a.a.O., S. 279.293.560.

23 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 398 (hier in der Parallelisierung „unanschaulicherweise, im Futurum aeternum“) sowie z. B. a.a.O., S. 277.469.515.

24 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 292. – Vgl. aber auch die anders gelagerte Verwendung der Formulierung „du bist Gottes“ a.a.O., S. 394.

25 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 554.

26 Vgl. den Schluss des Leitsatzes in Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 2, S. 167 (im Original hervorgehoben): „In dem für jeden Menschen in jedem Augenblick aktuellen Entweder-Oder dieser doppelten Möglichkeit [von Erwählung oder Verwerfung, M.P.] triumphiert, wie auch die Entscheidung ausfalle, Gottes Herrlichkeit, und diese Entscheidung ist von jedem Menschen in jedem Augenblick da zu suchen, wo sie von Ewigkeit her beschlossen ist: in Gottes Weisheit und Barmherzigkeit.“

Gruppen halte er von Röm 9–11 her für falsch.²⁷ Recht verstanden gehe es in der Prädestinationslehre, so formulierte Barth in einer typisch dialektisch-theologischen Denkbewegung, nicht um „certi homines‘ nur als Erwählte“ und um andere „nur als Verworfene“, sondern stets um „Beide als Beides“.²⁸

Von dieser Doppelbestimmung her lehnte Barth jedes Spekulieren über die Zahl der Erwählten und Verdammten explizit ab und verhinderte daher auch eindeutige Heilszusagen an einzelne Menschen. Verwerfung und Erwählung ereigneten sich in unvorhersehbarer Weise und aufgrund freier Entschließungen Gottes stets neu. Barth betonte nun, Gott könne jemanden, den er einmal erwählt habe, jederzeit wieder verwerfen.²⁹ Prädestination sei insofern nicht mit „einer über den Menschen gefallenen und vollzogenen Entscheidung“ Gottes zu verwechseln, „wo nach Gott sein Handeln an ihm für alle Momente der Zeit in einem bestimmten Sinn“, etwa auch in einem „gnädigen“, „festgelegt hätte“³⁰ – eine Formulierung, die von Barths Spättheologie her zumindest auffällt. Jede solche Festlegung Gottes, auch eine Festlegung christologischer Art, ist der Göttinger Dogmatik noch tendenziell fremd.³¹ In seinem fortdauernden göttlichen Beschlüssen sei und bleibe Gott „in jedem Zeitmoment frei“.³² Entsprechend dieser durch und durch aktualistischen

27 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 185: „Das ‚certos homines‘, die Verkehrung der Prädestinationslehre in eine Lehre von den prädestinierten Menschen, war das trojanische Pferd, dessen Aufstellung an heiliger Stätte Ilios Ende war. Erscheint sie bei den eigentlichen Klassikern der Lehre [...] mehr als eine beiläufige logische Konsequenz, so rückte sie bei den Epigonen immer mehr in die Mitte und machte mit ihrer krassen mythologischen Willkür das Ganze rasch genug auch für seine eifrigsten Vertreter unglaublich und unhaltbar.“

28 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 184.

29 Vgl. etwa Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 184: „Gott ist frei nicht nur gegenüber den verschiedenen Menschen nebeneinander, diesen zu erwählen und jenen zu verwerfen, sondern auch gegenüber jedem einzelnen Menschen für sich, ihn jetzt zu erwählen, jetzt zu verwerfen.“

30 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 184.

31 Auch nach McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 316, fehlte Barths Göttinger Dogmatik im Vergleich mit KD II/2 „eine vertiefte Reflexion darüber, dass die Erwählung ‚in Christus‘ geschieht. Zwar konnte Barth schon bejahen, dass die Grundlage der Erwählung individueller Personen ‚in Christus‘ zu finden ist. Aber dieser Gedanke hatte noch keine konstitutive systematische Bedeutung.“ Bemerkenswerterweise konnte Barth, worauf McCormack ebenfalls hinweist (a.a.O., S. 377) in Göttingen sogar noch festhalten, Dogmatik und Predigt müssten es „wieder wagen [...], etwas weniger [!] christozentrisch“ zu werden (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 1, S. 110) – eine Pointe, die allerdings stärker gegen die Jesusfrömmigkeit der modernen Theologie gerichtet als systematisch grundlegend gemeint war (vgl. a.a.O., S. 108–110).

32 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 184: „Prädestination ist gerade als ewige Prädestination der göttliche Beschluss im Akt, das göttliche Beschließen über den Menschen, in dem Gott jedem Menschen gegenüber in jedem Zeitmoment frei ist und bleibt, von Entscheidung zu Entscheidung über ihn mit ihm fortschreitet.“

Prädestinationslehre hielt Barth gegen Ende des Paragraphen fest: Dass Gott „mit Allen auf dem *Wege* ist, bei dieser Einsicht gilt es, wenn man aus dem Akt der Offenbarungserkenntnis nicht heraustreten will, stehen zu bleiben.“³³ Das „Letzte“, was man sagen könne, sei daher die Aussage, dass „das Erwählen und nicht das Verwerfen das *Ziel* der Wege Gottes“ sei.³⁴

Im Kontext dieser Zurückhaltung in der Frage nach der Heilsuniversalität steht auch, dass es Barth in Göttingen als seine Aufgabe angesehen hat, zwischen der klassisch-reformierten Betonung der freien Souveränität Gottes und dem von ihm als lutherisch wahrgenommenen Anliegen eindeutiger Heilszusagen zu vermitteln.³⁵ Komme der lutherischen Haltung eine „überlegene menschliche Liebenswürdigkeit“ zu, sei der reformierten „zunächst“ die „größere dogmatische Geschlossenheit und Sachlichkeit“ zuzuerkennen.³⁶ In seiner eigenen Positionierung legte er Wert darauf, „nicht mit den Lutheranern zu sagen, Christus sei für alle Menschen gestorben“ (!) – die „Partikularität“ und der „Aktcharakter“ der Versöhnung, die die Reformierten betonten, seien „unbedingt“ beizubehalten.³⁷ Gleichzeitig lehnte er die „logische (aber auch nur logische!) Konsequenz“ der traditionellen reformierten Lehre ab, es gebe „Andere, die *nicht* in diesem geschlossenen Kreis stehen“.³⁸ Diese explizit partikularistische Aussage nannte er eine „gefährliche und darum abzuschneidende Wucherung“.³⁹ Der spannungsvolle Gedankengang endet im wiederum typisch dialektisch-theologischen, in der Universalitätsfrage letztlich apophatischen Satz: „Es kennt der *Herr* die *Seinen!*“⁴⁰ Aufgrund dieses Grundanliegens erhielt die Göttinger Dogmatik in der Heilsfrage ein sehr anderes Gepräge als die spätere KD. Barth lehnte nicht nur die Vorstellung einer Allversöhnung als unzulässige „Streichung der Verwerfung“ ab,⁴¹ sondern

33 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 211.

34 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 211.

35 Vgl. dazu die Ausführungen im §29 („Jesus Christus: Sein Werk“) der Göttinger Dogmatik (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 119–123).

36 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 121.

37 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 122.

38 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 123.

39 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 123.

40 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 123 (in Anspielung auf das gleichnamige Kirchenlied von Philipp Spitta, 1801–1859).

41 So bereits in Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 211. Abgelehnt wird die „Lehre von der Apokatastasis, nach der eine Erwählung *aller* Menschen als das Ende der Wege Gottes zu behaupten wäre“; eine solche wäre nach Barth „nicht Theologie, sondern enthusiastische Metaphysik“ (ebd.) – Vgl. dazu auch Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 490 f.

wollte auch am Theologumenon der „Hölle“ sowohl im Kontext der Anthropologie⁴² als auch in jenem der Eschatologie⁴³ noch explizit festhalten. An einer Stelle machte er deutlich: „Wir erzählen hier keine erbauliche Geschichte, in deren späteren Kapiteln dann Alles allmählich gut kommt.“⁴⁴

Es trifft zweifellos zu, dass die hier vertretene Erwählungslehre, wie Bruce McCormack formuliert, „ernste Fragen hinsichtlich der persönlichen Gewissheit der Erwählung und des Heils nach sich zieht“.⁴⁵ Erst recht gilt das nun für Aussagen über das Heil *anderer*, insbesondere nichtchristlicher Menschen, und die Möglichkeit zeugnishafter Heilszusagen an sie. Ihr Heil wird im Kontext der in Göttingen entfalteten Versöhnungslehre schlicht kaum thematisiert. Entsprechend rücken in dieser Dogmatik der Begriff der Versöhnung und jener der *Kirche*, betrachtet man sie von Barths Spätwerk her, auffallend eng zusammen: „Mit dem Tatbestand der *Versöhnung* haben wir es hier zu tun. Wir bezeichnen denselben Tatbestand, wenn wir sagen: es gibt von Gott aus eine *Kirche*.“⁴⁶ Von einer „Weltversöhnung“ zu

42 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 441f.: „Es gibt [...] eine Hölle, auch wenn wir auch weniger darüber zu sagen wissen als unsere Väter. Und dies kann denn passender Weise das letzte Wort unserer Lehre vom Menschen sein.“

43 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 491, wo es im Anschluss an die erneute Abweisung der Apokatastasis heißt, es dürfe „nicht verschwiegen werden, daß es [...] die *Nicht-Erlösung*, eine ewige *Verdammnis* gibt. Es wird sachgemäß sein, die Begriffe Verdammnis und Hölle eben vor allem und grundsätzlich als *Nicht-Erlösung* zu interpretieren.“ Barth betont, dieser Glaube an eine Hölle widerspreche nicht der Erwartung, dass Gott zuletzt (mit I Kor 15,28) „Alles in Allem“ sein werde (a.a.O., S. 492f.): Die „Verdammten“ seien „nicht ausgenommen, wenn es heißt, daß Gott sein wird Alles in Allem. Er ist in ihnen der, der das, was sie wollen, *nicht* will. Er beweist an ihnen seine Gerechtigkeit wie an den Seligen seine Barmherzigkeit. An wem wird er diese, an wem wird er jene beweisen? – diese Frage ist das letzte Wort der Dogmatik. Sie ist wie alle rechtschaffenen Worte der Dogmatik keine Zuschauerfrage. Sie richtet sich ad hominem.“ Mit dieser offenen Frage – und nicht mit einer universellen Heilszusage – endet Barths dreibändige Dogmatik.

44 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 8.

45 McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 316. McCormack betont ferner, Barth gehe es in dieser Zeit „nicht um eine Bejahung der universalen Erwählung, als ob man gewiss sein könnte, dass die Erwählung das Ziel aller Wege Gottes darstelle. [...] Die Erwählungsgewissheit kann [...] nur in jedem Augenblick von Menschen, die in der Geschichte leben, neu empfangen werden. Mehr als das kann und soll die Theologie nicht sagen“ (ebd.). Auf dieser Linie beobachtete auch Matthias Gockel, dass die Prädestinationslehre der Göttinger Dogmatik zwar aktualistisch, aber noch nicht christozentrisch gedacht sei (vgl. Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election*, S. 155.; vgl. auch a.a.O., S. 178). Sie führe nicht zu der „affirmation of an eschatological universalism“ (a.a.O., S. 152). Gockel ist allerdings der Ansicht, ein eschatologischer Universalismus bleibe auch 1924 zumindest als Möglichkeit („possibility“) denkbar (vgl. a.a.O., S. 156).

46 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 9 (im Original mit Abschnittswechsel zwischen den beiden Sätzen). Analog dazu konnte er synonymisch den „wachsenden Machtbezirk der Gnade, die eine heilige allgemeine Kirche“ behandeln (a.a.O., S. 75; im Original hervorgehoben

sprechen, wie es Barth noch 1919 getan hatte und später wieder tun wird,⁴⁷ wäre in diesem dogmatischen Kontext sinnwidrig. Und auch die gewisse Erwartung einer „Welterlösung“ fiel nun aus: Barth hielt an einer Stelle sogar explizit fest, nicht einfach „Alle“ hätten die Verheissung der Erlösung, sondern die in Christus „Erwählten, Versöhnten, zum Ziel Geführten, nicht die Welt, sondern, so unangenehm partikular das wiederum klingen mag, die Kirche, der Leib, da *Christus* das Haupt ist und wir *seine* Glieder. Denn nicht die Welt, sondern die Kirche preist Gottes Ehre, und um sie geht es in der Erlösung.“⁴⁸

Insgesamt wird deutlich: Barths ab 1931 so emphatisch vorgetragene Ansicht, dass die Gottlosigkeit nichtchristlicher Menschen vor Gott unwirksam sei, dass die Kirche also jeden Menschen zu Gott rechnen und dass sie Christus als Urheber auch seines Heils ansehen müsse,⁴⁹ ist von seiner in Göttingen vorgetragenen Lehre von der Gnadenwahl her noch nicht eindeutig zu begründen. Wie bereits angedeutet ist es beachtlich, dass seine Positionierung in der Frage, wie mit dem Unglauben nichtchristlicher Menschen theologisch umzugehen sei, in Gelegenheitsschriften wie jenen der Säkularismusdebatte inhaltlich weiter ging als in den wenige Jahre zuvor erarbeiteten dogmatisch-reflexiven Texten. In diesen waren die Pointen seiner späteren christologisch-inklusiven Theologie der Welt noch weitgehend abwesend; sie waren vielmehr von einer dialektischen Spannung dominiert, die zeugnishaftes Zusagen an einzelne Menschen – und so auch an Nichtchristinnen und Nichtchristen – gerade verunmöglichte.⁵⁰

[Leitsatz]; andernorts beschrieb er die Kirche als „die Stätte des eigentlichen Königsamtes Christi, in welchem die Immanenz Gottes in der Welt, sein Regieren, Begleiten, Erhalten aller Dinge eben im Blick auf Sündenfall und Versöhnung eine ganz besondere, aus dem Schema des allgemeinen Immanenz- oder Vorsehungs begriffs charakteristisch heraustretende Gestalt“ gewinne (a.a.O., S. 180).

47 Vgl. dazu oben Kap. 5.1.1. bzw. unten Kap. 5.3.1.

48 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 491. – Entsprechend hatte sich Barth in seiner Göttinger Dogmatik ja noch positiv auf das Cypriansche Diktum *extra ecclesiam nulla salus* beziehen können (vgl. dazu oben Kap. 4.2.1 sowie Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 169.358) und dabei, allerdings im Sinne einer Abwehr des religiösen Individualismus, mit Bezug auf die Kirche als dem Leib Christi festgehalten: „Wer ihr nicht angehört, wer dieser Gemeinschaft nicht teilhaftig ist, der wird in der Tat nicht selig“ (a.a.O., S. 359; bereits oben zitiert).

49 Vgl. oben Kap. 3.1.2.

50 Bei Barths dialektisch-theologischem Weggenossen Emil Brunner ist diese Spannung auch in späteren Texten durchgehalten, worin der zentrale Grund für dessen deutliche Kritik an Barths Verständnis der Heilsuniversalität zu suchen ist. Noch 1955 formulierte Brunner unter kritischer Bezugnahme auf KD II/2, S. 182, es sei nicht richtig, „zu sagen, die Hölle sei durch Christus für immer verschlossen“ (Brunner, *Dogmatik*, Bd. III, S. 471). Vielmehr gelte es, „beides“ zu lehren: „das Jüngste Gericht, also den doppelten Ausgang der Geschichte, und die Allversöhnung.“ Beide Aussagen gingen logisch nicht zusammen, seien aber „nur zusammen wahr, und dieses Zusammen versteht man nur, wenn man dabei ist, wenn man aufhört, Zuschauer zu sein, der fragt, was es alles gibt“ (a.a.O., S. 473).

5.2 Barths inklusive Erwählungslehre (KD II/2) und das Problem der Heilsuniversalität

5.2.1 „Sicheres Heil für den Menschen“

Dies änderte sich mit der 1942 erfolgten Publikation des die Erwählungslehre enthaltenden vierten Teilbandes der Kirchlichen Dogmatik.⁵¹ Erst dieser Text – und nicht schon jene früheren christologisch-inklusiven Formulierungen – wurde in einer breiteren theologischen Öffentlichkeit als Hinwendung Barths zum Gedanken der Heilsuniversalität diskutiert.⁵² Er bot durch seine kühne Reformulierung der klassischen Prädestinationslehre eine umfassende theologische Verteidigung und Begründung der zuvor bereits faktisch bezogenen Position, dass die Kirche jedem Menschen das von seinem Glauben unabhängige Heil zu bezeugen habe.

Barth hielt hier an der früheren Entscheidung fest, Erwählung und Verwerfung nicht mehr auf unterschiedliche Menschengruppen zu beziehen, unterstützte diese Umformung der calvinischen Prädestinationslehre jedoch durch eine christologische Zuspitzung, die sowohl beiden Römerbriefkommentaren als auch der Göttinger Dogmatik noch fremd war: Jesus Christus erscheint hier in dreifacher Funktion zugleich als „der erwählende Gott“, als „der erwählte Mensch“⁵³ sowie als „der eine Verworfene“.⁵⁴ Diese höchst folgenreiche Akzentverschiebung führte Barth in der

Dass Brunner dieses Zugleich von Universalismus und Partikularismus dezidiert als Alternative zu Barths Theologie verstand, sollte zumindest davor warnen, bei Barth ebendiese Spannung doch wiederzuentdecken (vgl. dazu unten Kap. 5.2.2).

51 Eine umfassende Darstellung der Erwählungslehre als Ganzer bietet Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 188–283; für weitere Darstellungen vgl. die im Verlauf dieses Unterkapitels angegebene Literatur.

52 So resümierte Berkouwer 1954, die (kritisch gemeinte) Frage, ob bei Barth nicht der „Anfang eines konsequenten *Universalismus*“ zu finden sei, sei „seit dem Erscheinen von Barths Erwählungslehre immer wieder zur Sprache gebracht worden“ (Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, S. 98). Erwähnt sei ferner Brunners abwehrende Reaktion auf Barths Erwählungslehre (Brunner, *Dogmatik*, Bd. I, S. 375–379), die das Universalismusproblem als in neuer Weise dominanten Streitpunkt zwischen Barth und Brunner an den Tag brachte, während in der früheren Debatte zwischen Barth und Brunner andere Themen dominiert hatten, besonders das Verhältnis zur natürlichen Theologie (vgl. Brunner, *Natur und Gnade*; Barth, *Nein!*). – Zu der Ausnahme jener zeitgenössischen Rezension von Barths Aufsatz *Die Not der evangelischen Kirche*, die schon 1931 Barths Universalismus kritisiert hatte, vgl. oben Kap. 3.1.2.

53 KD II/2, S. 1.

54 KD II/2, S. 386; vgl. auch den Leitsatz von § 33 (*Die Erwählung Jesu Christi*) a.a.O., S. 101 (im Original hervorgehoben): „Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren

Konsequenz zur Aussage, dass es zwar eine göttliche Verwerfung – und insofern nach wie vor eine doppelte Prädestination –, neben Jesus aber keine real Verworfenen gebe.⁵⁵ In der Erwählung Jesu Christi – als genitivus objectivus wie subjectivus zu lesen – habe Gott dem Menschen die Erwählung, sich selbst hingegen die Verwerfung zugeschaut.⁵⁶ Parallel zum Gedanken des Unglaubens an die Gottlosigkeit und diesen zugleich erst begründend formulierte Barth nun, Glaube an die Prädestination Gottes bedeute „an sich und per se: Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung“.⁵⁷ Das Resultat dieses Gedankengangs unterschied sich massiv von der betonten Enthaltsamkeit der Göttinger Dogmatik in der Heilsfrage. Es lautete nun, knapp zusammengefasst: „Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber!“⁵⁸

Von dieser Überlegung her kulminierte Barths Erwählungslehre in einer bewussten, programmatischen und in seinen Schriften von nun an durchgehend festzustellenden Betonung der Universalität des Heils. Hier wurden die Weichen gestellt, die in KD IV zur oben festgestellten⁵⁹ Bedingungslosigkeit der Heilszusage führen: Die Gemeinde kann und muss nach Barth jedem Menschen bezeugen, „daß er von Ewigkeit her Jesus Christus angehört und also nicht verworfen, vielmehr in Jesus Christus von Gott erwählt“ sei (Leitsatz zu § 35).⁶⁰ Gerade den „verlorenen – laut der Verheißung nicht verlorenen! – Kindern dieser Welt“ habe sie in dieser

Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit.“ – Zum in KD II/2 ebenfalls, aber weniger prominent begegneten Gedanken, dass Jesus zugleich der stellvertretend für alle an Gott glaubende (und insofern Gott erwählende) Mensch sei, vgl. unten Kap. 5.3.1.

55 Zum selben Schluss kam kurz zuvor bereits der französische Theologe Pierre Maury. Barth hat eine Abhängigkeit seines Denkens von Maurys Aufsatz *Election et foi* (dt.: Maury, *Erwählung und Glaube*) ausdrücklich anerkannt; vgl. dazu Barth, *Préface*. Der Zusammenhang wird detaillierter beschrieben bei McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 378–380.

56 Vgl. KD II/2, S. 177.

57 KD II/2, S. 182.

58 KD II/2, S. 177. – Vgl. auch a.a.O., S. 181: „Es ist also die Praedestination, sofern in ihr auch ein Nein ausgesprochen ist, auf alle Fälle kein den Menschen treffendes Nein. Sie ist, sofern sie auch Ausschluß und Verwerfung ist, nicht des Menschen Ausschluß und Verwerfung. Sie ist, sofern sie auch auf Verdammung und Tod zielt, nicht auf die Verdammung und den Tod des Menschen gerichtet.“ Vgl. schliesslich a.a.O., S. 551: „Im Glauben an Jesus Christus werden wir wohl nie aufhören, die Entscheidung über die uns wie über jeden anderen Menschen ganz und gar ihm zu überlassen. Im Glauben an Jesus Christus können wir aber keinen von Gottes Zorn Überlieferten für verloren haben. Wir wissen von Keinem, den Gott ganz und ausschließlich sich selbst überlassen hätte. Wir wissen nur von *einem* so Verlassenen, nur von *einem* Verlorenen, Jesus Christus, und dieser war verloren (aber auch wiedergefunden), damit außer ihm keiner verloren gehe.“

59 Vgl. Kap. 4.2.4.

60 KD II/2, S. 336 (im Original hervorgehoben).

Haltung zu begegnen: „Sie soll Jedem von ihnen sagen, daß gerade er der Gegenstand von Gottes Gnadenwahl ist“,⁶¹ dass also „auch er ein Erwählter ist“.⁶² Diese Zusage erfolgt, ganz anders als noch 1924, vorbehaltlos und im Modus des zeugnishaften Zuspruchs, also nicht etwa als Mitteilung einer Möglichkeit oder einer noch unsicheren Hoffnung.⁶³ Von Christus her erscheint die durch den ungläubigen Menschen getroffene Wahl nun als „nichtig“,⁶⁴ als „vergeblich“,⁶⁵ als „in Jesus Christus von Ewigkeit her negiert und annulliert“.⁶⁶ Insofern ist „jeder einzelne Erwählte als solcher – ob er es [im Glauben, M.P.] erkennt und genießt und beantwortet, wie es sich gehört oder nicht – ein Beseligter. Ihm kann und ihm wird nichts mangeln.“⁶⁷

Ein fundamentaler Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht dabei nach Barth nicht. Es gebe, konnte er formulieren, eine „Erwählung und Berufung auch der Gottlosen. Gibt es eine andere?“⁶⁸ Christen wie Nichtchristen stünden als Gottlose vor Gott, und bei beiden behalte die Gottlosigkeit nicht das letzte Wort. Glaubende und Nichtglaubende unterscheiden sich nach KD II/2 nicht in ihrem Verhältnis zum Heil, sondern in ihrer Erkenntnis des Heils und durch die Auswirkungen dieser Erkenntnis. Es gibt Menschen, nämlich die Christen, die ihre Erwählung erkennen und in deren Leben sie eine Entsprechung findet, nämlich den Glauben: Sie „leben als Gottes Erwählte“.⁶⁹ Daneben gibt es „scheinbar Verworfene“,⁷⁰ nichtchristliche Menschen nämlich, in deren Leben diese Entsprechung ausbleibt, die also nicht mehr, noch nicht, oder – auch diese Möglichkeit wird explizit genannt – „vielleicht gar nie“ als Erwählte leben.⁷¹ Doch gerade das potenziell

61 KD II/2, S. 352.

62 KD II/2, S. 359 (im Original hervorgehoben).

63 Zu Barths Hoffnungsbegriff vgl. aber unten Kap. 5.2.4.

64 KD II/2, S. 336.

65 KD II/2, S. 349.

66 KD II/2, S. 349; vgl. auch a.a.O., S. 348: „Läßt er Gott los, so läßt Gott ihn nicht los.“

67 KD II/2, S. 456; vgl. Ps 23,1.

68 KD II/2, S. 444.

69 So z.B. KD II/2, S. 352. – Vgl. dazu auch Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 165 f.

70 KD II/2, S. 386; vgl. auch a.a.O., S. 385: „Sie können nur potentiell Verworfene sein. Sie können sich wohl als solche gehabt; es steht aber nicht in ihrer Macht, das Schwert des Zornes Gottes, nachdem es einmal zugeschlagen hat, ein zweites Mal – und wenn sie es tausendmal verdienen würden – auf sich zu ziehen.“

71 So KD II/2, S. 353: „Nicht Jeder, der erwählt ist, *lebt* als Erwählter. Er tut es vielleicht noch nicht. Er tut es vielleicht nicht mehr. Er tut es vielleicht nur teilweise. Er tut es vielleicht gar nie.“ Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 270, weist darauf hin, dass erst dieser letzte Satz den Unterschied Barths zu der Theologie der Reformatoren markiere. Für Barth ist diese im Vergleich zu reformatorischem Denken überschüssende Pointe aber in der Tat zentral. Auch ein Mensch, der „gar nie“ als Erwählter lebt, bleibt erwählt, wie im KD-Text kurz danach noch einmal

dauerhafte Ausbleiben dieser Entsprechung – also der Unglaube – ist Gegenstand einer umfassenden Relativierung. Einerseits vermag die menschliche Entscheidung zum Unglauben nichts an der wirksamen Erwählung dieser Menschen zu verändern; sie kommen bereits von Gottes „Urentscheidung“⁷² her. Auch in Bezug auf sie gilt, dass Gottes Handeln „härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen“ steht.⁷³ Andererseits ist die Unterscheidung von Christen und Nichtchristen bei Barth stets auf ihre Überwindung hin angelegt. Der Berufene, so schärft Barth ein, könne sich mit der Gottlosigkeit jener anderen Menschen „auf gar keinen Fall abfinden“, sondern könne „angesichts ihrer Gottlosigkeit – eben für Gottlose ist ja Jesus Christus gestorben und auferstanden – nur ihre Berufung erwarten.“⁷⁴ In Nichtglaubenden könne man daher unmöglich etwas Anderes sehen als Menschen, „die noch nicht oder nicht mehr glauben“.⁷⁵ Im Verhältnis Gottes zum verlorenen Menschen könne „Gott nicht zu viel zugetraut“ werden: „Glauben kann man nie an den Unglauben, glauben kann man immer nur an den künftigen Glauben der jetzt nicht Glaubenden“.⁷⁶

In diesem Gedankengang fand die schon früher formulierte Unwirksamkeitserklärung menschlichen Unglaubens ihre dogmatische Begründung. Unglaube erschien nun als Noch-nicht-Glaube; als noch ausstehende Erkenntnis der eigenen Erwählung, die auch unter diesen Umständen bleibend Bestand hat. Erst die christologische Neufassung der Prädestinationslehre hatte diese Pointe, die Calvin noch völlig fern gelegen hätte, ermöglicht. Werkgenetisch betrachtet erweist sich die unterdessen erfolgte Wende zur „christologische[n] Konzentration“, die Barth 1938 in einem autobiographischen Rückblick über die Zeit seit 1928 in expliziter

bestätigt wird: es sei „ja gerade der gottlose Mensch mit seiner Un-Tat und in seinem Elend der Gegenstand von Gottes Gnadenwahl. Daß er alle diese Möglichkeiten hat und verwirklicht, [...] das streitet zwar gegen sein Erwähltsein, das kann dieses aber nicht annullieren“ (KD II/2, S. 353). – Barths Versöhnungslehre wird diesen Gedanken durch die Aussage weiterführen, jeder Mensch sei wirksam zum Glauben berufen, auch wenn diese Berufung in seinem Leben gar nie Ereignis werde (s. unten Kap. 5.3.2).

⁷² KD II/2, S. 8.

⁷³ KD II/2, S. 201. – Konkret formuliert Barth (ebd.): „Daß Gott von Ewigkeit her bestimmt, daß er entschieden und gewählt hat, das hat allerdings das volle Gewicht des ewigen Perfekts, das ist vollbracht und abgeschlossen, das geht dem ganzen geschöpflichen Leben in der Tat voran als dessen Vorherbestimmung, das steht härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen.“

⁷⁴ KD II/2, S. 386.

⁷⁵ KD II/2, S. 367.

⁷⁶ KD II/2, S. 325.

Abgrenzung von Calvin beschrieben hat,⁷⁷ zugleich als Hinwendung zur christologischen Inklusion aller Menschen, also zur Umsetzung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt auf dem Gebiet der Anthropologie. Die Erwählung aller Menschen ist in die Erwählung Jesu Christi inkludiert.⁷⁸ Vom nun bezogenen Standpunkt her ist der Gedanke der Unwirksamkeit menschlicher Gottlosigkeit folgerichtig und die Kritik an einer Kirche, die nichtchristlichen Menschen im Modus negativer Alteritätskonstruktion begegnet, zwingend. So atmet KD II/2 stellenweise noch den Geist des Protests gegen die kirchliche Kampfstellung während der Säkularismusdebatte um 1930, etwa wenn Barth einschärft, die Kirche dürfe sich durch die „Gottlosigkeit“ der Weltkinder „nicht erschrecken und abschrecken lassen“, ja durch „keine ‚Erfahrungen‘“ davon abgehalten werden, „in und mit der Botschaft von Jesus Christus die Verheißung seiner Erwählung wieder und wieder zu einem Jeden zu bringen“.⁷⁹

Parallel zur faktisch bezogenen heilsuniversalistischen Position finden sich nun aber in Barths Erwählungslehre, wie auch später noch,⁸⁰ überraschend deutliche Distanzierungen vom Gedanken einer *Apokatastasis pantom*, die die von Barth doch postulierte Sicherheit des Heils für den Menschen – für *alle* Menschen – wieder in Zweifel zu ziehen scheinen. So hielt Barth an einer Stelle mit Blick auf die Zahl der Erwählten fest, es sei „Gottes Sache [...], welches der letzte Umfang jenes Kreises“ sein werde. Ein göttliches „Müssen“ lasse sich hier nicht ableiten; vielmehr gelte es, die „*Freiheit* der göttlichen Gnade“ zu respektieren.⁸¹ Daher lehnte es Barth, nach den universalistischen Grundentscheidungen durchaus überraschenderweise, ab, „aus der offenen Vielzahl der in Jesus Christus Erwählten die *Gesamtheit* aller Menschen zu machen“.⁸² Sowohl die Behauptung einer solchen Öffnung des Kreises

77 Barth, *How my Mind has Changed (1928–1938)*, S. 186: „Meine neue Aufgabe war, alles vorher Gesagte noch einmal ganz anders, nämlich jetzt als eine Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus durchzudenken und auszusprechen. Ich kann nicht verschweigen, daß ich in der Bearbeitung dieser Aufgabe – ich möchte sie als christologische Konzentration bezeichnen – zu einer in erhöhtem Sinne *kritischen* Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, auch mit den Reformatoren, auch mit Calvin geführt worden bin.“

78 Vgl. auch Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 89: „Human election occurs only in His prior election, and cannot be abstractly separated from this: included in Christ's election is the election of the other“.

79 KD II/2, S. 352.

80 Am prominentesten: KD IV/3, S. 550.

81 KD II/2, S. 462 (vgl. bereits a.a.O., S. 325).

82 KD II/2, S. 467. Dies gehe „darum nicht, weil wir es gerade in Jesus Christus mit dem persönlichen, lebendigen und also freien Willen Gottes der Welt und jedem Menschen gegenüber zu tun“ hätten (ebd.).

wie ihr Gegenteil⁸³ seien „keine Sätze der Christusbotschaft, sondern formale Folgerungen ohne sachlichen Gehalt“.⁸⁴ Dieses Urteil spiegelt sich in Barths kritischer Wahrnehmung bisheriger Vertreter der Apokatastasis pantom. Die traditionell mit dieser Wendung bezeichnete Lehre pflege, wie Barth ausführt, aus zwei formalen Gedanken „ihre Kraft zu ziehen“: aus einer „optimistischen Beurteilung des Menschen“ sowie aus der Berufung auf die „unendliche Potentialität des göttlichen Wesens im Allgemeinen“, also auf das „Postulat, daß bei Gott schließlich Alles und Jedes möglich sein müsse“.⁸⁵

Dass Barth eine über diese beiden Gedanken begründete Lehre von der Apokatastasis ablehnte, kann nicht überraschen. Doch mit der Feststellung, Barth habe blos eine in diesem Sinne argumentierende Allversöhnungslehre negieren wollen, ist das Problem noch nicht gelöst. Man fragt sich bei der Lektüre von KD II/2 beinahe unausweichlich, ob und wie die unübersehbaren heilsuniversalistischen Pointen der Bestimmung nichtchristlicher Menschen mit der so umfassenden, keineswegs auf jenes Missverständnis restringierten Abweisung der Apokatastasis zusammengehen. Wie der nun folgende Abschnitt in einigen knappen Einblicken zeigen wird, ist die Rezeptionsgeschichte von Barths Erwählungslehre von einem durchgehenden Ringen mit dieser Frage geprägt.

5.2.2 Die Universalität des Heils als Kernproblem der Rezeption von Barths Erwählungslehre

Schon in der frühen Phase der Rezeption von Barths Erwählungslehre war das Thema der Universalität des Heils für die Wahrnehmung der in KD II/2 gebotenen Reformulierung der Prädestinationslehre dominant. In Otto Webers in den 50er Jahren in mehreren Auflagen erschienener und vielgelesener Einführung in die KD findet sich die Feststellung, in der Pointe, dass die Gemeinde „den Unglauben nicht zu ernst nehmen“ dürfe, liege „die konkrete Spitz e all dessen, was Barth dargelegt“ habe.⁸⁶ Das zeigt auf, dass Weber in der Auseinandersetzung mit dem Unglauben die Zentralstelle von Barths erwählungstheologischer Argumentation geortet hat. Sogleich folgt bei ihm jedoch die Abgrenzung von der „Allversöhnung“, die man aus Barths Äusserungen „allenfalls herauskonstruieren“ könne, aber nur „gegen seinen

⁸³ Nämlich die Position, „daß es zu jener letzten Eröffnung und Erweiterung des Kreises der Erwählung und Berufung auf keinen Fall kommen dürfe und werde“ (KD II/2, S. 462).

⁸⁴ KD II/2, S. 462.

⁸⁵ KD II/2, S. 325.

⁸⁶ Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, S. 74.

ausdrücklichen Widerspruch“.⁸⁷ Eine analoge Deutung bot Walter Kreck, der davor warnte, aus einzelnen Barthschen Aussagen „messerscharf“ die „Nivellierung des Unterschieds zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Kirche und Welt, zwischen Geretteten und Gerichteten“ zu folgern und einen „bloß kognitiven Unterschied“ zwischen Christen und Nichtchristen anzunehmen.⁸⁸ Kreck konnte formulieren: „So universal das Heilsgeschehen und die Heilsverkündigung ist, [...] so darf doch daraus nicht eine universalistische Heilstheorie gemacht werden.“⁸⁹ Die in KD II/2 enthaltene Spannung blieb in dieser Rekonstruktion voll bestehen.

Ganz anders verfuhr Hans Urs von Balthasar, der prominenteste katholische Barth-Leser der damaligen Zeit. Von Balthasar vertrat die These, die Vorstellung der Apokatastasis sei in Barths Erwählungslehre „nicht nur eine mögliche, sondern eine unvermeidlich notwendige, die allem übrigen zum tragenden Grund und Voraussetzung“ diene.⁹⁰ Endgültig sei bei Barth nur die Gnade, nicht die Verwerfung.⁹¹ In Barths Abweisung der Allversöhnungslehre habe man es also, so schlussfolgerte von Balthasar, mit einer – seiner Deutung nach allerdings bewussten – „Inkonsequenz der Dogmatik“ zu tun.⁹² In kritischer Absicht betonte auch Gerrit Cornelis Berkouwer in seinem wirkmächtigen Buch *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* den bei Barth bestehenden „deutliche[n] Eindruck einer nicht gelösten Spannung zwischen dem Triumph der endgültigen Erwählung und der Verwerfung der Apokatastasis“.⁹³ Eine solche Spannung in Barths Prädestinationslehre ortete ferner Georg Kraus: Barths rein „verbale Abwehr“ der Apokatastasis sei „sachlich unvereinbar mit dem ganzen Duktus seiner Gnadenwahllehre“.⁹⁴ Nach Heinz Zahrnt bleibt bei Barth aufgrund seiner Deutung des Unglaubens und angesichts der von ihm behaupteten „Universalität der Gnade“ „unverständlich“, wie er sich

87 Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, S. 75.

88 Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 143.

89 Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 143f.; vgl. auch ders., *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 215f.

90 Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199.

91 Vgl. Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199: „Endgültig ist nur die Gnade, der Segen, und alle Verwerfung, alles Gericht muß vorläufig sein.“ Von Balthasar schreibt ferner, die „Idee der allumfassenden Erlösung“ habe Barth „schon in die Grundmauern seiner Schöpfungslehre eingemauert [...]. Nur darum kann ja der Mensch existieren, weil er von der Gnade Christi herkommt und auf sie hingeht, nur darum bleibt seine Natur auch in der Sünde konstant und nicht endgültig verdorben“ (a.a.O., S. 200).

92 Vgl. Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199f.

93 Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, S. 107.

94 Kraus, *Vorherbestimmung*, S. 348. – Vor allem stösse sich diese Abwehr mit dem „Grundprinzip seiner Reprobationslehre, daß Jesus Christus der einzige wirklich Verworfene“ sei; diese bedeute „faktisch nichts anderes als die von vornherein festgelegte, reale Rettung aller Menschen, als die Apokatastasis“ (ebd.).

der „Konsequenz der Apokatastasis, der Allversöhnung, entziehen“ wolle.⁹⁵ Edmund Schlink sah dieses Resultat schliesslich schon in Barths Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz unabwendbar präfiguriert.⁹⁶

Es ist auffallend, dass es in dieser frühen Phase nicht die ‚Barthianer‘ waren, sondern Theologen wie Berkouwer, Schlink, Zahrnt und Brunner,⁹⁷ die die behauptete Universalität des Heils bei Barth betonten – und in aller Regel kritisierten. Sie erfuhren heftigen Widerspruch; ihre Lesart, die sich doch immerhin auf die Grundausrichtung von KD II/2 hatte berufen können, wurde als banalisierend abgetan.⁹⁸ Regelrechte Verteidigungsschriften von Barths Theologie gegen den an sie gerichteten Universalismusvorwurf entstanden.⁹⁹ *Affirmative* Deutungen der von Barth behaupteten Universalität des Heils findet man in dieser Zeit kaum: Wer

95 Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, S. 138. – Zahrnt stellte ferner fest (ebd.): „Barth leugnet nicht, daß es Unglauben in der Welt gibt, so wenig wie er leugnet, daß es Sünde und Gottlosigkeit in der Welt gibt. Aber der Unglaube kommt gegen Gottes Urentscheidung, daß er gnädig und nicht ungnädig sein will, nicht an. Und darum kann ihm Barth keinen letzten Ernst zubilligen.“

96 Vgl. Schlink, *Gesetz und Paraklese*, S. 333: „Zwar hat Karl Barth die Apokatastasis abgelehnt, aber sie scheint als Folgerung aus seiner Lehre von der Einheit von Evangelium und Gesetz unvermeidbar.“

97 Brunners Dogmatik nutzt zur Kritik von Barths Position ein einprägsames Bild, das die spannungsvollen Pole von Heilsuniversalismus und Ablehnung der Apokatastasis metaphorisch zusammenführt: Barths Theologie beschreibe Menschen, die „im stürmischen Meer unterzugehen scheinen. In Wirklichkeit aber sind sie gar nicht in einem Meer, wo man untergehen kann, sondern in seichtem Gewässer, wo man nicht ertrinkt. Nur wissen sie es nicht“ (Brunner, *Dogmatik*, Bd. I, S. 379).

98 Vgl. z. B. Buess, *Zur Prädeterminationslehre Karl Barths*. Buess warf Brunner vor, er isoliere Barths Satz, ausser Jesus Christus gebe es keinen Verworfenen (vgl. KD II/2, S. 392), in „banalisierende[r]“ Weise, statt ihn „zusammenzunehmen mit den andern Sätzen, in denen Barth auch im Blick auf die Vielen außer Christus von Verworfenheit spricht“ (Buess, *Zur Prädeterminationslehre Karl Barths*, S. 56). Der genannte Satz sei bei Barth zwar als auf Gottes Entscheidung hoffende Glaubensaussage, nicht aber als „Lehrsatz und Artikel“ (ebd.) gemeint – als „theologische Doktrin“ wäre er nach Buess „Torheit und Wahn“ (a.a.O., S. 57). Aber auch Buess musste konzedieren, dass die Barth von ihm unterstellte Position in KD II/2 nicht eben deutlich wurde: „Das weiß auch Barth. Die Frage ist die, ob er es auch genügend sichtbar macht“ (ebd.; im Original mit Abschnittswechsel zwischen den beiden Sätzen).

99 Shao Kai Tseng formuliert: „those who sympathized with the Swiss theologian's Christocentric soteriology came to his defence against the charge of universalism as early as his own days“ (Tseng, *Condemnation and Universal Salvation*, S. 326f.) und nennt Bettis, *Is Karl Barth an Universalist?*, als Beispiel. Vgl. darüber hinaus – neben den schon erwähnten Texten Webers, Krecks und Buess' – etwa Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik* [1971], S. 199 – 203. Schlichting formuliert in für die damalige Barth-Forschung geradezu typisch apologetischer Weise (a.a.O., S. 199): „Ein ganzer Chor von Kritikern kommt etwas vorschnell überein, sich in Voraussagen über die für Barth künftig unausweichliche Lehre von der Apokatastasis panton zu ergehen. [...] Wiederholt hat Barth diese Ketzerei von sich gewiesen; doch ohne seine Kritiker damit zu beeindrucken.“

Barth so las, lehnte diese Konsequenz seines Denkens in aller Regel – mit einigen Ausnahmen, z.B. im erwähnenswerten Fall Richard Imbergs¹⁰⁰ – theologisch ab.

Die Diskussion darum, wie die von Barths Erwählungslehre faktisch behauptete Heilsuniversalität und seine Ablehnung jedes Postulats einer eschatologischen

¹⁰⁰ Imberg, ein pietistisch geprägter Laientheologe und Vertreter der Allversöhnungslehre, begrüßte bereits 1942 Barths Erwählungslehre als Affirmation der Universalität des Heils und schrieb dieses (Brief vom 4. Dezember 1942, KBA 9342.436): „Ich, der ich in meinen Kreisen jahrelang auf einsamem Posten kämpfte, darf feststellen, dass die Zahl derer, die erkennen, dass Gnade wirklich Gnade ist, ständig zunimmt.“ Später schrieb er (Brief vom 16. Dezember 1942, KBA 9342.444): „Ich muss Ihnen nochmals meine Freude darüber aussprechen, dass Gott es Ihnen geschenkt hat, in der so entscheidenden Prädestinationsfrage die Antwort zu geben, die einzig schriftgemäß ist.“ Imberg berichtete später von einem bereits 1937 geführten mündlichen Gespräch mit Barth, das folgendermassen verlaufen sei (alle Zitate: Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. XII; vgl. ferner Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 3, die darauf hinweist). Imberg fragte: „Verehrter Herr Professor, wenn meine Auffassung dessen, was Paulus sagt, richtig ist, wenn wir also beauftragt sind, Gottes freie Gnade, seine die ganze Schöpfung umfassende Versöhnung zu verkündigen, müssen wir dann nicht einfach diesem Auftrag gehorchen?“ – Barth antwortete: „Selbstverständlich. Aber, lieber Freund, wenn Sie das tun, werden Sie gesteinigt werden.“ – Imberg: „Darf das ein Grund sein, zu schweigen?“ – Barth: „Keinesfalls. Aber wir müssen die Hörer auf diese Botschaft vorbereiten. Ich schreibe gerade an einem Buche über die Prädestination, in der ich eine von Luther und Calvin abweichende Stellung einnehme. Wenn dieses Buch erscheint, wird es, das hoffe ich, auch Ihnen den Weg Ihrer Verkündigung ebnen.“ Dieser Wortwechsel fügt sich inhaltlich gut ins Bild der Beziehung von Barth und Imberg ein, ist aber eine nachträgliche und daher möglicherweise tendenzbehaftete Rekonstruktion Imbergs. Allerdings hat Barth 1959 die postume Publikation von Texten Imbergs, in der auch diese knappe Gesprächsrekonstruktion abgedruckt war, unterstützt, indem er ihr ein Wort „nicht gerade meines ‚Segens‘, aber meiner freudigen Anteilnahme an ihrem Inhalt“ voranstellte (zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. VII; vgl. das gesamte Vorwort a.a.O., S. VII–X). Barth betonte hier: „Wer sich seine [Imbergs, M.P.] Lehre von der ‚Allversöhnung‘ als eine von ihm schnell und bequem gepflückte Frucht vorstellt, der würde sich irren. Hier ist ein Kampf gekämpft worden, wie ihn wohl nicht alle, die ihm wegen dieser Sache bedenklich gegenüberstehen, gekämpft haben. [...] Was will man eigentlich biblisch und sachlich gegen das einzuwenden haben, was man den Verfasser hier in immer neuen Wendungen vortragen hört? Hat jemand Lust, seiner Lehre von der ‚Allversöhnung‘ eine solche von der ‚Teilversöhnung‘ entgegenzustellen?“ (a.a.O., S. IX). Auch bei Imberg sei die Gnade „nicht zu einem fanatisch zu propagierenden und zu verteidigenden Prinzip“ geworden. „Ihm war Jesus Christus nicht darum lieb, weil ihm die ‚Allversöhnung‘ so lieb war, sondern die ‚Allversöhnung‘ darum, weil ihm Jesus Christus so lieb war. Ihn und nicht sie wollte er ‚lehren‘“ (a.a.O., S. X). Gleichzeitig brachte Barth hier, wenn auch vorsichtig formuliert, auch Kritik an Imbergs Position an. Barth schrieb, er wolle „nicht verhehlen, daß auch ich den Aufruf zur Entscheidung, besonders auch im weiteren Raum der christlichen Verantwortlichkeit [...], aber auch einfach den direkten Aufruf zum Glauben in seinen Darbietungen zwar nicht vermisste, aber gerne lauter und bestimmter vernommen hätte“ (zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. IX). – Zu einer späteren Abgrenzung Barths von Imberg vgl. ferner Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 189 (unten zitiert in Kap. 5.2.3).

Apokatastasis panton zusammenzubringen seien, ist bis heute nicht abgeschlossen, hat sich jedoch deutlich verschoben.¹⁰¹ Etwas vereinfachend und ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich in der späteren und gegenwärtigen Forschung drei Hauptlinien unterscheiden:

- 1) Zunächst gibt es – wenn auch viel seltener als zu Barths Lebzeiten – Stimmen, und zwar interessanterweise weit überwiegend im angelsächsischen Raum, die es von seiner Abweisung der Allversöhnungslehre her für ein Missverständnis halten, bei Barth von einer faktischen Universalität des Heils auszugehen. Mit Blick auf diese Abweisung formuliert John Colwell äußerst zugespitzt, weder sei Barth ein Lügner noch sei anzunehmen, dass er die direkten Folgen seines theologischen Denkens nicht realisiert habe, weshalb es falsch wäre, seiner Theologie auch nur impliziten Universalismus zu unterstellen.¹⁰² Deutlich vorsichtiger, aber inhaltlich verwandt hält George Hunsinger die Beschreibung Barths als Universalisten für eine „common misperception“.¹⁰³ Mark Koonz liest Barths Erwählungslehre dezidiert als ergebnisoffen („open-ended“).¹⁰⁴ Heilsuniversalität gebe es, wie von dieser Deutungslinie betont wird, in Barths Theologie nur im Modus der Hoffnung und nicht als gewisse Zusage.¹⁰⁵ Insofern sei bei ihm diesbezüglich ein „reverent agnosticism“¹⁰⁶ festzustellen, wie eine

¹⁰¹ Vgl. dazu Tseng, *Condemnation and Universal Salvation*, und den darin enthaltenen Forschungsüberblick (a.a.O., S. 326 – 330); für eine frühere Darstellung der Pluralität der Deutungen vgl. Rosenau, *Allversöhnung*, S. 191f.

¹⁰² So Colwell, *The Contemporaneity of the Divine Decision*, S. 139: „Whatever else one may think of Barth he was no liar, nor is it likely that he would have been unaware of the direct implications of his own theological scheme.“ Noch Colwell setzt als selbstverständlich voraus, dass jene, die in Barths Theologie Universalismus orten, dies in kritischer Absicht tun, und sucht Barth mit Vehemenz gegen diesen Vorwurf zu verteidigen: „If some of Barth's critics refuse to take [...] divine freedom seriously with respect (especially) to Barth's doctrine of election and consequently suspect him of implicit universalism then that is their problem rather than his and probably says more about them than it says about him“ (a.a.O., S. 160).

¹⁰³ Hunsinger, *Disruptive Grace*, S. 12.

¹⁰⁴ Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism*, S. 34: „Barth's theology of election is open-ended. Whatever the end will reveal, it will be consistent with God's holiness, love and freedom. But from our finite vantage point, it remains an open question how many will be saved. The salvation of all humanity is not ruled out, but neither is it affirmed.“ Vgl. a.a.O., S. 36: „He did not speak negatively of only one form of universalism or one argument for it, but rather he spoke negatively of any conclusion declaring ‚all will be saved‘.“ Koonz lehnt demnach auch die Unterstellung eines impliziten Universalismus eindeutig ab: Barths Satz „Jesus ist Sieger“ sei keineswegs „a coded way to affirm the ultimate salvation of all humanity“ (a.a.O., S. 41).

¹⁰⁵ Vgl. z.B. Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism*, S. 43; Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 279 (dazu ausführlich unten Kap. 5.2.4).

¹⁰⁶ Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 134; vgl. dazu ders., *Disruptive Grace*, S. 243.

von Hunsinger verwendete und in diesem Zusammenhang oft zitierte Formel lautet: Barth stehe, was das endzeitliche Heil aller Menschen angehe, in einer langen Tradition heiligen Schweigens.¹⁰⁷

- 2) Völlig anders wird die Sachlage von jenen beurteilt, die Barths Erwählungslehre für eindeutig universalistisch und seine Abweisung der Allversöhnungslehre als damit unvereinbaren werkimannten Widerspruch einstufen. So hat Oliver Crisp in verschiedenen Texten zu zeigen versucht, dass das Resultat einer allgemeinen Erlösung („universal salvation“) von Barths Erwählungslehre her nicht nur möglich, sondern unvermeidlich sei („not only possible, but inevitable“).¹⁰⁸ Wo Barth selbst das nicht deutlich mache, sei er inkonsequent: Entweder sei die Frage nach dem soteriologischen Status aller Menschen mit Gewissheit zu beantworten, worauf seine Erwählungslehre ziele, oder nicht, worauf seine Kritik an der Allversöhnung unter Verweis auf die Freiheit Gottes hinauslaufe.¹⁰⁹ Eine ähnliche Lesart findet sich bei J. Christine Janowski, die Barths Ablehnung sowohl der Allversöhnung als auch des „klassischen eschatologischen Dualismus“ als „inkonsequent oder selbstwidersprüchlich“ einstuft.¹¹⁰ Bei Barth sei demnach von einer „deutlichen, aber nur unbestimmt realisierten Apokatastasis-panton-Tendenz“ auszugehen.¹¹¹ Zuvor hatte bereits Hartmut Rosenau bei Barth eine „im Grunde weder denk- noch lebbare [...] Negation“ festgestellt, die zu keiner „Position“ führe.¹¹² Angesichts Barths doppelter Ablehnung der ewigen Verwerfung wie der Allversöhnung sei fraglich, wie eine christliche Verkündigung „konkret zu gestalten sei, die weder das

¹⁰⁷ Hunsinger, *Disruptive Grace*, S. 243: „Although Karl Barth is often labeled a ‚universalist,‘ he is best understood as standing in the tradition of holy silence. If a forced option is urged between the proposition ‚All are saved‘ and the counterproposition ‚Not all are saved,‘ Barth’s answer in effect is: ‚None of the above.‘ Barth deliberately leaves the question open, though not in a neutral fashion, but with a strong tilt toward universal hope.“

¹⁰⁸ Crisp, *On Barth’s Denial of Universalism*, S. 18; vgl. ferner ders., „*I Do Teach it, But I Also Do Not Teach It*“; ders., *Barthian Universalism?*

¹⁰⁹ Vgl. Crisp, *On Barth’s Denial of Universalism*, S. 29: „One cannot hold both that all humanity have been [...] elected, so that all their sin has been efficaciously atoned for by Christ, and that the soteriological status of all humanity is uncertain [...]. [...] either the question of whether all humanity are [...] elect and efficaciously atoned for by Christ is uncertain, or not. If all humanity have been [...] elected and efficaciously atoned for by Christ [...], then their soteriological status simply cannot be uncertain [...]. This seems fatal to the consistency of Barth’s position.“

¹¹⁰ Janowski, *Art. Gnadenwahl*, S. 321–328, hier S. 327; ferner dies., *Allerlösung*, Bd. 2, S. 360 f.: „auch Barth hat sich zunächst gegen ‚die‘ Apokatastasis-panton gewehrt und ist vor den Konsequenzen seines eigenen Ansatzes zurückgeschreckt“. In Barths Erwählungslehre erkennt Janowski dennoch eine „ihm selbst unheimliche Präzisierung des Geheimnisses Gottes“ (a.a.O., S. 361).

¹¹¹ Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 166.

¹¹² Rosenau, *Allversöhnung*, S. 194.

eine noch das andere verkündigen sollte, wohl aber beides zusammen, obwohl sich beides wechselseitig ausschließt“.¹¹³

- 3) Schliesslich gibt es eine Reihe von Stimmen, die Barth ebenfalls universalistisch lesen, gleichzeitig aber seine Abweisung der Apokatastasis anders als blass „rhetorisch“ (wie schon von Balthasar¹¹⁴) zu deuten versuchen. David W. Congdon hat gegen Crisps Deutung eingewandt, Barths Ablehnung der Apokatastasis stehe keineswegs im Widerspruch mit der eschatologischen Heilsuniversalität,¹¹⁵ sondern wolle diese dagegen sichern, dass sie zur dem Menschen durch Gott *geschuldeten* und so, wie er es ausdrückt, von einer transzendenten zur immanenten Universalität werde.¹¹⁶ Die von Crisp wahrgenommene Spannung in der Erwählungslehre wird von Congdon auf die Tatsache zurückgeführt, dass die Universalität des Heils bei Barth nicht als Denknotwendigkeit, sondern nur als „contingent necessity“ (!) vorkomme, die in Gottes freier Entscheidung gründe.¹¹⁷ Barths Abweisung der Allversöhnung als Lehre bedeute also keine (quantitative) Beschränkung der Heilstat Gottes, sondern sei gegen die Gefahr gerichtet, Jesus durch ein Prinzip zu ersetzen, nämlich durch jenes des Universalismus.¹¹⁸ Eine ähnliche Lesart der beschriebenen Spannung wie Congdon bietet Tom Greggs an.¹¹⁹ Rosenau vertritt schliesslich – was ihn als Grenzgänger zwischen der hier vorgestellten zweiten und dritten Deutungslinie

113 Rosenau, *Allversöhnung*, S. 193.

114 Von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, S. 77, unter Bezugnahme auf Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, 144.

115 Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity*, S. 467f.: „Barth's denial of universalism does not mean he retracts his clearly stated conviction that ,the concern [of the godless] can not be to suffer the execution [Ausführung] of this threat, to suffer the eternal damnation which corresponds to their godlessness', for this is ,the very goal which is unreachable by the godless[...]“.

116 Vgl. Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity*, S. 471: Barths „rejection of apokatastasis is an attack on the notion of an immanently necessary universalism, i.e. the notion that God *owes* us salvation. He rejects the view that there is something about humanity which could constrain God's decision. We might call this ,immanent (or bad) universalism' as opposed to a ,transcendent (or good) universalism'.“

117 Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity*, S. 471.

118 Vgl. Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity*, S. 472: „Barth opposes any attempt to turn the self-revelation of God into a systematic principle from which general truths may be derived“. Congdon bezieht sich dabei zustimmend auf Greggs, „*Jesus is Victor*“, S. 199 (vgl. die nächste Anm.).

119 Vgl. Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 31: „Barth [...] rejects universalism as a principle, but he advocates the total and final victory of Christ as a person: his universalism is one which entirely arises from particularity. Barth is a new type of universalist, whose universalism recognizes that there can be no undermining of particularity.“ Vgl. ferner ders., „*Jesus is Victor*“, S. 199: „it is the replacement of the person of Jesus Christ with a principle, rather than any limitation of the salvific work of God, that Barth dismisses in rejecting *apokatastasis*“.

erscheinen lässt – die damit verwandte Position, Barths Ablehnung der Apokatastasis beziehe sich nicht auf die Heilsuniversalität, sondern auf die „Modalität“ der klassischen Allversöhnungslehre von Origenes bis Schleiermacher, die diese Heilsuniversalität als Folge eines göttlichen Müsselfs interpretierte.¹²⁰ Erwähnenswert ist ferner, dass Crisp unterdessen angibt, seine Barth-Deutung aufgrund von Congdons Kritik in dieser Frage modifiziert zu haben.¹²¹

Alle drei Lesarten können sich, wie die durch ihren Dissens fortlaufend neu generierte Literatur zeigt, im diesbezüglich spannungsreichen Opus Barths auf jeweils eigene, scheinbar eindeutige Belegstellen berufen. Das weist darauf hin, dass sich die Debatte um Barths Verhältnis zum Universalismus nicht über die Methode Barthscher dicta probantia entscheiden lassen wird. Die systematischen Probleme, die sich den drei unterschiedlichen Lesarten ergeben, wiegen indes nicht gleich schwer. Gegen den ersten Deutungsansatz spricht nach der obenstehenden Rekonstruktion von Barths Erwählungslehre, dass hier deren zahlreichen universalistischen Spitzensätze (und erst recht jene der Versöhnungslehre¹²²) von im Vergleich dazu recht wenigen Abweisungen der Allversöhnungslehre her umfassend relativiert werden müssen. Die bei Barth ab KD II/2 argumentativ zentrale Uni-

120 Vgl. z. B. Rosenau, *Allversöhnung*, S. 211f.: „Es dürfte unstrittig sein, daß nach Barths Lehre von der Gnadenwahl in der Tat alles [...] auf eine Allversöhnung hinausläuft. Wenn er sich dennoch nicht auf diese Formel festlegen will, so kann sich diese Ablehnung sinnvollerweise nicht auf die Sache oder Qualität im Sinne der *realitas* als Sachhaltigkeit der Allversöhnungsvorstellung beziehen, sondern höchstens auf die Art und Weise oder Modalität der traditionellen Allversöhnungslehre. [...] Denn diese stellt sich etwa bei Origenes im Modus der Notwendigkeit dar: aufgrund des Wesens Gottes als Güte und aufgrund des Wesens des Menschen als Freiheit muß letztlich die Versöhnung aller ergehen. Oder aber Schleiermacher: aufgrund der Struktur des christlichen Selbstbewußtseins kann es zur Vorstellung von der Allversöhnung keine sinnvolle Alternative geben. Gegen diesen logischen Zwang wendet sich Barth unter Berufung auf die unvordenkliche Freiheit und Souveränität Gottes, der sich keiner Logik oder moralischen Postulate [sic!] fügen muß.“

121 Vgl. dazu den allerdings erst knappen Hinweis im 2021 erschienenen Text Crisp, *T.F. Torrance on Theosis and Universal Salvation*, S. 25, Fussnote 51: „The discussion of this topic in Barth's theology [die Frage nach dem „universalism“; M.P.] is enormous. My own thinking has been changed by reading David Congdon's essay, *Apokatastasis and Apostolicity: A Response to Oliver Crisp on the Question of Barth's Universalism*“.

122 Hier kann Barth den noch allgemein gehaltenen, oben zitierten Ausruf von KD II/2, S. 177 („Sicheres Heil für den Menschen [...]“) zur explizit auf *nichtchristliche* Menschen ziellenden Aussage umformen, dass auch diesen das Heil „gesichert und gegenwärtig“ sei (KD IV/3, S. 1001), weil die „Liebe und Gnade Gottes zum vornherein auch ihnen“ gelte (ebd.; vgl. die ausführlichere Zitation und Einordnung dieses Satzes unten in Kap. 5.3.3).

versalität der Heilszusage, die die Kirche jedem Menschen schuldet, wird in dieser Lesart faktisch – wenn auch nicht bei allen Autoren gleich deutlich – zurückgenommen.¹²³ Komplexer ist die Beurteilung der zweiten und dritten Rezeptionslinie, die die Spannung zwischen faktisch behaupteter Heilsuniversalität und Abweisung der Allversöhnungslehre anders interpretieren. Die dritte Deutung hat dabei den eminenten Vorteil, nicht, wie es in der zweiten geschieht, im Kern von Barths Prädestinationslehre mit einer von diesem übersehenden Inkonsistenz rechnen zu müssen, tendiert jedoch umgekehrt dazu, eine möglicherweise bewusst in Kauf genommene dialektische Spannung vorschnell zu harmonisieren. Notwendig ist also, wie im Folgenden ausgeführt wird, eine Kombination der in diesen beiden Lesarten vorgeschlagenen Perspektiven, die von einem bewussten Spannungsverhältnis ausgeht, das auf den Ausschluss einer bestimmten universalistischen Fehlkonzeption zielte, und konkret benennt, wo diese Abweisung von Barth in missverständlicher Weise formuliert wurde.

5.2.3 Universalität statt Universalismus

Es trifft nach der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion zu, dass KD II/2 in der Frage der Heilsuniversalität argumentationspragmatisch zwei unterschiedliche und scheinbar konträre Ziele verfolgt: die Begründung der Unwirksamkeit des menschlichen Unglaubens in der Universalität des Heilshandelns Christi bei gleichzeitiger Sicherung der Freiheit Gottes, zu berufen und zu verwerfen, wen er will. Diese doppelte Zielsetzung führt dazu, dass die faktische, *materialdogmatische* Affirmation der Heilsuniversalität in Barths Theologie ab KD II/2 mit der Abweisung der *formalen* Struktur einer als denknotwendig postulierten Allversöhnung kombiniert wird.¹²⁴ Gott ist nach Barth in keiner Weise dazu verpflichtet, jeden Menschen zu erwählen, – und doch hat er in Jesus Christus genau das getan. Es ist die Faktizität dieser Entscheidung, die für Barth schon die Rückfrage nach möglichen

123 Der Barth in dieser Rezeptionslinie auch für die KD unterstellte, letztlich apophatische Umgang mit der Frage nach der Universalität des Heils entspricht, wie oben (in Kap. 5.1.2) gezeigt, der Position der Göttinger Dogmativorlesung, die auf universale Heilszusagen ja gerade verzichtete.

124 Vgl. Rosenau, *Allversöhnung*, S. 422: „[W]orauf es Barth eigentlich ankommt, bezieht sich [...] nicht auf den Begriffsumfang der ‚Allversöhnung‘, sondern auf den Modus oder die Geltung ihrer Herleitung: sie soll nicht im Modus einer logischen, metaphysischen oder moralischen Notwendigkeit behauptet werden im Sinne apodiktischer Gewißheit, denn das würde das Gottsein Gottes, seine Freiheit und Souveränität antasten, und die certitudo der Gottesgewißheit würde zur securitas einer unheilvollen, weil trügerischen Selbstsicherheit des Menschen überhoben werden. Das Äußerste, was nach Barth gesagt werden könnte, ist, daß Gott *faktisch* alle mit sich versöhnt, aber eben nicht notwendigerweise mit gleichsam einklagbarem Anspruch.“

anderslautenden Entscheidungen verunmöglicht, „hinfällig macht“, wie er in KD IV/1 formulieren wird.¹²⁵ In Christus hat Gott auf die ihm zustehende Möglichkeit, Menschen neben Christus zu verwerfen, bewusst und frei verzichtet.¹²⁶ Dass diese Möglichkeit nicht ergriffen wurde, nimmt ihr indes nichts von ihrer Relevanz und ihrem grundsätzlichen Charakter als Möglichkeit.¹²⁷ Daraus ziehen die biblischen Verwerfungsaussagen ihr bleibendes, wenn auch relatives Recht; sie sind, wie Barth es in einem Gespräch ausdrückte, „als strenge Warnungen, nicht als historische Beschreibung der ewigen Zukunft zu verstehen“.¹²⁸ Die Überwindung und der Ausschluss der Möglichkeit der Verwerfung und der ihr inhärenten Bedrohung für den Menschen ist nur im Christusgeschehen gegeben und nur im nachvollziehenden Glauben an dieses erkennbar; von diesem abstrahiert bliebe es eine rein formale Behauptung.¹²⁹ Dass Barth die von Berkouwer zur Zeichnung seiner Theologie gewählte, nicht explizit christologische Formel *vom Triumph der Gnade* durch den der Theologie der beiden Blumhardts entnommenen Satz „Jesus ist Sieger“ (andernorts: „Der Triumph Jesu“¹³⁰) ersetzt haben wollte,¹³¹ ohne aber Berkouwers universalistische Lesart seines Denkens grundsätzlich zurückzuweisen,¹³² bestätigt diesen Befund. Ganz in diesem Sinne ist schliesslich Barths Diktum zu lesen, nicht

125 Vgl. KD IV/1, S. 84: Gott „liebte die Menschenwelt; er mußte aber nicht fortfahren, auch die sündige Menschenwelt zu lieben. Wir können nur eben feststellen, daß er es *getan* hat und daß diese seine Entscheidung und Tat rein faktisch alle jene Fragen: ob er es nicht auch anders hätte halten können? hinfällig macht.“

126 Insofern denkt Barth, wie Zeindler schreibt, die göttliche Freiheit „konsequent als frei vollzogene Selbstbindung [...]: Gott ist darin frei, dass er liebt, und gerade nur in seiner liebenden Selbstbindung ist er frei“ (Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 321).

127 Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, S. 37, formuliert diesbezüglich scheinbar paradox, aber scharfsichtig: „Gott könnte den Menschen preisgeben; es ist dies seine Möglichkeit und als solche heilig und gut, heilig und gut auch und gerade als bloße, als leer gelassene Möglichkeit.“

128 Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 260. – In Weiterführung einer prägnanten Formulierung Walter Krecks liesse sich formulieren, den Menschen könne zwar das Gericht selbst nicht mehr treffen, wohl aber noch der „Schatten des Gerichts“ in der Form ernster Drohung (Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 218).

129 Barth hatte ja, wie oben (in Kap. 5.2.1) zitiert, die Behauptung einer letzten Ausweitung des Kreises der Erwählten als Satz abgewiesen, der nicht Teil der „Christusbotschaft“ sei, sondern eine „formale Folgerung [...] ohne sachlichen Gehalt“ (KD II/2, S. 462).

130 So in Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 190.

131 Vgl. KD IV/3, S. 198–206; bes. S. 198: „Darum ist ‚Jesus ist Sieger!‘ in unserem Zusammenhang besser als: ‚Der Triumph der Gnade.‘“ Es handle sich „nicht um ein Christus-Prinzip, es handelt sich um den in der heiligen Schrift bezeugten Jesus Christus selber!“ (a.a.O., S. 199). – Zu Barths Auseinandersetzung mit Berkouwer vgl. ausserdem unten Kap. 5.3.1.

132 Vgl. dazu KD IV/3, S. 198–206. Auf diese wichtige Tatsache weist Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 30, hin: „Furthermore, in Barth’s rejection of Berkouwer’s analysis of his work, no limitation on the extent of salvation is ever made.“

„an die Allversöhnung“ (als Prinzip), wohl aber an „den Allversöhnung“ Christus zu glauben.¹³³ „[N]ot even election can take priority over Jesus Christ“, stellt Greggs treffend fest.¹³⁴

Das Zeugnis der Erwählung (und, davon abgeleitet, auch jenes der Versöhnung) basiert also nicht etwa auf der Unmöglichkeit der Verwerfung, sondern ausschliesslich auf ihrem faktischen Ausgeschlossenheit durch die freie Tat Gottes in Christus. Auf dieser aposteriorisch-christologischen Basis ist es nach Barth nicht nur angemessen, sondern unverzichtbar, nichtchristliche Menschen bereits als Erwählte zu betrachten und ihnen diese Erwählung individuell zu bezeugen. So gelesen diente Barths Abweisung der Allversöhnungslehre nicht der inhaltlichen Zurücknahme der universalistischen Grundaussage, sondern der Sicherung des christologischen und ungeschuldeten, d. h. geschenkten Charakters des universalen Heils.¹³⁵ Sie richtet sich nicht gegen dessen Universalität, sondern gegen den Uni-

133 Vgl. Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 189: „Werden alle Menschen gerettet (Allversöhnung)?“ So kann man [...] nicht fragen. Wir können uns doch nicht neben das Heil in Christus stellen, von dem die Schrift sagt: „Gott vesöhnte in Christus die Welt mit sich selber“ [II Kor 5,19], und dann gucken und fragen: Werden alle Menschen gerettet? [...] Laßt uns doch das gesagt sein, wir sollen verkündigen: Christus ist der Retter der Welt! Damit haben wir alle Hände voll zu tun. Damit ist uns eine gewaltige Zukunftsschau gegeben. [...] Ich bin gut befreundet gewesen mit Inspektor Imberg in Gümlingen. Der war so ein Prediger der Allversöhnung. Ich habe ihm einmal gesagt: „Ich glaube nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöhnung.““

134 Greggs, „*Jesus is Victor*“, S. 204; vgl. auch a.a.O., S. 205: „The *Gnadenwahl* must be understood through the person of Christ, not the person through the *Gnadenwahl*“, sowie a.a.O., S. 206: „Barth rejects universalism because ‚universalism‘ itself can never be the victor: this victory is Jesus Christ’s.“

135 Zeindler, Greggs und Rosenau drückten denselben Befund in jeweils unterschiedlicher Terminologie aus. Vgl. Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 327: „Als der Auferstandene ist Jesus Christus schon jetzt der Sieger, derjenige, in dem Gott sich unwiderruflich aller erbarmt hat. Dass er in seiner Parusie als *dieser* begegnet wird, steht nicht in Frage. Wenn er aber kommt – und das ist die Pointe der Barth’schen Differenzierung –, dann widerfährt den Menschen gnädiges Gericht und Verwandlung nicht als Prinzip, auch nicht als ein Vorgang, auf den sie in irgend einer Weise Anspruch zu erheben hätten, sondern beides widerfährt ihnen als *Gabe* des Gottes, der sich als der in Freiheit Liebende an sie gebunden hat, als ungeschuldetes *Wunder* der Gnade. Dass auch die letzte Vollendung Geschenk des freien Gottes, ganz diesem zu verdanken sei, dürfte der Grund für die deutlich artikulierte Zurückhaltung Barths bezüglich der Lehre von der Allversöhnung sein.“ Ähnlich Greggs, „*Jesus is Victor*“, S. 210: „That Barth rejects *apokatastasis* is not because of a limitation of his hope for humanity or his belief in the all-encompassing nature of election and the objective nature of salvation. It is rather a rejection of a principle.“ Rosenau stellt schliesslich in Barths Abweisung der Allversöhnungslehre eine „unausdrücklich vollzogene Kategorienverschiebung“ fest, und zwar „die Verschiebung oder Ineinandermengung von Qualität im Sinne der Sachhaltigkeit oder des Begriffsinhaltes der Allversöhnungsvorstellung und der Quantität im Sinne des Begriffsumfangs [...] einerseits und ihrer Modalität andererseits. Barth bestreitet nicht und

versalismus dessen, was Barth als klassisches Allversöhnungsdenken wahrnahm,¹³⁶ gegen die Vorstellung, die Gnade „müßte“ am Ende „Alle und Jede umfassen und erreichen“, wie Barth 1947 formulierte.¹³⁷ „Man soll auch in Gedanken und Sätzen theologisch einleuchtendster Konsequenz nicht an sich reißen wollen, was nur als freie Gabe geschenkt und empfangen werden kann“, wird er später, in KD IV/3, schreiben.¹³⁸

In der Erwählungslehre fokussiert die Kritik des Allversöhnungsdenkens, wie beschrieben, ganz auf diese Abweisung eines von Christus abstrahierenden und sich auf angebliche Denknotwendigkeiten stützenden Universalismus. Dieses Argument bleibt in späteren Barth-Texten die Hauptlinie der Kritik,¹³⁹ wird dort jedoch, was hier bereits vorweggenommen sei, von anderen, dieser Hauptlinie gewissermassen parallelen Gedanken begleitet. Den theologischen Hintergrund von Barths Apokatastasiskritik wird in späteren Texten die (in Erwählungslehre erst am Rande präsente) Überzeugung bilden, dass man die Universalität des Heils nicht abstrakt behaupten, sondern nur in der Form eines heilsgeschichtlichen Dramas

kann nicht bestreiten, daß gemäß dem Duktus seiner Erwählungslehre alle versöhnt werden (Qualität der Allversöhnung als Versöhnung; Quantität der Allversöhnung als Allversöhnung), aber er bestreitet, daß dies mit Notwendigkeit so geschehen muß (Modalität der Allversöhnung). Doch die Bestreitung einer bestimmten Modalität dieser Vorstellung muß nicht ineins die Bestreitung der Sachhaltigkeit dieser Vorstellung nach sich ziehen“ (Rosenau, *Allversöhnung*, S. 194).

136 Vgl. zu dieser terminologischen Unterscheidung zwischen Universalität und Universalismus bereits Rochusch, *Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der „Kirchlichen Dogmatik“*, S. 297.

137 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 8.

138 KD IV/3, S. 550.

139 So etwa noch in Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 299 f.: „Wenn Sie einige meiner Bücher gelesen haben, werden Sie gemerkt haben, daß ich niemals eine Allversöhnung gelehrt habe. Und das kann man auch nicht tun. Unter Allversöhnung verstehe ich, was Origenes den Leuten erzählt hat: daß am Ende alles gut sein wird, alle gerettet werden, daß sogar der Teufel heimkehrt. Das ist zu einfach, und wir dürfen so etwas nicht sagen, weil Versöhnung ein Akt und eine Entscheidung der freien Gnade Gottes ist. Und wenn wir verkünden: ‚Wir sind alle gerettet; wir werden alle auf eine angenehme Weise enden!‘, dann schieben wir Gottes Freiheit, dies [!] zu tun, beiseite. Wir können nur glauben, wir können nur hoffen, wir können nur darum beten, daß nicht nur wir, sondern auch Andere gerettet werden mögen, und zwar alle Anderen. Und nun würde ich sagen: es ist nötig, daß wir so denken. Wir können es nicht vermeiden, wenn wir Jesus Christus und sein Werk verstehen, danach auszuschauen, ja, nach Allversöhnung auszuschauen. Nicht sie zu verkünden, aber danach auszuschauen und mit jedem Menschen umzugehen im Lichte der Tatsache, daß Christus für ihn gestorben ist!“ – Die Verschiebung der hier vollzogenen Abweisung des klassischen Allversöhnungsdenken im Vergleich zu jener der Göttinger Dogmatikvorlesung ist in diesem letzten Satz besonders deutlich zu erkennen: Dort wurde es noch explizit vermieden, „mit den Lutheranern zu sagen, Christus sei für alle Menschen gestorben“ (Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3, S. 122; wie oben in Kap. 5.1.2 zitiert).

erzählen könne.¹⁴⁰ Der Ausgang dieses Dramas ist, wie auch der späte Barth deutlich macht, keineswegs offen: Jesus wird der Sieger sein.¹⁴¹ Da es aber noch in Gang ist, kann sein *Ende* zwar schon antizipiert, aber noch nicht erzählt werden.¹⁴² Barth schreibt an einer Stelle der Versöhnungslehre, er habe die „Geschichte der Prophetie Jesu Christi als des in der Finsternis siegreich leuchtenden Lichtes [...] wohl in ihrem überlegenen Anheben und in deren Fortgang als Geschichte seines siegreichen Kampfes beschreiben, als solche aber nicht zu Ende erzählen können. Sie ist eben noch nicht zu Ende!“¹⁴³ Diese Unabgeschlossenheit des Dramas des Bundes, dessen letztes Wort gleichwohl bereits „geschrieben“ ist, wie Julianne Schüz treffend formuliert,¹⁴⁴ verhindert, obwohl Barth diese Konklusion nicht selbst explizit macht, ein direktes, affirmatives Lehren oder Predigen der Apokatastasis. Eine solche Predigt würde – ob erzählend oder konstatierend – vorwegnehmen, was sich erst noch ereignen muss.

140 Vgl. dazu Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 250 – 255; Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 289 – 299; Pietz, *Das Drama des Bundes*. – Immerhin formuliert Barth aber bereits in KD II/2, S. 152 f., im Rahmen des Versuchs einer von problematischen Seiten gereinigten Reformulierung des Supralapsarismus, die „Überwindung des Bösen“ könne für den Menschen „nicht jene Selbstverständlichkeit haben, die sie für Gott hat. Sie muß für ihn Ereignis, der Inhalt einer *Geschichte* werden; die Geschichte einer Not und ihrer Beseitigung, die Geschichte eines Todes und einer Auferstehung, die Geschichte eines Gerichtes und eines Freispruchs, die Geschichte einer Niederlage und eines Sieges. Was in Gott selbst der einfache, der unmittelbare, keinen Augenblick und in keiner Hinsicht in Frage stehende Triumph des Lichtes über die Finsternis ist, das muß im geschöpflichen Raum und also für den Menschen [...] die Gestalt dieser Geschichte haben, das mußte in der Zeit auf jenem Wege *Ereignis* werden.“ Vgl. analog dazu a.a.O., S. 192: „Der ewige Wille Gottes ist, weil er mit der Erwählung Jesu Christi identisch ist, eine göttliche *Handlung* in Gestalt einer zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden *Geschichte, Begegnung* und *Entscheidung*.“ Die dramatische Denkform, die in KD IV durchgehend Anwendung finden wird (vgl. dazu unten Kap. 5.3.1), lässt sich als umfassende Entfaltung und Auslegung dieser Sätze aus KD II/2 begreifen.

141 Vgl. KD IV/3, S. 192: „Eine Geschichte geschieht da, ein Drama spielt sich da ab; ein Kampf wird da durch- und ausgefochten. Kann über den Ausgang der Aktion von ihrem Eingang her kein Zweifel sein, so doch auch darüber nicht, daß sie *Aktion* und als solche im Gange ist und als solche nur *erzählend* beschrieben werden kann.“ Barth wiederholt jedoch sogleich (ebd.): „Jesus ist Sieger“ ist das *erste* und das *letzte*, eben damit aber auch das *entscheidende* Wort, das dazu zu sagen ist.“ Vgl. auch die extensiven Ausführungen zur „*Siegesgewißheit*“ der Christinnen und Christen in Bezug auf Christus, den „*Endsieger*“ a.a.O., S. 302 – 316 (Zitate: a.a.O., S. 303). Schon KD IV/1, S. 159, konstatiert schlicht, dass Jesus Sieger sei, sei „das christliche Axiom.“

142 Auch Schüz hält fest: „Am Ende steht der Sieg Christi, mit dem die Christen zwar fest rechnen können, der aber noch nicht erzählt werden kann, da die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist“ (Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 252).

143 KD IV/3, S. 378.

144 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 251.

Die dramatische Denkbewegung, die Barth in KD IV anwenden wird, rückt die Frage nach der menschlichen *Antwort* auf das Versöhnungshandeln Gottes weit stärker in den Fokus, als das bei einer schlichten Konstatierung eschatologischer Heilsuniversalität möglich gewesen wäre. Der Kampf der Prophetie Jesu Christi ist diesseits des Eschatons auch ein Kampf um den menschlichen *Glauben*. Insofern kommt, wieder mit Schüz formuliert, jedes menschliche Glaubensereignis einem „Etappensieg Christi auf dem Weg der Durchsetzung seiner Versöhnungsgeschichte“ gleich.¹⁴⁵ Eben dies aber würde durch eine vorschnell konstatierende Predigt der Allversöhnung verundeutlicht. Aus diesem dogmatischen Grund wird der späte Barth Wert darauf legen, dass auch eine *christologisch* begründete Allversöhnungslehre problematische Konsequenzen entfalten könnte, indem sie nämlich in der Gefahr stünde, dem Ruf zu einem Leben im Glauben seinen auch unter universalistischen Vorzeichen bleibenden Ernst zu nehmen. So hätte Barth etwa in der Theologie Richard Imbergs, wie bereits zitiert, den „direkten Aufruf zum Glauben“, zur „Entscheidung“ und zur „christlichen Verantwortlichkeit“, der mit dem Zeugnis des Heils an nichtchristliche Menschen einhergehen müsse, „gerne lauter und bestimmter vernommen“.¹⁴⁶ Andernorts benannte er das Risiko, dass die Lehre der Allversöhnung auf einen „unangebracht heiteren Indifferentismus“ oder gar einen „Antinomismus“ herauslaufen könnte.¹⁴⁷ Diese Formulierungen sind als Warnung davor zu lesen, aus der christologisch-inklusiven Theologie der Welt eine Erklärung der Irrelevanz jeder menschlichen Antwort auf das Heil abzuleiten. Eine solche Konsequenz entspräche keinesfalls Barths Intention; indirekt und sekundär sollte die stete Abweisung der Allversöhnungslehre auch vor ihr warnen.¹⁴⁸

145 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 251; vgl. dazu auch Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 309: „Der Kampfplatz der prophetischen Geschichte Jesu Christi reicht also bis tief in den Menschen hinein.“

146 Zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. XI. (oben ausführlich zitiert in Kap. 5.2.2).

147 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 39. – Barth betonte jedoch an gleicher Stelle, die Gefahr eines „ewig skeptisch-kritischen, immer wieder bedenklich fragenden, weil im Grunde immer noch gesetzlichen und darum in der Hauptsache grämlich düsteren Theologen“ für „vorläufig immer noch drohender“ zu halten als die hier im Haupttext erwähnte und fügte hinzu: „Das ist sicher, daß es kein theologisches Recht gibt, der in Jesus Christus erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes unsererseits irgendwelche Grenzen zu setzen. Unsere theologische Pflicht ist, sie als immer noch größer zu sehen und zu verstehen, als wir es zuvor getan hatten“ (ebd.).

148 Neben den hier genannten Punkten kann gegen das Allversöhnungsdenken vorgebracht werden, dass es – als Wiederbringung aller *Dinge* – bei einer problematischen Affirmation alles je Gewesenen ende. Das aber würde, wie Etzelmüller gezeigt hat, zu einer Vergleichsgültigung des konkret gelebten Lebens führen (vgl. Etzelmüller, „...zu richten die Lebendigen und die Toten“, S.316f.). Dieser Gedanke ist in Barths Abweisung des Allversöhnungsdenken noch kaum explizit präsent. Der Sache nach finden sich aber bereits in KD II/1, also vor der Erwählungslehre, eschatologische Überlegungen, die eine solche universale Affirmation des Gewesenen abweisen sollten.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Spannung zwischen der im Zeugnisauftrag der Kirche faktisch vorausgesetzten Heilsuniversalität und der Abweisung der Allversöhnungslehre sowohl in der Erwählungslehre wie auch beim späten Barth nicht versehentlich, sondern bewusst durchgehalten wird. Die Universalität des Heils, die das bedingungslose Zeugnis der Kirche an jeden Menschen bereits antizipiert, wird erst dann Ereignis, wenn das Drama des Bundes beendet und Christus unbestritten er und endgültiger Sieger ist. Dieses Ereignis sollte die Theologie nicht lehrend oder predigend vorwegnehmen – dass die Welt aber auf ebendieses Ereignis zugeht, darauf kann und soll sie mit Gewissheit *hoffen*.

5.2.4 Zum Hoffnungsbegriff von Barths Eschatologie

Bis zu diesem Punkt ist diese Untersuchung der oben beschriebenen dritten Rezeptionslinie gefolgt, die Barths Abweisung des Allversöhnungsdenkens mit seiner Affirmation der Heilsuniversalität zusammenzudenken suchte. Der letzte Satz des vorigen Abschnitts berührt jedoch eine Redeweise Barths, die abschliessend als eine jener missverständlichen, spannungsvollen Formulierungen benannt werden soll, die von der zweiten jener drei Deutungsarten moniert worden waren. Die auch bei Barth vorfindliche Restriktion der eschatologischen Sprache auf den Modus der *Hoffnung* – man könne nicht mit der Apokatastasis „rechnen“, aber es sei unbedingt geboten, „eben darauf [...] zu *hoffen*, darum zu *beten*“¹⁴⁹ – kann nämlich höchst

Barth beschrieb hier, in Gottes Gericht werde „alles Gewesene als solches vor ihm sein, was es sein muss, angenommen oder verworfen, freigesprochen oder verdammt, zum ewigen Tod bestimmt.“ Im diesem eschatologischen Zurechtbringen werde es „sowohl ewiges Leben wie ewigen Tod des Gewesenen geben“ (KD II/1, S. 710). Von diesen Ausführungen her wäre im Rahmen des Barthschen Denkens eine Kritik des Apokatastasis-Denkens im von Etzelmüller bezeichneten Sinne zu entwickeln. Hingegen würden sie überstrapaziert, bezöge man sie auf unterschiedliche Menschengruppen und nähme die Rede vom „ewigen Tod“ als eindeutigen Beleg dafür, dass es in Barths Denken nicht garantiert sei, „daß die Geschichte nicht doch einen doppelten Ausgang nehmen wird“ (so verfährt Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 197f., Zitat S. 197).

¹⁴⁹ So KD IV/3, S. 550. Barth formulierte hier im Hinblick darauf, dass „des Menschen Verdammung doch nicht ausgesprochen, der kranke Mensch, auch der kranke Christ doch nicht sterben, nicht verloren gehen [...] möchte“, ungewohnt zurückhaltend: „es könnte sich, wenn dem so sein sollte, wahrhaftig erst recht nur um das Unerwartete der Gnade und ihrer Offenbarung handeln, mit dem man gewiß *nicht* rechnen, auf das man nur eben als auf ein nicht-verdientes, unbegreifliches Überströmen der Bedeutung, Auswirkung und Tragweite der Wirklichkeit Gottes und des Menschen in Jesus Christus *hoffen* kann“ (ebd.). Gott sei dem Menschen – übrigens auch der Christin bzw. dem Christen – keine „Errettung schuldig“, wie Barth hier wiederum bemerkte. Daher sei es falsch, die „Kassierung jener Drohung zu postulieren und in diesem Sinn eine ‚Apokatastasis‘ oder ‚Allversöhnung‘ als das Ziel und Ende aller Dinge in Aussicht zu nehmen und zu behaupten. Es gibt in

unterschiedlich gelesen werden. Konkret lässt sich die Hoffnungssemantik im Sinne einer blossen, der noch ausstehenden Erfüllung gegenüber programmatisch unwissend bleibenden Hoffnung verstehen.¹⁵⁰ Hoffen erscheint dann als defizientes Wissen, dem ein Bekenntnis zur Unsicherheit des Ausgesagten inhärent ist. Alltagssprachlich wird das Wort „hoffen“ in aller Regel so verwendet: Man erhofft das, worum man nicht weiß, was man sich aber wünscht. So verstanden richten sich Hoffnungen nicht auf Wirklichkeiten, sondern auf Möglichkeiten. Eine lediglich in diesem Sinne erhoffte Universalität des eschatologischen Heils aber ginge nicht mit der von Barth durchgängig vorausgesetzten Unbedingtheit des Zeugnisses an jeden Menschen zusammen: Wie sollte jemandem die Erwählung zum Heil unbedingt zugesagt werden, wenn man sie selber nur bedingt und im Modus unsicheren Hoffens bekennt? Müsste sich diese letzte Unsicherheit nicht im Akt des Zeugnisses manifestieren?¹⁵¹ In der Barth nicht universalistisch lesenden Rezeption wird der von ihm verwendete Hoffnungsbummel, wie oben angedeutet, genau so interpretiert. Man stellt dann schlicht fest: Barth „hoped for universal salvation, but refused to declare it“.¹⁵² Der Rückzug in die Rede im Modus der Hoffnung spiegelt in dieser

dieser Sache nichts; auch unter Berufung auf das Kreuz und die Auferstehung Christi gar nichts zu postulieren!“ Gleichzeitig gelte es aber, sich für eben diese letzte Errettung aller Menschen „offen zu halten“ (ebd.).

150 Von diesem Begriffsgebrauch her reformuliert und kritisiert David Bentley Hart die Position Hans Urs von Balthasars: „Christians may be allowed to dare to hope for the salvation of all. In fact, I have very small patience for this kind of ‚hopeful universalism‘, as it is often called. As far as I am concerned, anyone who hopes for the universal reconciliation of creatures with God must already believe that this would be the best possible ending to the Christian story; and such a person has then no excuse for imagining that God could bring any but the best possible ending to pass without thereby being in some sense a failed creator“ (Bentley Hart, *That All Shall Be Saved*, S. 66).

151 Auch Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, S. 620, wirbt für eine Abkehr von der „Schwebelage des ‚dritten Weges‘ mit seinem ‚Hoffnung – ja, Lehre – nein‘“ (vgl. auch a.a.O., S. 580); ebenso Rosenau, *Allversöhnung*, S. 417f.: „Das Unbefriedigende einer solchen Argumentation zugunsten eines ‚dritten Weges‘ liegt [...] im Mangel an theoretischer Verbindlichkeit (nicht nur) der so hergeleiteten eschatologischen Aussagen sowie der daraus resultierenden theoretischen Ungewissheit.“ Vgl. schließlich Crisp, *T.F. Torrance on Theosis and Universal Salvation*, S. 25, der schlicht konstatiert: „despite its name, hopeful universalism is not in fact a species of universalism. For to hope for the reconciliation of all humanity based on the gracious work of God in Christ is not the same as asserting that all humanity will be saved.“

152 Koonz, *The Old Question of Barth’s Universalism*, S. 43; ähnlich z. B. Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 279: „[B]ecause Barth holds that Jesus Christ actually (and not just potentially) died for all, and that all are elect in him, it is to be expected that salvation will not necessarily be limited to those who have espoused Christianity as an interrelated set of beliefs and practices. However, neither the extent of such cases of salvation nor the manner by which they may be effected is thought to be a matter upon which the gospel gives Christians licence to speculate, let alone to depart from their divinely given mission of proclamation. What it does give licence to is humility, openness, and hope.“

Lesart eine letzte Abneigung Barths gegen ein rückhaltloses Bekenntnis zur Universalität des Heils.¹⁵³ Dieser Deutung steht die Einschätzung früherer Rezipienten wie Kraus, Buess oder von Balthasar entgegen, die den Hoffnungsbegriff ganz analog verstanden, eine strikt im Modus der Hoffnung bleibende Eschatologie aber gerade als (ihres Erachtens wünschenswerte) *Alternative* zu Barths Erwählungslehre anführten.¹⁵⁴ Sie zeigten dadurch ex negativo, dass Barths Behauptung universalen Heils ihrer Ansicht nach über die so verstandene Semantik der Hoffnung hinausgeht.

Barth selbst hat den Begriff der Hoffnung anders verstanden und zwischen begründeter eschatologischer Hoffnung und unbedingter Heilsusage keinen Widerspruch wahrgenommen. Dem Glauben an die Vorsehung Gottes konnte er den

Für ein frühes Beispiel dieser Lesart vgl. ferner Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 199: „Daß Barth sie [die „Rettung aller Menschen“, M.P.] erhofft, ist sicher. Daß er fest mir ihr rechne, hat es manchmal den Anschein. Dieser Schein aber, der trügt, hat die Kritiker irregeführt. [...] Wollte man mit der Errettung aller rechnen, als wäre sie fraglos garantiert, so hieße das: Ob einer sie in diesem Leben annimmt oder nicht, hat nichts zu bedeuten. Auch wer es verneint, ja es verhöhnt, könnte sich des Heils nicht erwehren.“ Auch Schlichting gesteht zu (ebd.): „Manche Sätze Barths klingen, als wäre es so gemeint“, betont aber gegen diese Lesart (a.a.O., S. 200): „Das Heil ist unbeirrbar angeboten, keineswegs aber unenstrinbar verhängt. Es muß ergriffen werden.“

153 Vgl. McDowell, *Hope in Barth's Eschatology* S. 48: „Barth refuses to speculate as to the exact form of the future [...]. If he maintains a *hope* that the circle of election and calling will be finally and comprehensively enlarged, it is because he believes in the superabundant divine love and grace expressed in Christ“; a.a.O., S. 220: „Barth strongly emphasises that we should cautiously but yet distinctly hope and pray for the universal scope of the actual redemption in the Future. [...] When this eschatological nescience is taken seriously [...], the singers of a Barthian *apokatastasis* lose their voice. [...] The threat of damnation *may* finally be withdrawn“. Vgl. ferner Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 134: „The pattern of grace [...] leaves every reason to hope that no one will finally be excluded, because the truth of salvation in Jesus Christ is such that there is always more grace in God than there is sin in us“.

154 Vgl. z.B. Kraus, *Vorherbestimmung*, S. 363: „Der Gedanke an die Gerechtigkeit und Freiheit Gottes sowie an die Verantwortlichkeit der Menschen verweist auf die – in der Schrift klar bezeugte – *Wirklichkeit des Gerichts*. Der Gedanke an die unendliche Liebe Gottes und an die Hoffnung der Menschen legt die – in der Schrift angedeutete – *Möglichkeit der Allversöhnung* nahe. Wir dürfen nicht rechnen mit der Allversöhnung, aber wir können auf sie hoffen. Solange die Geschichte nicht endgültig abgeschlossen ist, bleibt die *Hoffnung*: Die Rettung aller ist denkbar als Möglichkeit“. Ähnlich hielt bereits Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, S. 60, kritisch fest, Barths an sich „richtige theologische Erkenntnis“ rücke „in den Verdacht, besitzen zu wollen, was man nur erhoffen kann, als Sein zu verstehen, was nur als Werden wahr ist“. Vgl. schliesslich von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, S. 36 f., wo Barth dafür kritisiert wird, die universale Hoffnung in „systembildenden Thesen“ vorzutragen; man werde „von einer so systematischen Aussage Abstand nehmen und sich auf jene christliche Hoffnung beschränken, die keine Bemängelung eines verdeckten Wissens ist, sondern sich wesentlich mit dem [...] Gebet um die von Gott gewollte Rettung aller zufriedengibt“.

Charakter einer „gewissen Hoffnung“ zuschreiben¹⁵⁵ und die Begriffe „Verheißung“ und „Hoffnung“ andernorts geradezu synonym verwenden.¹⁵⁶ Am Anfang einer Predigt Barths über Ps 39,8 aus dem Jahr 1956, also aus der Entstehungszeit des dritten Teilbandes der Versöhnungslehre, findet sich die folgende Definition, die auch die im letzten Abschnitt aus diesem Band zitierte Hoffnung auf die Apokatastasis in ein neues Licht rückt:

Hoffen – das ist ja eine Freudigkeit, eine Zuversicht im Blick auf ein verborgenes Gutes, das schon für uns da ist, nur daß wir es noch nicht sehen, das aber ganz gewiß einmal sichtbar werden wird, um dann unser zu sein. Hoffen heißt: leben in dieser Zuversicht und in dieser Freudigkeit.¹⁵⁷

Dieser Begriffsgebrauch macht deutlich, dass für Barth zwischen Hoffnung und Gewissheit kein Widerspruch besteht. Was predigtsprachlich gilt, gilt in dieser Frage auch dogmatisch: Glaube sei in der Zeit der Gemeinde, so heißt es in KD IV/1, „wesentlich mit der Hoffnung, d. h. aber mit der Zuversicht auf das Schauen der jetzt geglaubten Realität verbunden“.¹⁵⁸ Hoffnung und Zuversicht sind hier keine Gegenbegriffe, sondern rücken eng zusammen. Für Barth ist Hoffen also nie *blosses Hoffen*, sondern stets der eschatologische Modus gewissen Vertrauens. Bereits die Eschatologie der Göttinger Dogmatik hatte in diesem Sinne festgehalten, Hoffnung sei „nicht der Ort minderer, sondern größerer Gewißheit“.¹⁵⁹ In der christlichen Hoffnung gibt es, wie noch der letzte Paragraph von KD IV/3 ausführlich darlegt, keine Ambivalenz.¹⁶⁰ Die Vorstellung, Hoffnung sei ein Erkenntnismodus defizitärer Gewissheit, ist in diesen Paragraphen vollständig abwesend: Christliche Hoffnung ist eine „in Jesus Christus als ihrem Ursprung, Gegenstand und Inhalt be-

155 So in KD III/3, S. 282.

156 So Barth, *Credo*, S. 139: „Wenn es eine [...] Gemeinde gibt, in der dem Menschen die Vergebung der Sünden um Christi Willen verkündigt wird [...], dann heißt das: mitten in der menschlichen Geschichte und Gesellschaft [...] ist hier mit der ganzen Kraft göttlicher Wahrheit eine *Verheißung*, eine *Hoffnung* aufgerichtet.“ Vgl. ferner KD IV/1, S. 116f.

157 Barth, *Predigten 1954–1967*, S. 48.

158 KD IV/1, S. 365.

159 So Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3, S. 411, im § 35 („Die Hoffnung“). Barth fuhr damals mit der Feststellung fort, Hoffnung sei „nicht eine letzte Auskunft, sondern ein prinzipieller Anfang. Was man in der Hoffnung hat und ist, das hat und ist man nicht weniger, als wenn man es gegenwärtig wäre und hätte, sondern erst und nur gerade in der Hoffnung hat man es wirklich“ (ebd.). – Auf die hier im Haupttext zitierte Stelle der Göttinger Dogmatik weist Michael Trowitzsch hin (Trowitzsch, *Karl Barth heute*, S. 521).

160 Vgl. etwa KD IV/3, S. 1044: „Die christliche Hoffnung ist als in Gott, nämlich in dem in Jesus Christus handelnden Gott begründete und auf ihn gerichtete ungebrochen und eindeutig positive Zukunftserwartung“; vgl. insgesamt a.a.O., S. 1040–1044.

gründete Klarheit und Gewißheit“ bezüglich der „Erwartung des ewigen Lebens im ewigen Lichte“,¹⁶¹ nicht weniger.

In dieser gar nicht selbstverständlichen semantischen Grundentscheidung sind Barth auch Teile der ihn universalistisch lesenden Rezeption gefolgt. Erst aufgrund dieser spezifischen, wenig geläufigen Verwendung des Hoffnungsbumsgriffs kann Zeindler formulieren: „Die Vollendung der Offenbarung Christi haben die Christen [...] erst im Modus der Hoffnung, dies aber nicht, weil die Vollendung etwa noch zweifelhaft, ihr Eintreffen noch fraglich wäre, sondern allein deshalb, weil diese Offenbarung „ihrer Vollendung [...]“ erst entgegengeht“.¹⁶² Hier zielt die Hoffnungssemantik nicht mehr auf die Einführung einer letzten erkenntnistheoretischen Reserve, sondern drückt allein den eschatologischen, hier und jetzt noch nicht sichtbaren Charakter der Universalität des Heils aus. Im Modus der Hoffnung – und nur so – wird das Ende des christologischen Dramas, das sich noch nicht ereignet hat, in legitimer Weise antizipiert. Zwar stellt das Auslegungsproblem, das hier deutlich wird, durchaus die Frage, ob Barth die Alternative von *Hoffen* vs. *Rechnen mit* nicht besser vermieden und an deren Stelle beispielsweise direkt vom Unterschied zwischen *Glauben* und *Schauen* gesprochen hätte: Die Universalität des Heils, deren Wirklichkeit wir heute erst im Glauben bekennen können, wird erst dann, im Eschaton, offen anschaulich sein. Festzuhalten bleibt jedoch, dass er sich für die Verwendung eines Hoffnungsbumsgriffs entschieden hat, der die Unbedingtheit des Zeugnisses an jeden Menschen nicht schmäleren sollte.

5.2.5 Abschliessendes zu Barths Erwählungslehre

Nun wieder mit Blick auf Barths Erwählungslehre lässt sich zusammenfassend festhalten, dass diese einerseits, wie alle Prädestinationslehren, die Freiheit Gottes gegenüber dem Menschen sichern möchte. In diesem Kontext diente die Abweisung des Allversöhnungsdenkens der Sicherung des christologischen-unableitbaren Charakters des Heils als Geschenk. Im Unterschied zum traditionellen, insbeson-

161 KD IV/3, S. 1079.

162 Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 314, mit Bezug auf KD IV/3, S. 1036. – Zeindler fährt fort, auch in der Rede von der Hoffnung lasse Barth „keine Zweifel offen, dass die in Christus geschehene Versöhnung einstmals nicht nur für alle Menschen sichtbar werden wird, sondern dass einstmals alle Menschen nicht anders als in sie einstimmen können werden“ (Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 314f.), und fragt zuletzt rhetorisch (a.a.O., S. 328): „Geht es [...] auch Barth darum, Gott im Blick auf die eschatologische Vollendung nochmals eine letzte Freiheit, doch nicht alle zu erlösen, einzuräumen? Nach allem, was bisher gesagt wurde, müsste man jeder Interpretation misstrauen, die zu diesem Schluss gelangt.“

dere calvinischen Prädestinationsdenken – und zu jenem der Göttinger Dogmatik¹⁶³ – zielte Barths Erwählungslehre aber darüber hinaus auf die Begründung des Zeugnisses des Heils an jene Menschen, die nicht im Glauben leben und so ihre Erwählung nicht subjektiv realisieren. Die Erwählung dieser Menschen wird durch ihr Nicht-Erkanntsein keineswegs aufgehoben; vielmehr hat die Kirche jedem Menschen, und zwar *gerade* der Nichtchristin als primärer Adressatin des Zeugnisses,¹⁶⁴ ihre Erwählung zu bezeugen und sie zum Glauben an Christus aufzurufen. Das Zeugnis der Gnade gilt universal – es wäre, wie Barth 1947 formulieren konnte, sogar noch in der Hölle selbst geboten.¹⁶⁵ Die universalistische Sprengkraft dieses Ansatzes wurde von der frühen Forschung, wie beschrieben, oft klar erkannt – und in aller Regel zurückgewiesen. Wo Barths Position in der Frage des Heils nichtchristlicher Menschen hingegen unter Verweis auf seine Apokatastasis-Kritik – etwa im Sinne eines „reverent agnosticism“ – als programmatisch unentschieden beschrieben wird, wird die Pointe der Erwählungslehre zurückgenommen, „and the election becomes no news rather than good news“ (Greggs).¹⁶⁶

So stellte Barths Erwählungslehre insgesamt das erste Dokument in seiner Entwicklung dar, in dem die zentralen anthropologischen Konsequenzen, aber auch wesentliche inhärente Spannungsfelder der christologisch-inklusiven Theologie der Welt erkennbar waren. Was in den Gelegenheitsschriften der Säkularismusdebatte ohne dogmatische Begründung vorausgesetzt wurde, erhielt nun ein festes christologisches Fundament: die Unwirksamkeitserklärung des menschlichen Unglaubens und der Auftrag an die Kirche, jedem Menschen seine Inklusion ins Heil zu bezeugen. Der schon damals postulierte „Unglaube an die Gottlosigkeit“¹⁶⁷ ist von der universalistischen Erwählungslehre von KD II/2 her nicht nur ein möglicher, sondern ein zwingender Schluss. Hingegen ist der Gedanke, dass eine menschliche Entscheidung gegen Gott die göttliche Entscheidung zugunsten des Menschen aufheben könnte, von ihr her unvollziehbar. Durch diese Grundentscheidung wurde die theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen – und damit der Blick der

163 Vgl. dazu oben Kap. 51.2.

164 Zur ekklesiologischen Zentralstellung des Zeugnisses an die nichtchristliche Umwelt der Kirche vgl. oben Kap. 4.2.4.

165 Vgl. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 9 (also nur eine Seite nach der oben zitierten Abweisung der Apokatastasis pantom): „Gerade darin erweist sich die Gnade nun wirklich auch uns selbst gegenüber als übermächtig, daß wir sie unter allen Umständen – auch wenn diese innerlich und äußerlich die schlimmsten wären – loben und preisen und damit auch Anderen anzeigen müssen. [...] Gnade würde auch inmitten der Hölle noch immer Gnade sein und müßte darum auch mitten in der Hölle noch immer gelobt und gepriesen und also den anderen Höllenbewohnern angezeigt werden.“ – Ähnlich bereits KD II/2, S. 359.

166 Greggs, „*Jesus is Victor*“, S. 198.

167 Vgl. dazu oben Kap. 31.2.

Kirche auf die Welt – gegenüber den diastatisch orientierten Texten der 20er Jahre potenziell einer radikalen Veränderung unterzogen.

Es ist abschliessend zu erwähnen, dass diese welttheologische Umstellung in KD II/2 zwar durchgeführt wird, ihre weitreichenden theologischen Folgen aber oft nur angedeutet bleiben. Auch wenn schon dem neuen Blick auf den Unglauben, den Barths Erwählungslehre ermöglichte, viel theologische Sprengkraft eigen war, so lässt sich doch wiederum – wie schon im Bereich der Ekklesiologie¹⁶⁸ – beobachten, dass die theologischen Konsequenzen der Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt zunächst im Vergleich zu späteren Barth-Texten in vielerlei Hinsicht unausgeführt und die Beschreibungen nichtchristlicher Menschen und des Umgangs mit ihnen zunächst recht allgemein blieben. Immer wieder hat die theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen in KD II/2 mit dem Verweis auf die Unwirksamkeit ihres Versuchs, als Verworfene zu leben, ihr Bewenden.¹⁶⁹ Die dogmatischen Beschreibungen dieser Menschen fallen auch daher sprachlich deutlich negativer aus als in späteren Texten Barths.¹⁷⁰ Die sich aus der behaupteten Heilsuniversalität ergebende Folgefrage, was der Unglaube an die Gottlosigkeit für den Verkündigungsaufrag der Kirche an nichtchristlichen Menschen konkret bedeutete, ist durch die Erwählungslehre erst aufgeworfen, aber noch nicht umfassend beantwortet worden.

168 Vgl. oben Kap. 4.1.1.

169 Vgl. z.B. KD II/2, S. 504: Der Christ glaubt daran, „daß Jesus Christus auch für den Anderen gestorben und auferstanden ist. [...] Er wird auch ihm die Erwählung Jesu Christi als den auch sein Leben beherrschenden Anfang aller Wege und Werke Gottes bezeugen. [...] Im Lichte des Evangeliums [...] ist der Verworfene auch in der Gestalt des Anderen eine weichende, fliehende, vergehende, eine von Gott klar begrenzte Schattengestalt.“

170 Vgl. z.B. KD II/2, S. 347: Der Mensch, der Gott ablehnt, „begehrt und unternimmt es, ins Leere zu treten. In der Un-Tat dieser nichtigen Wahl des Nichtigen ist er zum vornherein widerlegt und überholt durch das, was Gott in der Erwählung Jesu Christi von Ewigkeit her über ihn beschlossen und für ihn getan hat.“ Vgl. a.a.O., S. 348: „Was der Mensch tun kann mit jener Un-Tat, das kann nur die freilich reale, freilich böse und verhängnisvolle Erinnerung und Reproduktion jenes Hinweggenommenen – es kann aber seine Un-Tat als solche in ihrer ganzen Bosheit und Folgenschwere mehr als eine *Ohnmachtstat* nicht sein. [...] An den Menschen, der das noch nicht weiß – und jeder Mensch verlernt und vergisst es immer wieder! – an den in der Finsternis seiner eigenen Un-Tat wohnenden, in seinem Irrtum immer wieder selbstgewissen, in seiner Rebellion immer wieder hoffnungsvollen, seine Flucht vor Gott immer neu aufnehmenden, in seinem Haß gegen Gott sich immer neu verbohrenden, sich selbst in seiner Gottlosigkeit ernst nehmenden, an den den Verworfenen darstellenden und insofern die göttliche Verwerfung erleidenden Menschen wendet sich das Zeugnis der Gemeinde von der Erwählung Jesu Christi.“

5.3 Barths inklusive Versöhnungslehre (KD IV) und die ihr inhärenten Spannungsfelder

Exakt darauf, auf das Thema des Verhältnisses von Kirche und Welt, legen Barths spätere dogmatische Texte einen besonderen Fokus. In ihnen, besonders in seiner Versöhnungslehre, wurden ausführliche Reflexionen darüber entwickelt, was es konkret bedeutet, jeden Menschen als von Christi Heilstat herkommend und als auf den Glauben an ihn zugehend zu betrachten und ihm von dieser Erkenntnis her neu zu begegnen. Die Logik dieser Entwicklung ist gut nachvollziehbar: Die in KD II/2 vorgenommene Universalisierung des Heils führte notwendigerweise zur detaillierten Ausarbeitung des neuen theologischen Blicks auf nichtchristliche Menschen.¹⁷¹ Zur Rekonstruktion dieses neuen Blicks wird im Folgenden, wie es schon in Kap. 4 bezüglich der Ekklesiologie geschah, primär Barths Versöhnungslehre in den Blick genommen, da sie die prägnanteren und für die Kontextualisierung im Säkularisierungsdiskurs insgesamt aussagekräftigeren Pointen in der Beschreibung nichtchristlicher Menschen enthält als die Schöpfungslehre von KD III. Die Anthropologie von KD IV wird in den folgenden drei Abschnitten in drei Perspektiven wiedergegeben: Unter Einführung einer bei Barth in dieser Form nicht vorfindlichen Gliederung werden nacheinander die perfektische, die futurische und die präsentische Dimension ihrer Beschreibung des Seins von Nichtchristinnen und Nichtchristen untersucht.

5.3.1 Die schon erfolgte Veränderung der Situation aller Menschen (perfektische Dimension)

Die Welt, in der wir leben, ist die „mit Gott schon versöhlte Welt“,¹⁷² selbst wenn sie faktisch als unversöhlte existiert. Diese Prämisse von Barths Versöhnungslehre gibt ihr durchgehend auch den Ton für die theologische Beschreibung und Bestimmung nichtchristlicher Menschen vor. Sie werden als Menschen beschrieben, deren Situation vor Gott bereits verändert, deren christologische Inklusion ins Heil

¹⁷¹ Vgl. auch Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 136, der mit Blick auf Barths Rede von virtuellen und prospektiven Christen feststellte: „Je stärker Barth die Universalität des Heilswillens und Heilswirkens postuliert [...], um so mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, eine Denkform zu finden, um die Partizipation der Nichtglaubenden an dieser allumfassenden Gnadenwirklichkeit auszusagen.“

¹⁷² KD IV/3, S. 324; vgl. auch z. B. KD IV/1, S. 812: Die Gemeinde weiss, dass die Welt „die Welt ist, die Gott in Christus mit sich selber *versöhnt* hat“; ferner a.a.O., S. 81 (wie bereits am Ende der Einleitung in Kap. 1.3.4 zitiert): „In Christus ist diese Versöhnung der Welt mit Gott *geschehen*.“

bereits vollzogen ist. Barth nutzte in KD IV sehr unterschiedliche Sprachformen und -bilder, um diese Pointe zu verdeutlichen. Dabei dominieren, wie bereits mehrfach angedeutet, die Weltbeschreibungen im *christologischen Perfekt*, also in der Zurückführung des Heils jedes Menschen auf die schon erfolgte Tat Christi. Jedes Leben ist vom bereits zurückliegenden Ereignis von Kreuz und Auferstehung Christi betroffen. „Indem Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, ist kein Mensch, der je gelebt hat und noch leben wird, der, der er und das, was er wäre, wenn Jesus Christus nicht auferstanden wäre.“¹⁷³ Sprachlich bezeichnend für diese perfektische Struktur ist der immer wiederkehrende Hinweis darauf, dass Christus „längst“ auch mit den Nichtchristen in einer Beziehung stehe,¹⁷⁴ dass er den Frieden zwischen Gott und Mensch „schon“ geschlossen habe.¹⁷⁵ Inhaltlich geht die Verwendung des christologischen Perfekts sehr oft damit einher, dass Barth explizit betont, dass das in Christus erfolgte, perfektisch beschreibbare „Ereignis“¹⁷⁶ des Heils unabhängig vom Glauben oder vom Unglauben jener Menschen in voller Geltung steht, für die es sich ereignet hat. Christus sei „schon in sich selbst für uns“, betont KD IV/1, er werde es nicht erst dann, wenn es – eine rhetorisch wie inhaltlich bezeichnend relativierende Beschreibung des christlichen Glaubenslebens – „zu irgendwelchen Nach- und Mittvollzügen“ komme.¹⁷⁷ Barth hält an dieser Stelle weiter fest, dass das

173 KD IV/3, S. 344; vgl. ebd.: Die Welt „ist nach dem in diesem Ereignis geschehenen Ausspruch ihrer Versöhnung mit Gott nicht mehr dieselbe wie zuvor“.

174 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 283.409.

175 KD IV/3, S. 817: „Der eine Jesus Christus ist ja *schon* eingetreten für Gott bei den Menschen und für die Menschen bei Gott, hat ja die Sache Gottes unter den Menschen und der Menschen Sache bei Gott *schon* zu ihrem Ziel geführt, den entscheidenden Akt der väterlichen und königlichen Vorsehung Gottes durch die Ausscheidung der menschlichen Verwirrung *schon* vollzogen, die Ordnung zwischen Gott und Mensch *schon* hergestellt, den Frieden zwischen beiden *schon* geschlossen“. – Vgl. auch a.a.O., S. 350f.: „Himmel und Erde, Engel und Menschen und alle Kreaturen *sind* in der Auferstehung Jesu Christi *schon* in das durchdringende, verändernde Licht seiner Person und seines Werkes gerückt, *sind* schon von jenem Feuer erfaßt, *sind* durch ihn selbst, durch das Anheben seines prophetischen Werkes *schon* darüber unterrichtet, wie es mit ihnen auf Grund dessen, was in ihm und durch ihn geschah, bestellt ist. Sie *sind* schon durch seine lebendige Gegenwart und Aktion in ihrer Mitte angeklagt und gerichtet, aber auch getröstet und erfreut. Sie *nehmen* und *haben* schon Anteil an der geschehenen Versöhnung, an dem erfüllten Bund: den Anteil, den er ihnen, indem er in ihrer Mitte von den Toten auferstand, geben wollte und gegeben hat.“

176 Zur engen Verschränkung von Ereignisbegriff und Heilsuniversalität vgl. exemplarisch KD IV/1, S. 244: „Es gäbe nur eine *verlorene* Welt und nur *verlorene* Menschen, wenn dieses wunderliche Gericht nicht Ereignis geworden wäre. Da es Ereignis wurde, bleibt uns nur übrig, zu erkennen und zu glauben, der ganzen Welt, allen Menschen, das zuzurufen: *Nicht verloren!*“ Eben diesen nachvollziehenden Erkenntnis-, Glaubens- und Zeugnisprozess skizziert Barths gesamte Versöhnungslehre.

177 KD IV/1, S. 252.

„dort, damals, *in Ihm*“ geschehene Heilsereignis zwar „die Frage nach unserem Gehorsam oder Ungehorsam stellt, in sich selbst aber das für uns geschehene *Heilsereignis ist und bleibt*, wie auch unsere Antwort auf seine Frage lauten möge“.¹⁷⁸ Auf die Aussage, von Christi Heilstat her existiere „*jeder Mensch*“ in einer entscheidenden „Veränderung“, folgt anderorts sogleich der Zusatz: „Man merke: Sie [diese Veränderung, M.P.] ist *nicht* abhängig davon, daß sie verkündigt, gut oder schlecht, oder auch gar nicht verkündigt, und *nicht* davon, daß und wie sie beachtet, im Glauben oder Unglauben realisiert und nachvollzogen wird!“¹⁷⁹

In solchen Formulierungen findet die oben beschriebene¹⁸⁰ Relativierung der Auswirkungen des kirchlichen Zeugnisses ihr versöhnungstheologisches Pendant. Die Argumentation verfolgt dabei zwei zunächst gegensätzlich erscheinende Ziele. Barth lässt seine Leserin an keiner Stelle von KD IV darüber im Unklaren, dass der Glaube, und nicht der Unglaube, die adäquate, ja eigentlich „unvermeidlich[e]“¹⁸¹ Antwort des Menschen auf Gottes Versöhnungshandeln sei.¹⁸² Dieser menschliche Glaube wird aber zugleich theologisch relativiert und durch die perfektische Struktur der Versöhnungslehre durchgehend in seiner Relevanz beschränkt. Heilsrelevant ist er nur in dem eingeschränkten Sinne, dass er die dem Heil entsprechende Antwort ist, die zu dessen subjektiver Aneignung führt. Dieses Heil ist aber, wie Barth deutlich macht, selbst im Fall des Unglaubens „gesichert und gegenwärtig“.¹⁸³ *Heilswirksam* im Sinne eines streng ausgelegten *sola fide* – wobei der Ablativ als Instrumentalis gelesen würde – ist nur Christi eigener Glaube.¹⁸⁴ In je-

178 KD IV/1, S. 252.

179 KD IV/1, S. 344. Nicht weniger prägnant heisst es im Folgesatz (ebd.): „Das Kommen des Reiches Gottes hat seine Wahrheit in sich selber, nicht in dem, was infolgedessen auf Erden passiert und nicht passiert.“

180 Vgl. oben Kap. 4.2.4.

181 Vgl. KD IV/1, S. 831: „Glauben ist die menschliche Tätigkeit, die *angesichts* des lebendigen Jesus Christus, *angesichts* dessen, was in ihm geschehen, gegenwärtig und zukünftig ist, stattfindet: in tiefster Spontaneität, in ursprünglichster Freiheit, aber *angesichts* seiner Wirklichkeit unvermeidlich.“

182 Vgl. dazu insgesamt KD IV/1, S. 826–872 (§ 63. *Der Heilige Geist und der christliche Glaube*).

183 KD IV/3, S. 1001 (vgl. dazu unten Kap. 5.3.3).

184 Dieser wird bereits von Barths Erwählungslehre als stellvertretend für die Menschheit vollzogener Glaube gefasst (vgl. KD II/2, S. 620 f.). Barth formulierte dort, das „Werk des Glaubens“ sei durch Christus bereits für alle Menschen vollbracht, und zwar so, dass es „für uns nicht mehr zu vollbringen“ sei (a.a.O., S. 620). Dass Christus für mich glaubt, gilt „immer schon bevor ich glaube, immer auch, wenn ich nicht mehr glauben sollte“ (ebd.). Diese Aussage ist nun aber nicht dahingehend zu lesen, dass Glaube ausserhalb des Glaubens Christi irrelevant geworden wäre. Vielmehr bleibt er als Anerkennung der Heilstat Christi, obwohl diese auch ohne ihn Bestand hätte, bleibend – wenn auch, wie unten weiter ausgeführt wird, nur relativ – relevant. Vgl. zu Barths Vorstellung des

dem anderen Glaubensvorgang geschieht nur die subjektive Aneignung, nicht die objektive Begründung des Heils. Aufgrund dieser Überlegung, ja aufgrund der in Kreuz und Auferstehung erfolgten Weltveränderung insgesamt kann und muss nach Barth gesagt werden, dass auch der Nichtchrist „als ein mit Gott Versöhnter existiert“: „Daran kann ja keine Abwendung, keine Revolte und Resistenz und Ungebühr des Nicht-Christen etwas ändern“.¹⁸⁵

Strukturell lässt sich in allen bisher genannten Stellen das beobachten, was Beintker als „gewissmachendes Perfekt“ bezeichnet, das inhaltlich über das „*futurum resurrectionis*“ des zweiten Römerbriefkommentars hinausgehe.¹⁸⁶ Barths Versöhnungslehre atmet, mit Georg Plasger ausgedrückt, „viel weniger das ‚Noch nicht‘, sondern vielmehr das ‚Schon‘.“¹⁸⁷ Die stets wiederholte Erinnerung an dieses „Schon“ des Heils bildet sprachlich-performativ die Vorordnung des göttlichen Heilshandelns vor der menschlichen Antwort darauf ab. Sie ermöglicht damit einen neuen Blick auf den Fall des Ausbleibens einer ihm entsprechenden menschlichen Antwort, also auf den Fall des Unglaubens. Die Performativität des christologischen Perfekts stützt und verdeutlicht so die Behauptung der Heilsuniversalität.¹⁸⁸ Gleichermaßen gilt für den hier wieder oft begegnenden Totalitätsgedanken: Dass dem einzelnen Menschen – auch dem nichtchristlichen – Gottes Güte gilt, ergibt sich daraus, dass diese Güte der „ganzen Welt“ zugewandt ist.¹⁸⁹ Entsprechend war es Barth in der Versöhnungslehre auch in neuer Weise möglich, auf die Begriffe der „Weltversöhnung“ und der „Welterlösung“ zurückzugreifen, wenn auch eher sporadisch.¹⁹⁰

stellvertretenden Glaubens Christi Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 117f.154f. – Zum *sola fide* vgl. bereits oben Kap. 4.2.2.

185 KD IV/3, S. 410.

186 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 38.

187 Plasger, *Die Konzeption der Versöhnungslehre Karl Barths unter besonderer Berücksichtigung der „Menschlichkeit Gottes“*, S. 21.

188 Insofern gibt es, um zuletzt ein für diesen Zusammenhang besonders sprechendes Zitat anzuführen, das auch die Debatte um die Heilsuniversalität in Barths Theologie in ein neues Licht rückt, keinen Menschen, „für dessen Sünde und Tod er [Christus, M.P.] nicht gestorben, dessen Sünde und Tod er an seinem Kreuz nicht erledigt und ausgelöscht, für den er dort nicht auch positiv das Rechte getan, dessen Recht er dort nicht aufgerichtet hätte! Keiner, dem das in seiner Auferweckung der Toten nicht zugesprochen wäre als seine Rechtfertigung! [...] Keiner, der in ihm nicht genügend, völlig, endgültig gerechtfertigt wäre! [...] Keiner!“ (KD IV/1, S. 703f.).

189 So KD IV/3, S. 927: Dem Nichtchristen als dem *christianus designatus* habe die Gemeinde „Jesus Christus als auch *seinen* Herrn, das große, auch zu *ihm* gesprochene *Ja*, die der ganzen Welt und so auch *ihm* zugewendete Güte Gottes zu bezeugen.“

190 Wie bereits in Kap. 4.2.4 zitiert, beschrieb KD IV/3 das Zeugnisamt der Christinnen und Christen als Auftrag, mit Christus „Verkünder der in ihm geschehenen Weltversöhnung“ und eben damit „Herolde seiner Person und seines Werkes zu werden“ (KD IV/3, S. 695). Andernorts formulierte

Neben der bisher beschriebenen perfektischen Struktur verdeutlicht Barth in KD IV/3 diese Grundentscheidung durch andere Formulierungen teils juridischer, teils philosophischer und teils biblisch-metaphorischer Prägung. So kann er davon sprechen, dass schon die Koexistenz Jesu Christi mit ihnen für nichtchristliche Menschen „gewissermassen *rechtlich*“ eine „völlige *Veränderung*“ ihrer Situation bedeute,¹⁹¹ dass „de iure“ auch ihr „Sein [...] in Jesus Christus schon „begründet [...] und feststehend [...]“ sei.¹⁹² Parallel dazu stellte Barth zwischen Jesus Christus und jedem Menschen einen „*ontologische[n]* Zusammenhang“ fest;¹⁹³ „ontologisch gottlos“ könne der Mensch aus diesem Grund nicht werden.¹⁹⁴ Barth kann ferner formulieren, über allen Menschen sei die „Hand Gottes des Versöhners“, sie habe aber noch nicht alle in der Weise berührt, dass ihnen dieser Sachverhalt erkennbar geworden sei.¹⁹⁵ Gelegentlich begegnen schliesslich bis in die Metaphorik hinein inklusive Sprachbilder, etwa wenn es in KD IV/1 heisst, der Zusammenschluss Gottes mit allen Menschen umfasse „realiter die Welt und die Gemeinde, die Nicht-Christen und die Christen“, auch wenn ihn nur letztere erkannten.¹⁹⁶ Auf dieser Linie betont KD IV/3, die Heilsgeschichte sei das „die ganze Geschichte bestimmende,

Barth, der Christ höre von Gott „die Botschaft von der im Kreuzestod Jesu Christi auch ihn umgreifenden Weltenwende und Weltversöhnung“ (Barth, *Das christliche Leben*, S. 239). Die Christin wisse, dass sie es in der „Vorletztheit“ des Lebens „zwar nie mit dem Letzten, nie mit dem Weltgericht und der Welterlösung, wohl aber mit den negativen und positiven *Anzeichen* dieses letzten zu tun bekommen“ werde (KD IV/3, S. 1077). Diese Begriffsverwendung schliesst an die oben zitierten Spitzensätze des ersten Römerbriefkommentars an, führt aber mit der Unterscheidung von (schon jetzt realer) Versöhnung und (eschatologisch erhoffter) Erlösung eine Differenzierung ein, die diesem noch tendenziell fremd war.

191 KD IV/3, S. 565.

192 KD IV/3, S. 928; auch nach KD IV/2, S. 305 „sind objektiv auch sie [die in der Welt lebenden Menschen, M.P.] die Seinigen, sein Eigentum und eben darauf de iure *anzusprechen*.“

193 KD IV/2, S. 305; vgl. schon das in KD III/2, S. 158, im Kontext der Anthropologie Gesagte (im Original hervorgehoben): „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist.“ In diesem Zusammenhang fällt auch Barths prägnante und daher oft zitierte Feststellung, Gottlosigkeit sei „keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins“ (a.a.O., S. 162).

194 KD IV/1, S. 534; die Begründung dieser Aussage erfolgt unmittelbar christologisch (ebd.): „Tiefer als dahin, wohin Gott sich in Jesus Christus für ihn erniedrigt hat, ist der Mensch nicht gefallen.“

195 KD IV/1, S. 163: „Die Hand Gottes des Versöhners ist über allen Menschen. Jesus Christus ist für sie alle geboren, gestorben, auferstanden. Das Werk der Versöhnung, die Umkehrung des Menschen zu Gott hin ist für sie alle vollbracht. Das Wort Gottes ist zu ihnen allen gesprochen, d.h. Gottes Urteil, Weisung und Verheißung ist gültig über sie alle ergangen. Gerechtfertigt, geheiligt und berufen sind insofern, sind objektiv, sie Alle. Aber so hat Gottes Hand noch nicht Alle berührt, daß sie das alles auch sehen, hören, vernehmen, an- und aufnehmen könnten, was Gott für Alle und so auch für sie ist, von woher also auch sie existieren, denken, leben dürften.“

196 KD IV/1, S. 111.

alle anderen Geschichten umfassende Geschehen des Kommens und Ereigniswerdens des Heils der *ganzen Welt, aller Menschen*“¹⁹⁷ der nichtchristlichen Menschheit sei das Gotteswort des auch sie bereits „umschließenden“ Gnadenbundes schlicht „noch fremd“.¹⁹⁸ Sachlich treffen diese so unterschiedlichen Formulierungen mit der Intention der Anthropologie im christologischen Perfekt zusammen: Sie wollen verdeutlichen, dass der Unglaube der Welt ihre in Christus bereits Ereignis gewordene Versöhnung nicht beeinträchtigt oder auch nur schmälert. Mag sich also das „Zusammenleben zwischen Gott und Mensch gestalten wie es will – darüber ist damit, daß Jesus Christus lebt [...] entschieden: daß die Verbindung zwischen Gott und uns Menschen (jedem Menschen!) besteht und daß sie unzerreißbar ist.“¹⁹⁹

Die perfektische Struktur von Barths später Theologie, die im Kern von einem bereits zurückliegenden und vollbrachten Heilsereignis ausgeht, ist in der Rezeption oft kritisiert worden. Man monierte (mit E.-W. Wendebourg) eine „schon vorweg vollzogene [...]“ Rechtfertigung der Menschheit durch Christus.²⁰⁰ Für Zahrnt war Barths stete Bezogenheit auf ein – seiner Deutung nach: urzeitliches – „Perfektum“ Ursache für einen „unersetzbaren Verlust an konkreter geschichtlicher Wirklichkeit“.²⁰¹ Er schrieb 1968: „Niemand wird etwas dagegen einzuwenden haben, daß Karl Barth Anfang und Ende des ganzen Geschichtsprozesses in Jesus Christus zusammengefaßt sein läßt. Die Frage ist jedoch, ob es sich bei Barth überhaupt noch um einen Geschichtsprozeß handelt: geht bei ihm in der Geschichte überhaupt noch etwas vor?“²⁰² In dieser Lesart, die vielerorts Parallelen

197 KD IV/3, S. 44f.

198 KD IV/3, S. 1002.

199 KD IV/3, S. 43.

200 Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr*, S. 73. Konkret kritisierte Wendebourg, Barth sei es aufgrund dieses Gedankens unmöglich, die Rechtfertigung durch den Glauben zu denken (vgl. a.a.O., S. 73f.).

201 Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, S. 143; vgl. auch die Einordnung von Zahrnts Position bei Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 240f., sowie bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 274f.

202 Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, S. 143; vgl. ferner Zahrnts Beobachtung, bei Barth seien „alle Wege und Werke Gottes ‚zum vornherein‘ von der Gnade bestimmt. Dieses ‚zum vornherein‘ kehrt bei Barth immer wieder.“ (a.a.O., S. 137) – Ähnlich bereits von Balthasar, *Karl Barth*, S. 380: „die Ablehnung alles Redens von Wachstum, Fortschritt, aber ebenso von möglichem Abfall und Verlust der Gnade und des Glaubens, kurz von allem, was im Bereich des Relativen und Zeitlichen die immer bewegte Geschichte des Menschen mit dem ihn erlösenden Herrn und Gott ausmacht, das alles kann den Eindruck nur verstärken, daß in dieser Theologie des Geschehens und der Geschichte vielleicht doch nichts geschieht, weil alles in der Ewigkeit schon immer geschehen ist.“

findet,²⁰³ hindert ein alles überlagerndes Perfektum Barth daran, das Heils geschehen als Geschichte zu denken – und, davon abgeleitet, individuelle *Glau bensgeschichten* für theologisch relevant zu halten. Von evangelikaler Seite wurde und wird, wie oben erwähnt, oft exakt an dieser Stelle der typische „Barthian error“ (Donald G. Bloesch) geortet: in der Vorstellung, die Welt sei bereits versöhnt und der Kampf zwischen Gott und dem sich ihm Widersetzenden daher schon entschieden.²⁰⁴

Dieser Kritik von Barths Versöhnungslehre (und oft seiner Theologie insgesamt) wird regelmässig auf zwei argumentativen Linien begegnet: (1) mit dem Hinweis darauf, dass Versöhnung bei Barth nicht nur als zurückliegendes Ereignis der Vergangenheit, sondern zugleich stets als sich *aktuell* ereignendes Geschehen gedacht sei, sowie (2) mit dem Verweis auf den von Barth selbst oft beschriebenen *dramatischen* Charakter von Gottes Versöhnungshandeln. Beide Elemente von Barths Denken, so wird unterstellt, würden von den Urhebern des Geschichtslosigkeitsvorwurfs übersehen oder zumindest nicht in ihrer vollen Tragweite wahr genommen. Im Folgenden werden diese Argumente nacheinander anhand des Barthschen Textbestands überprüft.

(1) Im Sinne der ersten dieser Argumentationslinien hat Juliane Schüz jüngst formuliert, bei Barth werde „die menschliche Geschichte durch das christologische *Perfekt* einer „gegenwärtigen Vergangenheit“ bestimmt [...] und nicht auf äusserliche Weise durch ein christologisches *Präteritum*“.²⁰⁵ Kreuz und Auferstehung seien für ihn nicht einfach zurückliegende Ereignisse überzeitlicher Bedeutsamkeit, sondern hätten für die Situation jedes Menschen aktuelle Relevanz. Insofern denke Barth die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Eschaton nicht als als „bloßen Nachklang des „christologischen Perfekts“; vielmehr vollziehe sich die Versöhnung in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Eschaton „aktuell“.²⁰⁶ Ähnlich schreibt Krötke, in der Heils geschichte gehe es nach Barth um die „Dynamik der Realisierung der „Urge-

²⁰³ Zur Geschichte des Barth gegenüber erhobenen Geschichtslosigkeitsvorwurfs vgl. ferner die umfassenden Hinweise bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 275f., Anm. 7; zur Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, bei Barth sei „alles nachfolgende Geschehen lediglich noch eine Entfaltung jener vorzeitlichen Entscheidung“, vgl. Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 316, und die dort (ebd., Anm. 30) angeführte Literatur. Zur Thematik insgesamt vgl. Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 239–247, sowie, schon 1971 sehr ausführlich, Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 203–223.

²⁰⁴ Bloesch, *The Evangelical Renaissance*, S. 98 (oben in Kap. 1.2.3 ausführlicher zitiert).

²⁰⁵ Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 239f.

²⁰⁶ Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 254.

schichte‘ in der zeitlichen Geschichte“.²⁰⁷ Die „gewesene Geschichte“ Jesu Christi ist nach Matthias Wüthrich „nicht vergangen, sondern geschieht wieder und wieder“.²⁰⁸

Diese Antikritik des Geschichtslosigkeitsvorwurfs hat an Barths Schriften in der Tat Anhalt. Barth lässt nämlich seine eigene Bezeichnung der Geschichte Jesu Christi als (zurückliegendes) „Faktum“ sowie als ein für allemal „geschehen“,²⁰⁹ obwohl er sie durchgehend voraussetzt, nur unter der Einschränkung gelten, dass diese Begriffe nicht „restriktiv“ verstanden würden: nicht „als einmal nur damals geschehen, dann Vergangenheit geworden und also nicht, oder nur noch in der Erinnerung an ihr Damals gegenwärtiges Geschehen [...]. Jesus Christus *hat* eben nicht nur gelebt, sondern (eben als der, der *einmal* gelebt hat) *lebt* er und *wird* er leben.“²¹⁰ Barths Versöhnungslehre schliesst in dieser Denkfigur nahtlos an KD II/2 an, wo bereits die Vorzeitigkeit der Erwählung mit einem sehr ähnlichen Gedanken expliziert worden war.²¹¹ Auffällig ist jedoch, dass sich Barths Betonung der Aktualität von Gottes Handeln – hier der „Geschichte Jesu Christi“, dort der Erwählung – beide Male nicht gegen die perfektische Grundstruktur seines eigenen Denkens richtet, sondern deren legitime Auslegung darstellen möchte. Primär abgelehnt wird dadurch eine historisierende, von der Geschichte Jesu Christi als abgeschlossener und somit vergangener Geschichte redende Christologie.²¹² Diese Abweisung sollte jedoch

²⁰⁷ Krötke, *Die Summe des Evangeliums*, S. 78. – Schon in KD II/2 bleibt die Erwählung nach Krötke keine „vorzeitliche Vergangenheit [...], die nicht zu den Menschen jeder Zeit durchdringt“, sondern prägt „das Leben jedes einzelnen Menschen konkret“ (a.a.O., S. 74).

²⁰⁸ Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 306.

²⁰⁹ KD IV/3, S. 256: „Faktum‘ heisst ja: quod factum est, ‚was geschehen ist‘. Und nun ist das, was, von Gott eingesetzt, als Beginn dieser Geschichte leuchtet, redet, sich kund tut, allerdings etwas, ‚was geschehen ist‘.“

²¹⁰ KD IV/3, S. 256. – Analog KD IV/1, S. 345: „Er *hat* die Welt nicht nur mit Gott versöhnt, sondern er *ist* als der, der das einmal getan hat, ihr ewiger, ihr ein für allemal tätiger und wirksamer Veröhner.“

²¹¹ Damals betonte Barth im direkten Anschluss an die oben (in Kap. 5.2.1) zitierte Feststellung, Gottes erwählendes Handeln stehe „härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen“ (KD II/2, S. 201): „Das tut es aber, indem es das *Leben* Gottes hat und ist, indem es wirklich von Ewigkeit her beschlossen ist, mit dem Charakter des Perfektums ohnegleichen auch in dem Charakter der *Gegenwart* und auch in dem der *Zukunft* ohnegleichen. Das bleibt also darum, weil es vorzeitig ewig ist, nicht vor der Zeit zurück, das *begleitet* sie vielmehr (weil Gottes Ewigkeit nur eine ist) als überzeitliche, das überdauert sie als nachzeitliche Ewigkeit. Das war also nicht nur, sondern *ist* und *wird sein*. Das *geschah*: keine Umkehrung darf das abschwächen, daß es *geschah* und ein für allemal *geschah*. Aber das *geschah* nicht nur, sondern das *geschieht* und *wird geschehen*.“

²¹² Vgl. KD II/2, S. 201: „Was heißt ‚damals‘, wenn wir von Gottes Ewigkeit reden? Gewiß heißt es auch: ‚früher‘, so gewiß es ja auch ein ‚einst‘, ein ‚später‘ gibt in Gottes Ewigkeit, so gewiß diese nicht

nicht dazu verleiten, die perfektische Grundstruktur der Anthropologie Barths und deren spezifische Pointen aus dem Blick zu verlieren. Zwar ist die Wiederherstellung des gebrochenen Bundes durch Gott für Barth „kein Ereignis der Vergangenheit“, sondern „persönliche Gegenwart, nein: gegenwärtige Person“,²¹³ zwar geschieht sie nicht nur in der Vergangenheit, sondern in christologisch qualifizierter Gegenwart stets neu.²¹⁴ Durch die Gegenwart Christi ist aber durchaus etwas abgeschlossen: die „Zeit des unversöhnnten Menschen“ nämlich.²¹⁵ Das effektive Leben eines unversöhnnten Lebens ist, da jeder Mensch von der Versöhnung herkommt, schlicht nicht mehr möglich. Auf diesem das Präsens transformierenden Perfektum fußt die Gewissheit der Heilsusage an jeden Menschen; in ihm liegt der Grund der Hoffnung der Kirche für sich selbst

die Negation der Zeit als solche, sondern nur die ihrer Schranken ist. Aber eben darum kann ‚damals‘ hier nicht nur ‚früher‘ bedeuten, sondern müssen wir auch das Frühere und gerade das Frühere, wenn wir von Gottes Ewigkeit reden, erkennen und gelten lassen als das *Jetzige* und *Künftige* und also die göttliche Vorherbestimmung als Gottes vollbrachtes, aber darum *nicht* erleidetes, *nicht* irgendwo dahinten liegendes, sondern als sein in voller Kraft auch *heute* geschehendes Tun.“ Entsprechend lehnt Barth in KD IV/3 eine christologische Position ab, die das „Leuchten und Reden“ der Geschichte Jesu Christi „auf das *historia docet* reduzieren würde, das grundsätzlich aller erinnerten Geschichte eigentlich ist“ (KD IV/3, S. 256).

213 KD IV/1, S. 829.

214 Vgl. KD IV/1, S. 350: „In Jesus Christus geschah *einst* – und in ihm geschieht *heute* die Veränderung der menschlichen Situation, der der Christen und der aller Menschen, die Versöhnung der Welt mit Gott: in ihm, dem Kraft seiner Auferstehung lebendigen Mittler zwischen Gott und den Menschen.“ Vgl. auch a.a.O., S. 348: „Was er in seiner Zeit getan hat, das hat er ja als Stellvertreter aller anderen Menschen, als *der erwählte Mensch*, für *sie* getan. In seiner Auferstehung von den Toten ist darüber entschieden, daß er eben das, was er zu seiner Zeit getan hat, auch in ihrer Zeit für *sie*, auch an *ihnen* tut.“ Vgl. ferner a.a.O., S. 347, wo die Fürsprache Christi vor dem Vater als jedem Augenblick gegenüber präsentisches Element der perfektisch beschreibbaren Heilstät vorgestellt wird: „*Kein* Augenblick, in dem Jesus Christus *nicht* der Richter und Hohepriester wäre, der Alles vollbracht hat. *Keiner*, in welchem dieses Perfektum *nicht* Präsens wäre. *Keiner* nämlich, in welchem er *nicht* als unser Stellvertreter, der dort und damals gelitten hat und gestorben ist und so für uns sprechend vor Gott stünde.“

215 Barth, *Credo*, S. 104: „Vergangen ist mit dieser Gottesstat und als Vergangenheit *erscheint also* im Rückblick auf die Offenbarungszeit die Zeit des unversöhnnten Menschen“. Anders als diese sei die Offenbarungszeit, die in den „Perfektsätzen“ des apostolischen Glaubensbekenntnisses beschrieben werde, nicht „*Vergangenheit*“: „Als solche ist sie ja der Kirche in und mit der die Kirche bestimmenden Herrschaft Christi vielmehr gerade gegenwärtig. Und jede Erinnerung an sie als solche bedeutet Anerkennung und Bejahung dieses Gegenwärtigseins.“ Vgl. auch Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 151: „Dass Jesus Christus *gekommen* ist, also jene Perfekta [des Credo, M.P.], würde dem entsprechen, was wir *Vergangenheit* nennen. Aber wie unangemessen wäre es, von jenem Geschehen zu sagen, dass es vergangen sei. Vergangen ist ja gerade nicht, was Jesus Christus gelitten und getan hat, vergangen ist vielmehr das Alte: die Welt des Menschen, die Welt des Ungehorsams und der Unordnung, die Welt des Elends, der Sünde und des Todes.“

wie für die Welt. So weist die Kirche nach Barth „nicht ins Leere, wenn sie den Menschen Mut und Hoffnung macht, sondern sie darf Mut und Hoffnung machen im Blick auf das, was *geschehen* ist. Das ‚Es ist vollbracht!‘ steht in voller Geltung. Das christliche Perfekt ist nicht ein Imperfekt, sondern das recht verstandene Perfekt hat die Kraft des *Futurum*.“²¹⁶

Der perfektische Charakter der Versöhnung wird also durch die Betonung dessen, dass sie auch das Präsens transformiere (und sich in diesem Sinne heute ereigne), keinesfalls zurückgenommen.²¹⁷ Barth konnte, wie bereits am Ende der Einleitung dieser Studie zitiert, eben *auch* schreiben, die Versöhnung der Welt sei „ein abschließendes und auch in sich abgeschlossenes Geschehen.“²¹⁸ Durch den steten Hinweis auf das, was bereits geschehen ist, weist seine Versöhnungslehre die verbreitete Vorstellung ab, dass die Versöhnung erst im (durch den Geist gewirkten) Glauben von der Potenzialität in die Aktualität gelange.²¹⁹ Was sich heute ereignen soll, ist die glaubende *Annahme* der

216 Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 154. – Ähnlich heisst es in Barth, *Die Wirklichkeit des neuen Menschen*, S. 20, vom „Perfekt der Wirklichkeit des neuen Menschen in Jesus Christus“ her sei „alle und jede Furcht für unsere Gegenwart und Zukunft, für die des Menschen, für die der Gemeinde und der Welt ausgeschlossen, radikal ausgelöscht“. Man dürfe und müsse daher den „fröhlichen Mut“ haben, konsequent vom Perfekt „Es ist vollbracht!“ aus zu denken.

217 Eine auffallende Analogie zu diesem Gedankengang findet sich in Barths Schöpfungslehre. Dort formulierte Barth im *schöpfungstheologischen* Perfekt (KD III/1, S. 12): „Der creator, ist‘ nicht einfach, sondern er hat etwas getan: creavit, er hat die creatio vollzogen. Der Satz, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, redet von einem Perfekt sondergleichen, und er sagt, daß dieses Perfekt der Anfang des Himmels und der Erde ist. Daß dieser ihr Anfang nicht aufhört, sondern auch ihre Dauer bestimmt, daß der Schöpfer der Schöpfer bleibt und als solcher seinem Geschöpf gegenwärtig [...] – das ist auch wahr. Das gehört sogar mit zur schlechthinigen Auszeichnung dieses Perfekts, daß es auch ein Praesens in sich schließt; das ändert aber nichts daran, daß es ein Perfekt ist, daß es von einem einmal Geschehenen redet, das eben als solches ein für allemal geschehen ist.“

218 KD IV/1, S. 81.

219 Vgl. dazu Barths Abgrenzung von Thomasius und Bultmann im Petittext von KD IV/1, S. 313; ferner McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 245: „Our own calling in time [...] is not the realization of a possibility but the completion of a reality.“ – Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 169, stellt fest, dass Glaube bei Barth zwar als „subjektive Realisierung“ einer objektiven Wirklichkeit bezeichnet werde (KD IV/1, S. 828; vgl. bereits a.a.O., S. 162), bemerkt aber sogleich: „Die subjektive Realisierung setzt dabei Christi Sein für uns nicht erst in Geltung, denn wie aus dem Vorausgegangenen ersichtlich ist, hat Christus schon ‚Existenz, Wesen, Würde, Bedeutung, Tragweite‘. Daher kann Realisierung nicht meinen, dass eine Potentialität zur Aktualität wird.“ Vgl. schliesslich Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 244: „To be sure, positing salvation as an objective reality, does not make the human response to God’s salvific action in faith, love and hope irrelevant. But the point of this response, Barth holds, is not the realization of a mere possibility, but the acknowledgement of a reality always already established in the unique history of Jesus Christ.“

Versöhnung infolge der geschichtlich fassbaren Berufung. Das ist nicht nichts, sondern führt, wie Schüz überzeugend darlegt, zu realen, geschichtlichen Auswirkungen der Versöhnung im Leben der Glaubenden.²²⁰ Indem und sofern sich also die (perfektisch erzählbare) Geschichte der Versöhnung potenziell in der (präsentisch verstandenen) Geschichte der Erkenntnis Christi auswirkt, geschieht sie noch heute.²²¹ Sofern dieses Element ausgeblendet wird, handelt es sich beim Geschichtslosigkeitsvorwurf in der Tat um eine Engführung von Barths Denken.²²² Dass es aber eine Kirche gibt, die aktual an der Versöhnung partizipiert, ändert nichts daran, dass die Versöhnung vollbracht ist und keiner „Fortsetzung“ im Leben der Kirche bedarf,²²³ dass also in der Verkündigung dieser Kirche nur – aber was heisst hier „nur“! – das Heil festgestellt, angeeignet und verkündigt wird, das bereits vor ihrer Konstitution Realität ist.²²⁴

Deutlich abgelehnt wird demnach von Barth ein historisierendes Perfektum einer einmal geschehenen und daher nur in dem Fall noch relevanten Vergangenheit, dass man sich aktiv an sie erinnert.²²⁵ Faktisch hingenommen wird hingegen die Relativierung der menschlichen Glaubensgeschichte durch die stete Betonung der objektiven Wirklichkeit der Versöhnung selbst in dem Fall,

220 Insbesondere kann Schüz zeigen, dass „Barths Erkenntnisbegriff eine umfassende Lebensänderung beinhaltet und nicht ein bloßes Wissen darstellt“ (Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 268, vgl. den gesamten Abschnitt „Glaube als existenzielle, tätige Erkenntnis“, a.a.O., S. 268–272). Schüz schliesst mit der Frage: „Was sollte Glaube also mehr sein als ein Erkennen, das die gesamte Erfahrungswirklichkeit des Menschen, sein Verhalten und seine Geschichte grundlegend verändert?“ (a.a.O., S. 272).

221 Vgl. KD IV/3, S. 256: „Als die alle anderen Geschichten übergreifende *geschieht* die Geschichte Jesu Christi *primär* – und in der besonderen Geschichte der christlichen Erkenntnis geschieht sie darüber hinaus auch *sekundär* wieder und wieder: die damals, illic et tunc, geschehene auch hic et nunc, auch in der Gegenwart anderer Zeiten, auch unserer Zeit.“

222 Vgl. dazu Wüthrich, *Gott und das Nötige*, S. 314: „Zusammenfassend kann man also festhalten, dass Berkouwers *Geschichtslosigkeitsvorwurf an Barth* nicht volumnäßiglich zutrifft. Er *trifft nicht zu, sofern er den Geschichtscharakter der Zu- und Aneignung der Siegesgeschichte Jesu Christi im glaubenden Subjekt betrifft*. Berkouwer hat Barth an dieser Stelle enggeführt.“

223 Vgl. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, S. 148: „Man sollte [...] nicht sagen, daß das Werk Jesu Christi einfach weitergeht im Leben der Christen und der Existenz der Kirche. Das Leben der Heiligen ist nicht eine Prolongatur der Offenbarung Jesu Christi. Das würde dem ‚Es ist vollbracht‘ widersprechen. Was in Jesus Christus geschehen ist, bedarf keiner Fortsetzung.“

224 Vgl. dazu Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 69 f.: Man sollte „nicht sagen: ja, dann ist es *nur noetisch!* Gegen dieses ‚*nur noetisch*‘ kämpfe ich jetzt bald ein halbes Leben lang. Wie wenn das nicht das höchste Ontische wäre, was geschehen kann: daß die Blinden sehend werden und die Tauben hörend und die Lahmen dann auch gehen können [...]!“.

225 In diesem Sinne kann Barth hervorheben, dass Christus „späterer Erinnerung nicht bedarf, um [...] noch und wieder zu leben“ (KD IV/3, S. 256); seine Geschichte „leuchtet und *redet*“ explizit ohne Rücksicht darauf, ob sie „von den Menschen vernommen oder nicht vernommen“ wird (ebd.).

dass ihre – eigentlich doch ebenfalls vorgesehene – subjektive Erkenntnis ausbleibt, also im Falle des Unglaubens. Barths im christologischen Perfekt vorgetragene Weltbeschreibungen zielen geradezu darauf, Versöhnung auch dann als – wenn auch noch „verborgen“ – objektiv real denken zu können, wenn ihre subjektive Realisierung ausfällt.²²⁶ Seine Theologie betont, wie Barth selbst zugestand, bei aller Zusammengehörigkeit von (objektiver) Versöhnung und (subjektiver) Erkenntnis der Versöhnung das objektive, nicht das subjektive Element.²²⁷ Dass dabei mit dem menschlichen Unglauben auch die menschliche *Glaubensgeschichte* in ihrer Funktion und Tragweite relativiert wurde, ist eine Konsequenz, die Barth bewusst in Kauf nahm. Hinsichtlich des Heils der Menschen wird die Gegenwart bei Barth tatsächlich vom Perfektum, wird der Mensch von Gott dominiert. Dieses Element des Relativierens aller geschichtlicher Auswirkungen der Versöhnung ist der Preis, den Barth für die Sicherung der Heilsuniversalität zu bezahlen bereit war. Hierin liegt das relative Recht des Geschichtslosigkeitsvorwurfs an Barths Denken.

- (2) Es dürfte von hier aus zu verstehen und zu würdigen sein, dass Barth in der Versöhnungslehre – wie im Kontext des Allversöhnungsproblems bereits thematisiert²²⁸ – durchgehend grösseren Wert als früher auf die Feststellung gelegt hat, dass die Versöhnung in Jesus Christus nicht einfach gegeben sei, sondern sich als eine Geschichte, als ein Drama, ja als ein Kampf vollziehe.²²⁹ Seit Hans-

226 Vgl. dazu KD IV/1, S. 719: „Die Geschichte Jesu Christi ist, jetzt noch verborgen, die Geschichte der Versöhnung der Welt mit Gott. Sie erschöpft sich also nicht in der Geschichte der christlichen Gemeinde und des christlichen Glaubens.“ Diese Pointe richtet sich werkimanent auch gegen Barths eigene, enge Zusammenschau von Versöhnung und Kirche in der Göttinger Dogmatik; vgl. Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3, S. 9 (wie oben in Kap. 5.1.2 zitiert): „Mit dem Tatbestand der Versöhnung haben wir es hier zu tun. Wir bezeichnen denselben Tatbestand, wenn wir sagen: es gibt von Gott aus eine Kirche.“

227 In einem Gespräch formulierte Barth entsprechend (Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 16): „Ja wohl, [...] Beschaffung und Aneignung des Heils sind zwei Eckpfeiler; beides muß zusammengesehen werden. Sie meinen, bei mir eine Betonung der objektiven Seite feststellen zu können? Nun, das mag stimmen, war vielleicht notwendig als Reaktion auf die Überbetonung der subjektiven Seite. Ich bin aber [...] Meinung, daß die beiden Pfeiler nicht zusammengerückt (in eins [gesetzt]) werden dürfen.“

228 Vgl. dazu oben Kap. 5.2.3.

229 Vgl. KD IV/3, S. 192: „Eine Geschichte geschieht da, ein Drama spielt sich da ab; ein Kampf wird da durch- und ausgefochten.“ A.a.O., S. 205: „Nichts ist da selbstverständlich, nichts liegt auf der Hand, nichts ergibt sich da ohne weiteres. [...] Ein Kampf gegen Sünde, Tod und Teufel wird da gekämpft. In diesem *Kampf* ist Jesus Sieger“ A.a.O., S. 154: „Vom Sein, Handeln und Reden Jesu Christi kann man nur im Blick auf besondere Ereignisse reden: nur in Form von Erzählung einer Geschichte und je und je sich zutragender Geschichten. Christologie als Darstellung dieses seinen Seins, Handelns und Tuns kann, soll es sich dabei um etwas Besseres als um eine dunkle Metaphysik

Wilhelm Pietz' grundlegender Monographie zum Thema²³⁰ ist es weithin üblich, den an Barth gerichteten Vorwurf der Geschichtslosigkeit mit dem Hinweis auf diese dramatische Dynamik des heilsgeschichtlichen Kampfes zu kontern. Das ist nicht falsch: Barths Theologie zielt, wie in dieser Studie bereits mehrfach deutlich wurde, keineswegs auf das schlichte Zur-Kenntnis-Nehmen einer bereits gefallenen göttlichen Entscheidung, die für das Leben irrelevant bliebe.²³¹ Trotzdem ist daran zu erinnern, dass alle Rede von Geschichte, Kampf und Drama in KD IV letztlich dadurch relativiert wird, dass der Ausgang des Dramas, der Sieger des Kampfes, das Ende der Geschichte bei Barth bereits feststeht – „zum vornherein“, wie er gerne formuliert.²³² Der Sieg Jesu Christi und somit das Heil der Menschen unterliegt, aller Dramatik zum Trotz, letztlich keinem Zweifel mehr.²³³ Nur aufgrund dieser Grundentscheidung kann Barth die Rede von Geschichte, Drama und Kampf für eine legitime Auslegung der Weltbeschreibungen im christologischen Perfekt halten, die diese nicht nachträglich zurücknimmt – wohingegen es eine letzte Unsicherheit bezüglich des

handeln, in allen ihren Teilen und unter jedem denkbaren Aspekt nur die Entfaltung eines *Dramas* sein.“ A.a.O., S. 453: „Es hat also das Geschehen in diesem unseren Zeit- und Geschichtsbereich in der ganzen Unaufhaltsamkeit seines Gefälles von seinem Anfang her zu seinem Ziele hin den Charakter eines echten Kampfgeschehens.“ Vgl. bereits KD IV/1, S. 171: „Die Versöhnung ist Geschichte. Wer sie kennen will, muß sie als solche kennen. Wer ihr nachdenken will, muß ihr als solcher nachdenken. Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte erzählen. Wer sie als übergeschichtliche, d.h. als geschichtslose Wahrheit erfassen wollte, könnte sie gar nicht erfassen.“

230 Pietz, *Das Drama des Bundes*.

231 Vgl. dazu neben den bisher zitierten Stellen auch Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 260: „Das Heilsgeschehen damals und dort wiederholt sich gewiß nicht, es wird in der Verkündigung der Kirche und in unserem Glauben nicht ergänzt oder prolongiert, aber es wird auch nicht nur Bericht darüber erstattet oder zur Kenntnis genommen, sondern es will erkannt und anerkannt sein. Es kann als gültig nur recht erkannt werden, indem ich es als Betroffener für mich gelten lasse.“

232 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 303: „Der ganze Sinn des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, aber auch der ganze Sinn unseres eigenen Seins im Bereich der Unabgeschlossenheit dieses Kampfes hängt doch daran, daß wir darüber Gewißheit, u.zw. zum vornherein – prinzipielle, unmittelbare, unbedingte – Gewißheit haben: *Siegesgewißheit*“. Es ist anzumerken, dass sowohl Barths Formulierung „zum vornherein“ als auch ihre Auslegung durch das Wort „prinzipiell[...]“ missverständlich sind: Es geht Barth ja, wie oben im Kontext der Abweisung der Allversöhnungslehre ausgeführt (Kap. 5.2.3), dezidiert um eine christologisch-aposteriorische, nicht um eine „prinzipielle“ Feststellung a priori.

233 Entsprechend konnte Gerhard Sauter kritisch anfragen (Sauter, *Die Theologie des Reichen Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 258): „Ist aber der ‚Kampf‘ wirklich noch Kampf, wenn der Dogmatiker ihn von dem (warum ihm gewährten?) Resultat des *Sieges* betrachten zu können glaubt und damit tatsächlich einklammt?“ Man muss Sauters kritischen Impetus nicht teilen, um die Faktizität dieser Einklammerung anzuerkennen zu können.

Sieges Christi verunmöglichen würde, von einer bereits für alle Menschen vollbrachten und in Geltung stehenden Heilstat zu sprechen.

In diesem Zusammenhang ist wiederum – wie schon im Kontext des Problems der Heilsuniversalität – beachtlich, dass Barth in Entgegnung auf Berkouwers Kritik seines Denkens als einer triumphalistischen Gnadentheologie zwar diese Skizzierung umfassend zurückgewiesen, nicht aber, was ja möglich gewesen wäre, eine letzte, jetzt noch bestehende Unsicherheit bezüglich des Triumphs Jesu Christi zum Ausdruck gebracht hat.²³⁴ Vielmehr findet sich gerade in dieser Antwort der ausführliche Versuch, die Behauptung eines „zum vorher-ein“ feststehenden Sieges mit dem Charakter der Heilsgeschichte als Geschichte zusammenzudenken.²³⁵ Auch der in KD IV immer wiederkehrende Gedanke des Kampfes, der von Christus in Ausführung seines prophetischen Amtes heute noch gekämpft werde und gekämpft werden müsse, beschädigt also die grundlegende perfektische Struktur der Heilstat Christi in keiner Weise. Barth betont zwar durchgehend, dass dieser Kampf noch unabgeschlossen, der „Sieg Jesu, des Siegers [!], noch nicht vollendet“²³⁶ Jesus insofern noch nicht „am Ziel seines siegreichen [...] Kampfes“ sei.²³⁷ Er tut dies aber nicht zur Markierung einer Unsicherheit bezüglich des Endes, sondern mit dem argumentations-pragmatischen Ziel, Christinnen und Christen in diesen Kampf hineinzurufen. So formuliert er wiederum gegen Berkouwer, die „Jünger“ werden

in diese seine Geschichte und also in diesen seinen Kampf einzutreten haben: sie haben klare Gewissheit über seinen Ausgang, der von diesem seinem Eingang, von Jesus als dem, der hier der Vorkämpfer ist, nur als Sieg zu erwarten ist – sie haben sie aber in dem letzten und bitteren Ernst, der ihnen wieder von diesem Eingang, wieder von Jesus her auferlegt und geboten ist.²³⁸

234 Vgl. KD IV/3, S. 198 – 206. Barth schrieb (a.a.O., S. 200): „Eben an dem ist es doch nicht, daß ich einfach das Prinzip ‚Gnade‘ geradlinig zu Ende denken möchte, um so auch in der Frage nach jenem Verhältnis zum Begriff eines uneingeschränkten ‚Triumphs der Gnade‘ vorzustoßen. Ein solches Unternehmen würde auch ich für illegitim halten. Wohl aber möchte ich, daß Jesus Sieger ist, vom ersten Schritt an und dann auf der ganzen Linie und so auch bei der Beantwortung jener Frage unbedingt ernst genommen wissen.“

235 KD IV/3, S. 204 – 206, bes. S. 205 f.: „Was bleibt uns denn schon übrig, als gerade in der *Geschichte*, in der Jesus existiert, zu erkennen, was zur Rechten und zur Linken *zum vornherein* wirklich wahr ist – und wo wäre, was zur Rechten und zur Linken *zum vornherein* wirklich und wahr ist, anders als in jener *Geschichte* zu erkennen?“ – Vgl. auch die analoge Feststellung bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 316.

236 KD IV/3, S. 302.

237 KD IV/3, S. 301. – Andernorts formuliert Barth (a.a.O., S. 316): „Er selbst ist und gibt die Garantie dafür, daß er siegen wird und schon im Siegen begriffen ist.“

238 KD IV/3, S. 205.

Von hier aus betrachtet erweist sich die Rede von Kampf, Drama und Geschichte als Versuch, gegen den Vorwurf der Geschichtslosigkeit diesen „bitteren Ernst“ der Frage nach der *Aneignung* der Versöhnung, nach der Antwort auf das Versöhnungshandeln, zentral also: der menschlichen Glaubens- und Zeugnisgeschichte hervorzuheben.²³⁹ In der Beschreibung *dieses Kampfes*, jenes um den Glauben, ist beim späten Barth die stete Spannung zu spüren, dass er zugleich dessen Ernsthaftigkeit hervorheben als auch seinen heilsentscheidenden Charakter relativieren möchte.²⁴⁰ Es gibt auch bezüglich dieses Kampfes um den individuellen Glauben, wie Schüz mit Blick auf das heilsgeschichtliche Drama insgesamt formuliert, „kein ‚mitfeiern‘, wer denn gewinne“.²⁴¹ Der Kampf zwischen dem versöhnenden Gott und dem diesem Versöhnungshandeln gegenüber ggf. unwissend oder ablehnend bleibenden Menschen ist bereits entschieden. Das aber beschränkt die Dramatik des individuellen Glaubens- oder Unglaubensgeschehens, worauf die Kritiker von Barths Theologie zurecht hinwiesen, deutlich²⁴² – wobei noch nicht ausgemacht ist, ob diese Konsequenz Barth als Stärke oder Schwäche auszulegen ist.²⁴³

Zusammengefasst übersieht der Vorwurf der Geschichtslosigkeit zwar durchaus Barths Betonung der Aktualität wie der Dramatik des Versöhnungsgeschehens – eine Überbetonung dieser beiden Aspekte tendierte jedoch umgekehrt dazu, die perfektische Grundstruktur von Barths Theologie zu relativieren. Beide Gedanken sollten diese Struktur nicht zurücknehmen, sondern präzisieren. Daraus bezieht aber auch der Vorwurf der Geschichtslosigkeit sein bleibendes, wenn auch relatives Recht: Wer es für geschichtslos hält, dass sich der Mensch in seiner (Un-)Glaubensgeschichte nicht *gegen* das Heil entscheiden kann, wird Barths Theologie in der Tat diesem Sinne kritisieren können. Bei Barth gilt auch in Bezug auf das Heil, was er in anderem Zusammenhang über den Glauben und seinen Gegenstand insgesamt

239 In KD I/2, S. 124, hatte Barth sogar noch formuliert: „Hat Christus den Kampf mit der alten Welt wirklich gekämpft und lebt der Mensch mit ihm im Glauben schon in der neuen, dann kann nur noch das seine Sache, sein Kampf sein, zu anerkennen und zu bestätigen, daß jener Kampf gekämpft ist.“

240 So kann Barth parallel zur Feststellung des „bitteren Ernst[s]“ dieses Kampfes (wie eben aus KD IV/3, S. 205 zitiert) bezeichnend ambivalent schreiben, der Kampf Christi sei, „wie ernst er sich auch darstelle und wirklich sei, ein ungleicher“, da Christus als Sieger bereits feststehe (a.a.O., S. 316). Es verwundert nicht, dass eine solche Parallelisierung von nur dargestelltem und wirklichem Ernst des gegenwärtigen Kampfes Christi zur Entstehung des Geschichtslosigkeitsvorwurf führen musste.

241 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 253.

242 Von Balthasar hat in diesem Sinne in einem Brief an Pietz lapidar formuliert: „Mir scheint Dramatik in der Theologie die katholische Sicht der menschlichen Freiheit vorauszusetzen“ (zit. nach Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 56, Anm. 59; auf dieses Zitat weist Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 315, hin).

243 Vgl. dazu unten Kap. 8.2.

feststellt: „Der Glaube realisiert nichts Neues, er erfindet nichts, er findet nur eben, was für den glaubenden wie für den nichtglaubenden Menschen schon ist. Er ist nur des Menschen tätige Erschließung dafür, nur seine tätige Entgegennahme, nur seine tätige Anteilnahme daran“. ²⁴⁴

Der dogmatische Ort, an dem Barth diesen Einbezug des glaubenden Menschen ins Versöhnungshandeln primär beschrieb, ist, wie bereits im Kapitel zur Ekklesiologie ausgeführt, ²⁴⁵ die Theologie der *Berufung* zum Glauben. Barth legte nun auch in der Beschreibung des Berufungshandelns Gottes Wert darauf, dass zur Versöhnung der Glaube an sie gehört – und zwar selbst dann noch, wenn er faktisch ausbleibt. Den damit berührten, zunächst etwas dunklen Gedanken Barths gilt es im nächsten Abschnitt aufzuhellen.

5.3.2 Die bevorstehende Berufung auch der nichtchristlichen Menschen (futurische Dimension)

Neben die beschriebene perfektische Dimension der theologischen Beschreibung nichtchristlicher Menschen tritt in KD IV/3, besonders im § 71 zur Berufung, ²⁴⁶ eine futurische. Konnte man bisher noch den Eindruck gewinnen, dass bei Barth in direkter Umkehrung der in Mt 22,14 vorgesehenen Terminologie – „viele sind berufen, wenige aber auserwählt“ – einem universalistischen Erwählungs- ein partikularistischer Berufungsbegriff korrespondiere, machte er nun sein Verständnis der Berufung durch Gott als Geschehen deutlich, durch das die Situation *jedes* Menschen bereits verändert sei. Der Dualismus von Christen und Nichtchristen erweist sich darin wiederum ²⁴⁷ als eschatologisch auf die eigene Überwindung hin angelegt, dass Barth – auch hier in Verwendung unterschiedlicher Formulierungen – betont, letztere seien als Jesus Christus „noch nicht“ durch den Heiligen Geist Erkennende anzusehen. ²⁴⁸ Man habe es bei ihnen mit „virtuellen und prospektiven“ statt mit „aktiven“ Christen zu tun, ²⁴⁹ mit „christiani designati“ ²⁵⁰ bzw. „in spe“. ²⁵¹ Durch

²⁴⁴ KD IV/1, S. 829.

²⁴⁵ Vgl. oben Kap. 4.1.2.

²⁴⁶ KD IV/3, S. 553–780.

²⁴⁷ Wie schon in KD II/2 (vgl. oben Kap. 5.2.1).

²⁴⁸ KD IV/3, S. 410: „Er [der Nichtchrist, M.P.] ist nicht einfach *nicht* sein [des Geistes, M.P.] Empfänger, Träger und Besitzer: er ist es *noch nicht*, indem er Jesus Christus *noch nicht* erkennt. Und so soll man auch von all dem, was ihm fehlt, nicht einfach und absolut denken und sagen: es *fehlt* ihm, sondern: *noch* fehlt es ihm.“

²⁴⁹ KD IV/2, S. 305.

²⁵⁰ KD IV/3, S. 978; vgl. auch a.a.O., S. 927.949.

²⁵¹ KD IV/3, S. 927; vgl. auch a.a.O., S. 1015.

diese neuartige theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen begegnete Barth, wie im Folgenden ausgeführt wird, auf recht eigenwillige Art einem Problem, das sich im Kontext seiner Calvin-Rezeption ergeben hat. Hier wurde eine Zuordnung von Erwählung und Berufung erforderlich, die den inneren Zusammenhang dieser beiden Handlungen Gottes nicht unterließ, aber dennoch sicherstellte, dass die Erwählung auch dann Geltung hat, wenn die Folgen der Berufung im Leben ausbleiben – im Fall des Unglaubens.

Barth übernahm in der Zuordnung von Erwählung und Berufung von Calvin weitgehend die Problemstellung und die Terminologie, um jedoch materialdogmatisch aufgrund der Universalisierung des Erwählungsbegriffs zu seinem sehr anderen Resultat zu gelangen. Insbesondere hielt er an Calvins enger Anbindung der Berufung an die Erwählung fest, an die hier kurz erinnert werden soll. Nach der *Institutio* tritt im Ereignis der Berufung eines Menschen zum Glauben dessen Erwählung, die vorher in Gott verborgen war, offen zu Tage.²⁵² Die Berufung bekräftigt die Erwählung²⁵³ und ergeht wirkungsvoll an jene Menschen, die zuvor auch erwählt wurden.²⁵⁴ Zwar unterscheidet Calvin eine an alle Menschen ergehende *vocatio universalis* und eine den Glauben schaffende *vocatio specialis*.²⁵⁵ Diese Unterscheidung dient aber ganz der Unterstreichung der Tatsache, dass die echte Berufung, nämlich die *vocatio specialis*, nur an die Erwählten ergeht, selbst wenn auch bei den ‚Gottlosen‘ ein Hören des äusseren und formal auch sie berufenden

252 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 535 (= Inst. III,24,1): „Aber es geht nicht ohne eine Auswahl ab, wenn Gott die Erwählung, die er sonst in sich selber verborgen hält, schließlich durch seine Berufung offen zutage treten lässt“. – Vgl. dazu Weber, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung*, S. 20: Für Calvin sei die „Berufung [...] der zeitlich-ingressive Akt, der den vorzeitlichen, ewigen Akt Gottes offenbar macht.“

253 Vgl. den Titel des Abschnitts Inst. III,24 (Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 535): „Die Erwählung wird durch Gottes Berufung bekräftigt. Die Verworfenen aber ziehen sich die gerechte Verdammnis zu, zu der sie bestimmt sind.“

254 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 536 (= Inst. III,24,1): „Wenn aber nun die Berufung an die Erwählung geknüpft ist, so gibt die Schrift auf diese Weise genugsam zu verstehen, daß in ihr nichts zu finden ist als Gottes gnädiges Erbarmen. Denn wenn wir fragen, welche Menschen er beruft und aus welchem Grunde er das tut, so antwortet sie: er beruft die, welche er erwählt hat!“.

255 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, S. 541 (= Inst. III,24,8): „Es wird keinen Zweifel geben, wenn wir daran festhalten, was sich aus den obigen Ausführungen bereits klar ergibt, nämlich daß es eine zwiefache Art von Berufung gibt. Da ist zunächst die allgemeine Berufung, kraft deren Gott durch die äussere Predigt des Wortes alle gleichermaßen zu sich einlädt, auch die, welchen er solche Predigt als ‚Geruch des Todes‘ und als Anlaß zu desto schwererer Verdammnis anbietet. Die andere Art der Berufung ist die besondere, derer er gemeinhin alle Gläubigen würdigt, indem er nämlich vermittelst der innerlichen Erleuchtung durch seinen Geist bewirkt, daß das gepredigte Wort in ihrem Herzen einwurzelt.“

Predigtwortes zu beobachten ist. Insofern führt sie zu einer Abwertung der allgemeinen Berufung²⁵⁶ und mündet faktisch in jenes partikularistische Berufungsverständnis, das später von der reformierten Orthodoxie ausgearbeitet wurde.²⁵⁷ Menschen, die zwar erwählt sind, bei denen diese Erwählung aber nicht zu deren Bejahung im Glauben führt, sind in Calvins Zuordnungsmodell nicht vorgesehen.

Damit ist abzusehen, welche Probleme sich bei Barths Rezeption dieses traditionellen Lehrstücks ergeben mussten. Wenn die Erwählung christologisch-universal gedacht wurde, konnte auch Calvins partikularistisches Verständnis der wirksamen Berufung nicht einfach übernommen werden. Es entstand dann das bei Calvin noch nicht bestehende Problem, ein universalistisches Erwählungsverständnis mit der Tatsache zu versöhnen, dass nicht alle Menschen Christen sind. Barth lag es in dieser Situation fern, Erwählung und Berufung voneinander zu entkoppeln und auf unterschiedliche Menschengruppen zu beziehen; in der engen Anbindung der beiden Begriffe schloss er sich vielmehr explizit an Calvin an.²⁵⁸ Berufung ist für ihn – schon von KD II/2 her²⁵⁹ – die zeitliche Realisation der ewigen Erwählung.²⁶⁰ Und auch die an dieser Stelle formallogisch denkbare Möglichkeit,

256 Auch nach Wagner, *Art. Berufung III. Dogmatisch*, S. 695, stellt „die allgemeine und äußere Berufung eine bloße Scheinberufung dar, die eben deshalb auch den ‚Gottlosen‘ zukommen kann. Die Berufung, die als allgemeine an alle Menschen adressiert ist, erweist sich angesichts der ewigen Erwählung, die nur den in besonderer Weise Berufenen zukommt, als nichtig. [...] Die begrifflich-ideal vorausgesetzte Allgemeinheit der Berufung erweist sich unter der Bedingung faktisch-realer Erfahrung als bloßer Schein.“

257 Vgl. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, S. 404f.: „Diese Berufung [die *vocatio specialis*, M.P.] wird nur den Erwählten zuteil, indem Gott denselben sein Wort nicht nur durch Menschen verkündigen lässt (*vocatio externa*), sondern dieses auch durch den heil. Geist in die Herzen derselben einführt und daselbst die lebendige Gemeinschaft mit Christus aufrichtet (*vocatio interna*).“ – Vgl. ferner Wagner, *Art. Berufung III. Dogmatisch*, S. 698: „Im Unterschied zur altlutherischen Dogmatik arbeiten die altreformierten Dogmatiker in der Nachfolge Calvins die auf seinen Umfang bezogene Spezifizierung des Berufungsbegriffs weiter aus. Sie unterscheiden zwar wie die altlutherischen Dogmatiker eine *vocatio specialis*, *supranaturalis* und *evangelica* von einer *vocatio universalis* und *naturalis*. Aber anders als die altlutherischen Dogmatiker beziehen sie die *vocatio specialis* allein auf die Erwählten, so daß das Verdienst Christi auch nur für diese wirksam wird.“

258 Vgl. KD IV/3, S. 557: „Berufung und Erwählung sind nach ihm [Calvin, M.P.] untrennbar *koordiniert*. Erwählung bezieht sich voraus auf das künftige Ereignis der Berufung. Das Ereignis der Berufung bezieht sich zurück auf Erwählung.“

259 Vgl. die in KD II/2, S. 383 getroffene Feststellung, die Berufung sei die „Vollstreckung“ der Erwählung. Andernorts (a.a.O., S. 473) konnte Barth schlicht formulieren: „Erwähltsein heißt Glauben.“

260 Vgl. KD IV/3, S. 558f.: „Die Erinnerung an den Grund der Berufung in Gottes in Jesus Christus geschehener ewiger Gnadenwahl kann und soll ja nun aber doch nur der Hervorhebung und Unterstreichung des Grundes der in der Zeit geschehenen *Geschichte* Jesu Christi dienen. In *dieser* ist ja

die Wirksamkeit des göttlichen Berufens in Zweifel zu ziehen, lehnte Barth ab: Wo Gott beruft, weckt er Glauben, weshalb *vocatio* als solche *vocatio efficax* ist²⁶¹ – ein Gedanke, der sich schon in Barths Göttinger Dogmatikvorlesung findet.²⁶²

Der Ausweg, den Barth in KD IV/3 in dieser Situation wählte, ist ausgesprochen steil. Auch die Berufung betrifft nämlich in seinem Zuordnungsmodell jeden Menschen; sie ist in Jesu Christi Versöhnungstat für alle bereits geschehen, wird aber nicht in jedem Leben Ereignis.²⁶³ Alle Menschen sind in Christus erwählt „zu ihrer Rechtfertigung, zu ihrer Heiligung und so auch zu ihrer Berufung“.²⁶⁴ Die Berufung des Menschen durch Christus sei, „was dann auch daraus werde, eines jeden Menschen Zukunft“.²⁶⁵ Sie bekommt für das Leben eines Einzelnen explizit nicht erst dann „Tragweite und Bedeutung“, wenn sie „in seiner Lebensgeschichte Ereignis wird“.²⁶⁶ Jeder Mensch geht auf seine Berufung zu, selbst wenn das in seinem Leben noch keine Spuren hinterlassen hat, ja selbst wenn diese Berufung – hier kulminiert der spannungsreiche Gedankengang – „in seinem Leben nur in der

des Menschen ewige Erwählung, und in *dieser*, indem sie in *ihr* ergeht, auch des Menschen zeitliche Berufung begründet.“

261 Vgl. KD IV/3, S. 618: „Indem Jesus Christus in der Macht des Heiligen Geistes mit dem Menschen redet, ist sein Berufen als solches *vocatio efficax*: wirksam dazu, den Menschen in die Gemeinschaft mit ihm zu versetzen.“

262 Damals hatte Barth festgestellt, die Vorstellung einer „*vocatio inefficax*“ komme einer „Aufhebung des Begriffs“ gleich und könne „eigentlich nur die Rückerinnerung bedeuten [...], daß das *vocare* nicht zum Begriff Gottes gehört, sondern seine *freie* Tat ist [...]. Berufung ist Gnade“ (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 245). Vgl. auch a.a.O., S. 241: „Der heilige Geist beruft in voller, uneingeschränkter Souveränität. Es steht nicht etwa so, daß der Mensch seine Berufung provozieren oder vereiteln könnte“; ferner a.a.O., S. 242: „Diese *actio Dei* ist aber irresistible.“ – Die Problemlösung des Arminianismus, bei dem ein universaler Versöhnungswille Gottes mit der menschlichen Fähigkeit vermittelt wird, sich gegen diesen Willen zu entscheiden, blieb für Barth aufgrund seiner calvinischen Voraussetzung der *gratia irresistibilis* undenkbar. Vgl. dazu auch McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 228: „It is one thing to believe in a universal atonement if one insists (in good Arminian fashion) that the human will to resist can triumph over God's will to save – for in that case, hell will still be populated. [...] But it is another thing altogether to couple belief in a universal atonement with a robust affirmation of irresistible grace. If Christ truly experienced *eschatological* punishment on behalf of all, then 'hell' ought to be an empty set. Zero inhabitants.“

263 Vgl. KD IV/3, S. 559: „Wie seine [des Menschen, M.P.] Rechtfertigung und Heiligung, so geschah auch seine Berufung, *bevor* sie in seinem Leben Ereignis wurde, entscheidend für seine Situation, Existenz und Geschichte in dem dem ewigen *Ratschluß* in der Zeit folgenden und entsprechenden *Werk* seiner ihm zugewendeten freien Gnade, in seiner ohne des Menschen Zutun und Dabeisein einfach *für ihn*, einfach in der in Jesus Christus vollbrachten Versöhnungstat.“

264 KD IV/3, S. 556.

265 KD IV/3, S. 559 f.

266 KD IV/3, S. 556.

dunkelsten, gebrochensten Weise (oder gar nie!) Ereignis werden sollte“.²⁶⁷ Die Berufung ist also, durchaus spannungsreich, als die Zukunft auch jener Menschen zu verstehen, in deren Leben sie sich gar nie ereignen wird. Das „Ereignis der Berufung“ ist „ganz abgesehen davon, wie und wann, ja ob es überhaupt eintritt, als Zukunft und Telos für eines jeden Menschen menschliche Situation bestimend“.²⁶⁸ Dieser Gedanke bestätigt nachträglich das oben²⁶⁹ besprochene relative Recht des an Barths Versöhnungslehre gerichteten Geschichtslosigkeitsvorwurfs, da er die Bedeutung aller glaubengeschichtlichen Auswirkungen der Versöhnung nochmals eindeutiger beschränkt.

In diesen spannungsvollen Ausführungen liegt der dogmatische Grund für Barths Bestimmung nichtchristlicher Menschen als „christiani designati“. Erst dieser Gedanke erklärt die Selbstverständlichkeit, mit der Barth schon in KD II/2 Unglaube als Noch-nicht-Glaube verstehen konnte.²⁷⁰ Er relativiert den menschlichen Unglauben, indem er ihn als Interim versteht, als schon begrenzte und überwundene, daher aber letztlich wirkungslose und ungefährliche Momentaufnahme. Auf die zentrale Pointe, dass die Versöhnung durch den Unglauben nicht rückgängig gemacht werde, weist nach der perfektischen auch diese futurische Dimension der theologischen Bestimmung nichtchristlicher Menschen hin. Handlungspragmatisch zielt sie überdies auf die „Offenheit“ nichtchristlichen Menschen gegenüber.²⁷¹ Aufgrund der den noch Draussenstehenden bevorstehenden Berufung haben die Christen ihnen mit „Solidarität“ zu begegnen, haben sie „in ihnen, den Fremden von heute, heute schon die Brüder von morgen zu erblicken und sie als solche – nicht einfach als Menschen [...] zu lieben“.²⁷² Die Frage, ob die Nichtchristen „morgen“ realiter zu Brüdern bzw. Schwestern werden, wird dabei programmatisch ausgeklammert. Der christliche Blick auf sie ist a priori von der auch an sie gerichteten Berufung her zu entwickeln, ganz abgesehen von deren geschichtlichen Auswirkungen, die dadurch tatsächlich in ihrer Bedeutung relativiert

267 KD IV/3, S. 560.

268 KD IV/3, S. 570; ähnlich ja bereits KD II/2, S. 353 (wie oben in Kap. 5.2.1 zitiert).

269 In Kap. 5.3.1.

270 Vgl. oben Kap. 5.2.1.

271 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 566 f.: „Ist es wirklich so, daß die Berufung zum Christen zwar nicht in eines jeden Menschen Leben Ereignis wird, wohl aber die Situation eines jeden Menschen insofern bestimmt, als seine Existenz auf seine Berufung ausgerichtet ist, in seiner Berufung ihre Zukunft hat, dann sind wir gerade als Christen und also als Berufene ausnahmslos jedem anderen Menschen gegenüber zu einer grenzenlosen *Offenheit* genötigt: zu derselben Offenheit, in der wir, weil das Ereignis unserer Berufung nie so hinter uns liegen kann, daß es uns nicht auch erst bevorstände, auch uns selbst allein als Berufene sehen und verstehen können.“

272 KD IV/3, S. 568; zur Solidarität der Kirche mit der Welt vgl. ferner a.a.O., S. 21.393.884 u. ö.

werden.²⁷³ Die „Zukunft“ des Adressaten des Zeugnisses der Gemeinde, also des Nichtchristen, sei in jedem Fall „die den Mühseligen und Beladenen, die Jesus Christus zu sich ruft, verheiße Erquickung“ (vgl. Mt 11,28).²⁷⁴ Auf sie wartet, wie Barth unter Verweis auf Act 3,21 ergänzt, „die Zeit der Wiederherstellung aller Dinge“.²⁷⁵ Im Griechischen steht dort: ἀποκατάστασις πάντων.

In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass die eschatologischen Konsequenzen dieses Gedankens in KD IV wohl bezüglich des Umfangs, nicht aber bezüglich der konkreten Gestalt der eschatologischen Christusbeziehung geklärt werden. Die Rede von einer jedem Menschen bevorstehenden Berufung, die allerdings nicht in jedem irdischen Leben Ereignis werde, drängt zur Annahme einer Art universalen eschatologischen Berufung: Was jetzt erst de iure gilt, die Berufung aller Menschen zum christlichen Glauben, wird dann de facto wirklich werden.²⁷⁶ In diesem Sinne antizipieren Christinnen und Christen schon jetzt die „Existenzform [...], die einst und dort die aller Menschen sein soll“.²⁷⁷ Die wiederkehrende Rede von „prospektiven Christen“ bzw. von „christiani designati“ legt dabei sogar nahe, an eine Art allgemeine Aufnahme in den Christenstand zu denken. Dieser eschatologischen Pointe stehen in Barths Denken nun aber gewichtige Tendenzen entgegen. Die Grundstruktur von Barths Eschatologie, die im Kern von einer „Verewigung“ des Gewesenen ausgeht, weist, entgegen der Implikationen der beiden eben zitierten Begriffe, eher in eine andere Richtung, da eine Art eschatologische Rechristianisierung nichtchristlicher Menschen (unter Annihilation ihres im Unglauben gelebten Lebens) dieser Grundentscheidung widerspräche.²⁷⁸ Das Eschaton

273 Besonders deutlich wird diese Relativierung in Barths Aussage, es gebe niemanden, „über dessen eigene Geschichte nicht [...] in der Geschichte Jesu Christi entschieden wäre: in dem Sinn nämlich, daß, was immer sich in seiner Geschichte ereigne oder nicht ereigne, so oder so ereigne, im Verhältnis dazu und gemessen daran geschehen wird, daß in Jesus Christus auch er gerechtfertigt und geheiligt – und nun eben: auch berufen ist“ (KD IV/3, S. 559).

274 KD IV/3, S. 928.

275 KD IV/3, S. 928.

276 Vgl. z. B. wiederum KD IV/1, S. 739 (wie bereits oben in Kap. 4.2.1 zitiert): „Was die christliche Gemeinde auszeichnet, ist dies, daß ihr, was dann *Alle* angehend auch *Allen* *offenbar* sein wird, im Glauben *jetzt schon* *offenbar* ist. Sie realisiert, d. h. eben: sie anerkennt, erkennt und bekennt ‚allen Anderen zuvor jetzt schon‘, was in Jesus Christus für Alle geschehen ist, und was dann, wenn er als Richter aller Lebendigen und Toten erscheinen wird, als für Alle geschehen, auch von Allen erkannt, anerkannt und bekannt werden wird.“ – Zur eschatologischen Dimension dieses Gedankens vgl. unten Kap. 5.3.2.

277 KD IV/3, S. 605 (ebenfalls bereits oben in Kap. 4.2.1 zitiert).

278 Vgl. zur Annahme einer Verewigung des Gewesenen auch Wüthrich, *Gott und das Niedrige*, S. 171; Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 166. Barth betont in KD III/2, S. 759 f.: „Nicht ein in irgend eine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Hoffnung irgendwie verändertes Leben ist das, was die neutestamentliche Hoffnung jenseits des menschlichen Sterbens erwartet, sondern die

bietet, wie Barth in KD IV/3 im Kontext eines exegetischen Exkurses des Berufungsparagraphen festhält, „nicht ein zweites Reales“, sondern „das *eine* jetzt und hier schon *Reale*, das uns jetzt und hier noch verhüllt begegnet“.²⁷⁹ Das aber erschwert die Annahme einer dannzumal erfolgenden, faktisch getroffene Lebensentscheidungen negierenden Berufung zum christlichen Glauben. Eine solche Vorstellung widerspräche ferner der Pointe von Barths Schöpfungslehre, die Beschränkung des Lebens zwischen Geburt und Tod sei als „einmalige Gelegenheit“ für ein Leben im Glauben zu begreifen.²⁸⁰ Entsprechend hatte Barth in seiner Anthropologie betont, der Mensch werde im Eschaton „als der, der er jetzt in seiner Zeit ist“, bei Gott aufgehoben sein.²⁸¹

Das Problem, das bei Barth an dieser Stelle besteht, wiederholt und verschärft sich an der Schnittstelle von Ekklesiologie und Eschatologie, nämlich im Kontext der Frage, was im Eschaton mit der *Kirche* geschieht. Barth geht an einigen Stellen von einer Aufhebung der Kirche am Ende der Zeiten aus. So kann er unter Hinweis auf

,Verewigung‘ gerade dieses unseres *endenden* Lebens [...]. Es kann nur darum gehen, daß es als dieses *gewesene Leben* in seiner beschränkten Zeit [...] der Gemeinschaft mit Gottes ewigem Leben teilhaftig werde.“ Vgl. a.a.O., S. 770f.: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits.“ Verheissen sei ihm „die ihm von dem ewigen Gott her bevorstehende Verherrlichung gerade seines von Natur und von rechtswegen diesseitigen, endenden und sterbenden Seins“ (a.a.O., S. 771). Er blickt dem entgegen, „daß *eben dieses sein Sein in seiner Zeit* und also mit seinem Anfang und Ende vor den Augen des gnädigen Gottes und so auch vor seinen eigenen und vor aller Anderen Augen – in seiner verdienten Schande, aber auch in seiner unverdienten Ehre offenbar werde“ (ebd.). – Vgl. zu diesem Gedanken auch Barth, *Unsterblichkeit*, S. 48, sowie weiterführend Jüngel, *Tod*, bes. S. 148–154. Zu Barths Eschatologie vgl. schliesslich Beißer, *Hoffnung und Vollendung*, S. 123–149, bes. S. 147f.: „Das ewige Leben *bedeutet* [bei Barth, M.P.] *nicht ein Fortleben nach dem Tode, sondern es bedeutet, daß das ganze bisherige Leben* (nur dies ist ja Leben) nicht in Nichts versinkt, sondern *von Gott und bei Gott geborgen wird*. [...] Barths Konzeption hat den Vorzug, daß sie uns energisch gerade auf dieses Leben verweist. Es ist in der Tat dieses Leben der Ort der Entscheidung.“

279 KD IV/3, S. 562. Daher sei es dem „*biblischen Universalismus*“ (a.a.O., S. 561) eigen, nicht „*eschatologisch und darum* (mindestens vorläufig) unrealistisch“, sondern „*eminent realistisch und darum* in diesem Sinn „*eschatologisch*“ zu denken (a.a.O., S. 562). Die universalistischen Aussagen der Bibel seien „Aussagen, deren Inhalte der Enthüllung in der letzten, abschließenden Zukunft Gottes bedürftig sind, die ihr erst entgegenseilen, Aussagen, die aber gerade im Blick auf diese Zukunft schon in der Gegenwart, im Blick auf das, was jetzt schon *ist*, in unbedingter Zuversicht gewagt werden dürfen und müssen“ (ebd.).

280 Vgl. KD III/4, S. 648–683 (Zitat S. 648); bes. a.a.O., S. 653: „Das ist offenbar die Grundbeschränkung, in der jeder Mensch je dieser als solcher ist, was er ist: daß er anfänglich und endlich und nicht unendlich, daß sein Leben zeitlich *befristet* ist. Binsenwahrheit, aber oft vergessene und selten vergegenwärtigte Binsenwahrheit: Der Mensch ist nur von seiner Geburt an und nur bis zu seinem Tode. [...] Was er ist, das ist er in seiner Zeit.“

281 KD III/4, S. 653.

den nach Apk 21,22 im himmlischen Jerusalem inexistenten Tempel formulieren: „Die christliche Gemeinde wird ihren Dienst einmal getan haben. Mit aller Zeit wird auch die ihrige einmal um sein.“²⁸² Von hier her liegt die Annahme nahe, das Kommen des Reiches Gottes transzendifere und verunmögliche zuletzt die Rede von Kirche und Welt,²⁸³ also auch jene von einem eschatologischen Christsein. Eine eschatologische Integration der Welt in die Kirche scheint von da her unnötig, ja geradezu systemfremd. In erkennbarer Konkurrenz zu diesem Gedanken steht hingegen die bei Barth ebenfalls durchgehend anzutreffende Annahme einer *ecclesia triumphans*. Dieser Begriff bezeichnet traditionell als Gegenbegriff zur irdischen *ecclesia militans* die eschatologische Existenzform der Kirche.²⁸⁴ Die Annahme einer solchen eschatologischen Kirche widerspricht der Vorstellung ihrer Aufhebung direkt. Sie führt außerdem von Barths universalistischem Berufungsverständnis her zur Konsequenz, dass sie, da zuletzt ja alle Menschen berufen sind, nicht mehr von der (erlösten) Welt unterschieden werden kann; sie ist in dem Sinne nicht mehr kämpfend, sondern triumphierend, dass ihr Glaube nun nicht mehr partikular und somit stets bestritten, sondern unbestritten und universal ist. Barth hat diese Konsequenz in einem späten Gespräch selbst gezogen: Er formulierte 1964, unter der Bedingung des Eintreffens von Phil 2,9 („dass sich beugen werden alle Knie aller derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“) werde die *Partikularität* der Kirche an ein Ende kommen, nicht diese selbst.²⁸⁵ Im Eschaton sei nämlich die „Misere“ des „christliche[n] Ghetto[s]“ – „so ein Club von guten Leuten, die jetzt eben glauben und in der Bibel lesen und predigen und, wenn es hoch kommt, sogar verkündigen“ – vorbei.²⁸⁶ Selbst dann aber werde es, wie Barth nun formulierte, noch eine Kirche geben: „[D]ie Kirche wird immer noch da sein, und zwar jetzt in ihrer Herrlichkeit, jetzt die Kirche des Epheserbriefs, die alles umfasst

²⁸² KD IV/1, S. 826.

²⁸³ Vgl. auch Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 134; ders., *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 247: „The eschatological vision guiding Barth's ecclesiology is not the eventual integration of a non-Christian world into the church. The Christian hope for Barth is [...] the coming of the kingdom of God to both church and world.“

²⁸⁴ Vgl. z. B. KD IV/1, S. 747: „Es hat umgekehrt die *ecclesia militans*“, also die diesseitige, noch „kämpfende“ Kirche, „in der *ecclesia triumphans* so etwas wie ihre eigene Spitze im Bereich der Vollendung, in der auch sie schon eschatologisch existiert. Also: auch die Kirche, die war, und die Kirche, die ist, ist in Wahrheit sehr konkret *eine Kirche*. Und die Kirche, die sein wird, wird auch nichts Anderes als noch einmal die *eine Kirche* sein.“ – Zu früheren, ebenfalls affirmativen Verwendungen der traditionellen Vorstellung der eschatologisch triumphierenden Kirche vgl. Barth, *Der Begriff der Kirche* [1927], S. 146; ders., „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3, S. 165.169; ders., *Credo*, S. 167.

²⁸⁵ Vgl. Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 65 f. (Zitat S. 65).

²⁸⁶ Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 65 f.

[vgl. Eph 1,22f.]. Aber es wird dann nicht mehr ein Sonderverein sein, sondern das Ganze.“²⁸⁷

Dieses letzte Zitat zeigt deutlich, welche Spannung in Barths Eschatologie besteht. Dieselbe eschatologische Pointe, dass nämlich die Partikularität des Glaubens im Eschaton zu Ende gehe, konnte von Barth mit offenkundig widersprüchlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht werden: mit der Rede von der Aufhebung der Kirche wie mit der Annahme ihrer Universalisierung.²⁸⁸ Entsprechend bleibt offen, ob von einer eschatologischen Rechristianisierung gesprochen werden soll oder gerade nicht. Deutlich ist lediglich, dass am Ende alle Menschen Gott als Gott, Christus als Christus erkennen werden. Die Frage, welche – sit venia verbo – eschatologische Ekklesiologie der Verdeutlichung dieser Pointe angemessener ist, lässt sich, wie es ja auch in Barths Werk geschehen ist, unterschiedlich beantworten.

Einen eschatologischen Hinweis, der das Problem allenfalls entschärfen könnte, enthält die KD jedoch: den Gedanken, dass es im Eschaton der Glaube an Christus durch das *Schauen Christi* überboten und dadurch letztlich überflüssig gemacht werde. Konkret ist Barth der Ansicht, Christus werde dann der Kirche wie der Welt „sichtbar“ sein, und zwar „so, [...], wie er es in den vierzig Tagen [zwischen Ostern und Himmelfahrt, M.P.] seinen Jüngern war“.²⁸⁹ Aufgrund dieser direkten Sichtbarkeit Christi werde auch die Welt „sich selbst“ wie der Gemeinde als „die in ihm mit Gott versöhnte“ Welt sichtbar, weshalb schliesslich „jede Zunge bekennen wird, daß er der Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11).²⁹⁰ Dieses eschatische Bekenntnis ist kein eigentliches Bekenntnis des Glaubens (oder gar eines zum Christentum), sondern direkte Reaktion auf eine Schau Christi in Analogie zu jener der Jüngerinnen und Jünger, die dem Auferstandenen begegnet waren.²⁹¹ Das, was diesen ersten Jüngern nach Barth bereits ermöglicht war, das Schauen von Christi

287 Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 66.

288 Besonders prägnant zum Ausdruck gebracht, aber ebenfalls nicht gelöst wurde die benannte Spannung bereits in der Göttinger Dogmatik, wo es schlicht hiess: „Die triumphierende Kirche ist zugleich das Ende der Kirche“ (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 10).

289 KD IV/1, S. 816.

290 KD IV/1, S. 816; vgl. auch a.a.O., S. 1070: „allen Menschen, ja aller Kreatur widerfährt dann die große Veränderung damit, daß aller Widerspruch, in welchem sie jetzt existieren, gebrochen werden wird, daß sich dann die Knie *Aller* im Namen Jesu Christi werden beugen, *Aller* Zungen ihn als den Herrn werden bekennen müssen und dürfen.“

291 Mit Blick auf sie formuliert Barth in KD III/2, S. 537f.: „Durch ein Schauen seiner Herrlichkeit, durch ein Sehen, Hören, Berühren seines Fleisches, in welchem seine Herrlichkeit offenbar ist, kommt es zur Entstehung des Glaubens derer, die in dieser Zeit mit Jesu sind“.

„Herrlichkeit“²⁹² wird nun für das Eschaton universal veranschlagt.²⁹³ Diese exegetisch kühne Gleichsetzung²⁹⁴ löst die oben formulierte Spannung zwar nicht auf, relativiert sie aber dadurch, dass das so beschriebene Schauen sowohl vom Glauben der Kirche als auch vom Unglauben der Welt unterschieden ist.²⁹⁵ Im Eschaton erfolge, wie Barth in einem Fragment formulierte, „die direkte, die unmittelbare Gegenwart Jesu Christi vor den Augen und Ohren *aller Menschen*“.²⁹⁶ Christus selbst werde dann jede „Verkündigung von ihm überflüssig machen, zum Verstummen bringen und ablösen durch seine dann ganz allein maßgebliche und unfehlbar wirksame Selbstverkündigung“²⁹⁷ er werde das „Geschenk des Glaubens überbieten durch das des Schauens, das uns jetzt gewährte Sehen wie im Spiegel durch das Sehen von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. I Kor 13,12).²⁹⁸

Durch diesen Gedanken wird Vorstellung einer eigens erfolgenden endzeitlichen Christianisierung tendenziell überflüssig, ohne dass umgekehrt die Konti-

292 Vgl. auch KD III/2, S. 586: „Seine Herrlichkeit auch *für sie*, *seine* Herrlichkeit als das *ihnen* bestimmte Erbe des ewigen Lebens, *seine* Herrlichkeit als die Verheißung eines neuen *Himmels* und einer neuen *Erde* – das war es, was den Genossen der vierzig Tage in der Osteroffenbarung begegnete, was sie in dieser Zeit zu sehen, zu hören, zu betasten bekamen, was sie dort nicht nur glauben, sondern schauen durften.“

293 Vgl. KD III/2, S. 586: Die Jüngerinnen und Jünger „waren dort schon die Zeugen seiner *ganzen, abschließenden, allgemeinen* Offenbarung. [...] Was die Genossen der vierzig Tage in der Osteroffenbarung in seiner Person erkannt haben, das war schon das große Consummatum est! [...] Sie schauten dort schon hinein in die *neue Schöpfung*.“

294 Konkret kann angefragt werden, ob die neutestamentlichen Berichte von Begegnungen mit dem Auferstandenen wirklich von einem Schauen berichten wollen, das qualitativ nicht von direkter eschatologischer Sichtbarkeit zu unterscheiden ist, wie Barth anzunehmen scheint. So wird z. B. in der Geschichte der Emmausjünger (Lk 24,13–35) die direkte Begegnung mit Christus vom Unverständnis der Jünger (v. 16) und vom plötzlichen Verschwinden der Auferstandenen (v. 31) gerahmt. Zum paradoxen Charakter dieses Schauens, den Barth explizit abweist (s. die Zitation von KD III/2, S. 528 in der nächsten Anm.) vgl. auch Bühler, *Vom Sichtbarmachen des Unsichtbarwerdens – vom Unsichtbarmachen des Sichtbarwerdens*, S. 107.

295 Barth führt mit Blick auf die Begegnungen der Jüngerinnen und Jünger in jenen 40 Tagen aus, anders als im Glauben der Kirche gehe es hier nicht um eine Paradoxie: Dort „*geschah* es, daß sie seine Herrlichkeit *schauten*. Die Gegenwart Gottes in der Gegenwart des Menschen Jesus war jetzt, in diesen vierzig Tagen, gerade *kein* paradoxes Faktum. Mit der Dialektik von Glauben und Schauen, die wohl am Platz ist, wenn es um die Beschreibung der christlich-menschlichen Existenz, ihrer Rechtfertigung und Heiligung oder um die Beschreibung der Kirche, der kirchlichen Verkündigung, der Sakramente geht – darf man also *nicht* arbeiten, wenn man hier verstehen will“ (KD III/2, S. 538).

296 Barth, *Erste und zweite Parusie*, S. 660.

297 Barth, *Erste und zweite Parusie*, S. 660.

298 Barth, *Erste und zweite Parusie*, S. 660. – Dann würden „Alle, ob sie von dem ihnen jetzt vorläufig Gegebenen Kunde gehabt und Gebrauch gemacht haben oder nicht, ihn und in ihm sich selbst erkennen: so wie sie von Gott in ihm jetzt schon erkannt sind“ (ebd.).

nuität des Unglaubens bis ins Eschaton postuliert werden müsste. So wird es möglich, die zuletzt erfolgende universale Zuwendung zu Christus unter Beachtung von Barths eigener, andernorts formulierter Prämisse zu behaupten, Gottes Gnade sei „über die Zeit in die Ewigkeit in die totaliter aliter existierende und erkennbare neue Welt Gottes hineinwährende und eine unbedingte und also gewiß an keine jenseitigen Purgatorien, Nachhilfsstunden und Besserungsanstalten gebundene Gnade“²⁹⁹ – auch nicht an Nachhilfestunden religiöser Art.

5.3.3 Das Leben im Unglauben (präsentische Dimension)

Nichtchristliche Menschen kommen nach dem bisher Festgestellten schon von Christi Heilstat her (perfektische Dimension) und gehen auf das Ereignis der Berufung zum Glauben zu (futurische Dimension). Diese beiden christologisch-inklusiven Momente ihrer Beschreibung kontrastiert Barth in KD IV/3 mit ihrem momentanen Unglauben, was hier zuletzt als präsentische Dimension ihrer Bestimmung vorgestellt werden soll. Barth selbst unterscheidet innerhalb der „Struktur“ des nichtchristlichen Menschen nur zwei Elemente: „ein untergeordnetes von einem übergeordneten, ein statisches von einem dynamischen, ein präsentes von einem futurischen Element“, wobei das erste Element vom Unglauben des Nichtchristen, das zweite von Gottes Werk an ihm her zu bestimmen sei.³⁰⁰ Als prioritär sei dabei das zweite Element zu verstehen, durch das jeder Mensch der „ins ewige Leben berufene Mensch“ sei.³⁰¹ Auf dieses Element hin, d.h. aber wiederum: auf seine Existenz als „christianus designatus“ hin, habe die Gemeinde den Nichtchristen anzureden.

Eingeklammert und überholt durch die in den letzten beiden Abschnitten beschriebene perfektische und futurische Dimension wird also eine präsentische Dimension der Situation nichtchristlicher Menschen beschrieben, die von ihrem aktuellen Unglauben geprägt ist. In einem längeren Abschnitt über den „Adressaten“ des Zeugnisses der Gemeinde³⁰² heisst es in KD IV/3, dieses richte sich an die

299 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 12.

300 KD IV/3, S. 926. – Diese Rede von zwei Elementen wird hier durch die Unterscheidung dreier Dimensionen (perfektisch, präsentisch und futurisch) ersetzt, da so der zurückliegende und abgeschlossene Aspekt des Heilshandels stärker sichtbar gemacht wird. Dass Barth selbst bezüglich der Berufung vom „futurischen“ Element im nichtchristlichen Menschen sprach, weist gleichzeitig darauf hin, dass dieser Aspekt nicht einfach dem perfektischen untergeordnet werden sollte, sondern einer eigenen Darstellung bedarf.

301 KD IV/3, S. 927.

302 KD IV/3, S. 917–929.

„vermöge ihrer Unwissenheit, ihres Draußenstehens geplagte und seufzende, [an] die leidende menschliche Kreatur“.³⁰³ Die Gemeinde begegne dem „noch in seine Unwissenheit, Not und Angst versunkenen“ Menschen,³⁰⁴ der in einem „verhängnisvollen Selbstmißverständnis und Selbstwiderspruch“ lebe, sich so selbst „wehtue und es daher nötig habe, „aus dem abnormalen, dem in sich widersprüchlichen, dem unmöglichen Sein in der Sünde herausgeholt zu werden“.³⁰⁵ Die lebenspragmatischen Konsequenzen der Unwissenheit, in der der nichtchristliche Mensch seiner wahren Herkunft und seiner wahren Zukunft gegenüber lebt, werden dabei recht ausführlich und mit einem Zug ins Drastische beschrieben, etwa wenn Barth von sich plötzlich entladenden gegensätzlichen Affekten, von „SOS-Rufe[n]“ und von einer „übermächtige[n] Traurigkeit“ im Leben des nichtchristlichen Menschen schreibt.³⁰⁶ Gelegentlich begegnet bei Barth auch in anderen Zusammenhängen das Motiv der „Blindheit“ des Nichtchristen,³⁰⁷ das unten in der Rekonstruktion von Barths politischer Ethik mit Bezug auf den säkularen Staat eine zentrale Rolle spielen wird.³⁰⁸ Der pneumatologische Abschnitt von KD IV/3 beschreibt Nichtchristen als Menschen, die den Heiligen Geist „nicht haben“ und ihr Leben daher nicht von ihm geleitet führen können. Ihnen fehle, da ihnen der „äußerste Horizont

303 KD IV/3, S. 926.

304 KD IV/3, S. 927.

305 KD IV/3, S. 923f.

306 KD IV/3, S. 924: „Seine Unwissenheit, die er selbstverständlich in Form irgendeines (vielleicht sehr primitiven, vielleicht aber auch sehr kultivierten) vermeintlichen Wissens erlebt, wird sich in den verschiedensten, auch in scheinbar ganz entgegengesetzten Affekten und Tendenzen entladen, in denen er sich sehr hochgemut vorkommen und gebärden mag, die aber doch samt und sonders Symptome seines Entbehrens und Bedürfens, seines Elends, und Äußerungen seines Schmerzes und seiner Klage sind. Sie sind, wie hell und munter sie auch tönen mögen, SOS-Rufe. Sein gänzlicher Mangel an Klarheit über sich selbst, seinen Mitmenschen, seine Welt überhaupt – seine Ohnmacht gegenüber den ihn in ihr bedrohenden Gewalten – seine Verlegenheit angesichts ihrer großen und kleinen Probleme – seine verborgene, aber übermächtige Traurigkeit spricht aus ihnen: seine Not und seine Angst vor weiterer, noch größerer Not.“

307 So KD IV/1, S. 824: Gott „will keine Einsamkeit seines Sohnes, keine Blindheit und Taubheit, keine Unbeteiligung der Anderen, für die er gestorben ist. [...] Er will, daß die in Jesus Christus geschehene Rechtfertigung nicht nur geschehen sei, sondern daß die Kunde von ihr laut werde und Glauben finde.“ Vgl. auch die analogen Begriffsverwendungen in KD IV/3, S. 393.410. A.a.O., S. 1001, heisst es schliesslich, die Kirche bezeuge den Nichtchristen, dass „die Liebe und Gnade Gottes zum vornherein auch ihnen gilt, ihr Heil ihnen gesichert und gegenwärtig ist, daß sie aber eben von da her eingeladen sind, statt blind und taub an dieser ihrer Wirklichkeit vorüber zu laufen, eben zu ihr von Herzen und mit allen Konsequenzen Ja zu sagen – also zu glauben und zu gehorchen, praktisch dorthin zu kommen und also praktisch zu werden, was sie doch nicht nur theoretisch, sondern nach Gottes Ratschluß und auf Grund seiner Versöhnungstat sind: Miterufene, Miterkennende und Mitzeugen“.

308 Vgl. dazu unten Kap. 6.3.3.

des Seins der Welt und ihres eigenen Seins verschlossen“ sei, die „Orientierung“ auf dem Weg des Lebens.³⁰⁹ Damit könne ihnen das „Gute“, das in Christus auch ihnen zugewendet sei, „nicht zugute kommen“, schwebe „als ihnen unbekannte Größe in der Luft“, sei an sie also „gewissermaßen verschwendet“.³¹⁰

Auf der Ebene individueller Lebensrealitäten ist es also sehr wohl von Belang, ob ein Mensch im Glauben oder im Unglauben auf die Versöhnung reagiert.³¹¹ Das Zeugnis der Gemeinde ruft daher zum Übergang vom Unglauben zum Glauben.³¹² Auffallend ist dabei aber, dass die negativen Konsequenzen des Unglaubens in Barths Beschreibung ganz auf der anthropologischen Ebene verbleiben und weder die Gottesbeziehung noch das Heil des Menschen tangieren. „Gott glaubt dem Menschen offenbar gerade seinen Unglauben nicht und so auch seine noch so manifeste theoretische und praktische Gottlosigkeit, sein noch so dickes Heidentum.“³¹³ Aus diesem Grund ist Unglaube, wie oben zitiert, tatsächlich ein „Selbst-mißverständnis“. „Von Gott her“ ist der Ungläubige hingegen „seiner Unwissenheit nicht nur nicht verfallen, sondern schon entrissen“.³¹⁴ Auch ihm ist der Heilige Geist „verheissen“.³¹⁵ Zu ihrer momentanen „Geistlosigkeit“ seien die nichtchristlichen Menschen ganz allgemein „nur durch sich selbst – sie selbst aber sind hier keine letzte Instanz! – verurteilt“.³¹⁶ Insofern gibt es für Barth, wie das bekannte Diktum lautet, „zwar eine Gottlosigkeit des Menschen“, aber „laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes“.³¹⁷ Die Gottlosigkeit des Menschen wird, was seine Gottesbeziehung angeht, für vollständig unwirksam erklärt.³¹⁸ „Es

³⁰⁹ KD IV/3, S. 408 f. Sie seien „sich selbst überlassen, auf die Willkür, den Zufall oder das Schicksal ihrer eigenen Inventionen oder auch ihres dunklen Dranges angewiesen. Wie sollte der Heilige Geist mit seiner Zusage da führen, trösten, mahnen, stärken, wo er nicht ist: unter, bei und in den Menschen, denen er nicht gegeben ist, und die ihn also nicht haben?“ (a.a.O., S. 409).

³¹⁰ KD IV/3, S. 409.

³¹¹ Auch nach Schütz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 271f., beeinflusst ein Nichtchrist „dadurch, dass er seine Existenz ohne Gottesbezug deutet, seinen Lebensvollzug [...]. Für seine ontische Lebenswirklichkeit und Lebensgeschichte ist die mangelnde Kenntnis Gottes demnach ebenso konstitutiv wie für den Gläubigen die positive Kenntnis Gottes.“

³¹² Vgl. dazu oben Kap. 4.2.4.

³¹³ KD IV/3, S. 922; vgl. auch ebd.: Gott „sieht wohl den ‚Heiden‘, mit dem er es [...] zu tun hat. Laut dessen, was er ihm sagt, übersieht er aber gerade diese seine Ferne, Fremde, Feindschaft ihm gegenüber, nimmt er gerade sein Heidentum *nicht* ernst, ist er ihm gerade in dieser Eigenschaft *unbeträchtlich*.“

³¹⁴ KD IV/3, S. 928.

³¹⁵ KD IV/3, S. 409.

³¹⁶ KD IV/3, S. 409 f.

³¹⁷ KD IV/3, S. 133. – Vgl. dazu Jüngel, ... *keine Menschenlosigkeit Gottes*

³¹⁸ Vgl. die unmittelbare Fortsetzung dieses oft zitierten Halbsatzes (KD IV/3, S. 133): „es gibt zwar eine Fremdheit und Feindseligkeit des Menschen seinem Evangelium, es gibt aber keine Fremdheit

gibt Jesus Christus gegenüber keinen effektiv sich durchsetzenden Prometheismus.“³¹⁹ *Versuche* prometheischen Verhaltens kann es durchaus geben, sie sind auch lebensweltlich relevant,³²⁰ bleiben jedoch bezüglich der Gottesbeziehung folgenlos. Joseph D. Bettis hat dazu bildhaft erklärt, der ungehorsame Mensch gleiche bei Barth einem Menschen, der auf einer ansteigenden Rolltreppe nach unten zu gehen versuche.³²¹

Einer nicht zu übersehenden Relativierung unterliegen also selbst jene strikt auf der anthropologischen Ebene bleibenden Beschreibungen des Unglaubens und seiner Konsequenzen. An vielen Stellen von Barths Versöhnungslehre ist ausserdem, wie unten weiter ausgeführt wird,³²² das Bemühen erkennbar, die Vorstellung einer grundsätzlichen Superiorität der Christinnen und Christen ihren Mitmenschen gegenüber aktiv zu unterlaufen. So erscheint das Leben im Unglauben zwar als problematisch – jede Aussage darüber ist aber zugleich auf das Leben der Christinnen und Christen zu beziehen, da die Scheidung zwischen beiden Menschengruppen „immer wieder vollzogen und wahr werden muss“, sodass „ein Jeder jeden Tag neu aufhören müssen wird, ein Nichtchrist und jeden Tag neu anfangen müssen wird, ein Christ zu sein, wozu er dann auch den Heiligen Geist jeden Tag neu nötig haben wird“.³²³ Die Barthschen Beschreibungen eines Lebens im Unglauben sind nur dann zu verstehen, wenn man sie stets zugleich als Deutungen der Situation jener Menschen liest, die als Christinnen und Christen zu leben versuchen.

und Feindseligkeit seines Evangeliums dem Menschen gegenüber. Daß er ihm verschlossen ist, ändert nichts daran, daß es für ihn offen ist und bleibt. Und daß er die Souveränität Jesu Christi nicht kennt, und, kennte er sie, seiner ‚Mündigkeit‘ gewiß, vermutlich gegen sie rebellieren würde, kann das nicht zur Folge haben, daß sie von ihrer vollen Gültigkeit auch ihm gegenüber auch nur das Geringste einbüßte. Wie sollte es da weniger wahrscheinlich oder gar unmöglich sein, daß sie sich auch ihm gegenüber faktisch durchsetzen und bewähren möchte?“.

³¹⁹ KD IV/3, S. 133. – Der Begriff des Prometheismus steht hier, in Aufnahme des griechischen Prometheus-Mythos, als Chiffre für jeden Aufstand gegen Gott bzw. die Götter. Unter neuzeithistorischen Denkern der damaligen Zeit diente er gelegentlich der negativen Kennzeichnung menschlichen Emanzipationsstrebens; so etwa bei Gogarten (vgl. dazu Goering, *Friedrich Gogarten [1887–1967]*, S. 329).

³²⁰ Schüz, *Glaube in Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 266, formuliert mit Blick auf Barths Rechtfertigungsverständnis zurecht, dieses ziele „nicht darauf, dass die Nichtgläubigen auch ohne den Glauben ein gerettetes Leben haben, weil sie in Christus bereits wirklich gerechtfertigt sind.“ Der Ungläubige ist bei Barth gerettet, lebt aber paradoxalement kein „gerettetes Leben“, sondern den erfolglosen Versuch eines Lebens, das diese Rettung negiert.

³²¹ Bettis, *Is Karl Barth a Universalist?*, S. 430: „The disobedient man is like a man walking down on the up-escalator. His activity is not halted, but its effectiveness is nullified.“ – Bettis unterscheidet hier terminologisch nicht zwischen Ungehorsam („disobedience“) und Unglaube.

³²² Vgl. unten Kap. 5.4.2.

³²³ KD IV/2, S. 366.

So kann Barth formulieren, das, was man dem Ungläubigen „auf den Kopf“ zusagen solle, werde man sich daher „am Besten auf den eigenen Kopf zusagen“: dass Un- oder Aberglaube „weder Freude noch auch nur Ruhe“ bringe.³²⁴ Weitreichendere Konsequenzen des Unglaubens als diese Unfreude und Unruhe beschreibt Barth keine. Ihrer Beseitigung, und nicht der Inklusion ins Heil, dient das Zeugnis der Gemeinde; dazu ist es notwendig.³²⁵

5.3.4 Zwischen Freigabe und Vereinnahmung: Zur Rezeptionsgeschichte von KD IV

Untersucht man die zeitgenössische Rezeptionsgeschichte der in den letzten drei Abschnitten beschriebenen Anthropologie der Versöhnungslehre, dann fällt auf, dass Barths Position, wie es bereits der obige Forschungsüberblick erwarten lässt,³²⁶ aus ganz unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Perspektiven Kritik hervorrief. Wiesen spätere Kritiker oft auf die *vereinnahmenden Tendenzen* seiner dogmatischen Perspektive auf nichtchristliche Menschen hin, unterstellte die erste, zeitgenössische Rezeption Barth primär eine zu grosse *Offenheit* ihnen gegenüber. In dieser ersten Rezeptionsphase befürchtete man, in der Sprache dieser Untersuchung formuliert, Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt führe im Bereich der Anthropologie zu einer theologischen Freigabe des Säkularen.

Als instruktivstes Beispiel für diese frühe Deutung kann die bereits in der Einleitung erwähnte Rezension von KD IV/3 dienen, die Gerhard Gloege 1960 in der ThLZ veröffentlichte.³²⁷ Im Zentrum von Gloeges ausführlicher und grundsätzlicher Kritik der Barthschen Versöhnungslehre stand, wie im Folgenden ausgeführt wird, der Vorwurf, Barths dogmatische Beschreibung nichtchristlicher Menschen verharmlose die Gefahr des Unglaubens. Bemerkenswert an Gloeges Position ist zunächst, dass er – im Unterschied zur in den 50er Jahren weit verbreiteten Kritik an Barths Behauptung der Heilsuniversalität als solcher – Barth nicht einfach die

324 KD IV/3, S. 925.

325 Vgl. KD IV/3, S. 928: „Was dem Menschen, an den Gott sich in seinem Wort wendet, laut dessen Inhalt von Gott zugeschrieben und bestimmt ist, das ist mit der Beseitigung seiner Unkenntnis, mit der Erkenntnis seines Wortes, mit seiner Erweckung zum Glauben und zum Gehorsam, mit seiner Bekehrung vom potentiellen zum aktuellen Christen die *Aufhebung* der Not, die er sich mit seinem Selbstwiderspruch, mit seiner Verleugnung seiner in Jesus Christus schon geschaffenen neuen Wirklichkeit bereitet“. Dieser Prozess ist „die faktische Realisierung seines de iure schon begründeten und feststehenden Seins in Jesus Christus“ (ebd.).

326 Vgl. zum Folgenden die oben wiedergegebenen kritischen Deutungslinien von Barths Reaktion auf die Säkularisierung (Kap. 1.2.3 bzw. 1.2.4).

327 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*.

Lehre der Allversöhnung vorwarf, sondern, deutlich konkreter, seinen dogmatischen Umgang mit dem Phänomen des Unglaubens problematisierte. Gloege hielt es zwar für „unfraglich richtig, daß sowohl das Gottesvolk des Alten Testaments als Volk *für* die Völker, wie die Gemeinde des Neuen Testaments als Gemeinde *für* die Welt erwählt“ sei.³²⁸ Gleichzeitig sei es „unfraglich falsch, über der Universalität der Gnade die Grenzen zwischen Kirche und Welt als von Gott gesetzt zu übersehen“.³²⁹ Eben das geschehe in Barths Anthropologie: Anstelle einer klaren Scheidung fänden sich bei ihm „Inklusivverhältnisse“ nach dem „Leitmodell“ von Christen- und Bürgergemeinde, „die sowohl dem heilsgeschichtlichen Denken des Alten Testaments wie dem eschatologischen des Neuen Testaments fremd“ seien.³³⁰ Als Beispiel für solche inklusiven Verhältnisse nannte Gloege einerseits Barths Verständnis der Schöpfung als *theatrum gloriae Dei*,³³¹ andererseits die Aussage, Nichtchristen seien von Gott her bereits „virtuell, prospektiv, *de iure*“ als die „Seinen“ anzusehen.³³²

Den inklusiven Ansatz Barths, der hier früh als solcher explizit gemacht wurde, kritisierte Gloege in seiner Rezension auf unterschiedlichen Ebenen. Er warf Barth eine exegetisch unhaltbare „Verharmlosung der endzeitlichen Situation der Menschheit“ vor: Das Neue Testament kenne zwar keinen „Dualismus metaphysischer, kosmologischer, anthropologischer Art“, wohl aber einen „Entscheidungs-Dualismus“, der bei Barth übersehen werde, wenn „die Nicht-Christen bereits als die bestimmt [würden], die ‚noch nicht‘ Empfänger, Träger, Besitzer des Geistes“ seien.³³³ Von diesem Fehler her sei Barths dogmatische Bestimmung nichtchristlicher Menschen nicht in der Lage, die Phänomene der „Apostasie“ und des „Atheismus“ theologisch zu fassen. Die oben zitierte Aussage über die existente Gottlosigkeit des Menschen und die inexistente Menschenlosigkeit Gottes³³⁴ diente Gloege als Beleg für Barths „kurzschlüssige Behandlung“ des Problems des Atheismus;³³⁵ die Position, Gott glaube dem Menschen seinen Unglauben nicht,³³⁶ fungierte in seiner Rezension als Beispiel dafür, dass Barth „das Problem der Apostasie nicht ernst“ nehme und daher „den Atheismus überhaupt nicht theologisch zu fassen oder gar zu interpretieren“ vermöge.³³⁷ Die Problematik von Barths Argumentation

328 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.

329 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.

330 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.

331 Vgl. Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157; zu diesem Gedanken ferner unten Kap. 71.2.

332 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.

333 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157f.

334 Vgl. KD IV/3, S. 133 (wie oben in Kap. 5.3.3 zitiert).

335 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 159.

336 Vgl. KD IV/3, S. 922 (wie oben in Kap. 5.3.3 zitiert).

337 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

zeige sich daran, dass die Beschreibung des Unglaubens aus der theologischen auf die anthropologische Ebene verlagert würde: An die Stelle „theologischer Bestimmungen“ träten, wie Gloege treffend beobachtete, „anthropologische Deutungen“.³³⁸ Damit werde in Konsequenz der „Verharmlosung der Wirklichkeit der Sünde [...] auch die Wirklichkeit der Versöhnung verharmlost“,³³⁹ was etwa an den Aussagen Barths festgemacht wird, dass Gott das Unwesen des Menschen übersehe und so seinen Unglauben nicht ernst nehme.³⁴⁰ Insgesamt erweckte Barths Versöhnungslehre bei Gloege den Eindruck, hier werde „der Mensch ‚als solcher‘ ständig entschuldigt“.³⁴¹ Während sich „der Christ ständig andeutende Verdächtigungen wie offene Beschuldigungen und grelle Aufrufe zur Selbstbeziehtigung gefallen lassen“ müsse, komme „der Nicht-Christ bei Barths Zensurierung [...] überaus günstig davon“.³⁴² Barths Überbetonung von Gottes Weltbejahung führe zu einer „Bagatellisierung“ sämtlicher innerweltlichen Gegensätze.³⁴³ Insgesamt werde so, wie Gloege bemerkte, in der Kirche alles theologisch „normiert und uniformiert [...], was in der Welt, bis zur theologisch geschützten Gottlosigkeit als ‚potentielle‘ Christlichkeit, freigegeben wird“.³⁴⁴

Für die in dieser Untersuchung verfolgte Fragerichtung ist dieser frühe Blick auf die Anthropologie von Barths Versöhnungslehre bemerkenswert. Für problematisch hielt Gloege gerade nicht die christologische Überformung der Säkularität nichtchristlicher Menschen, sondern die Tatsache, dass diese Säkularität bei Barth nicht zum Gegenstand einer theologischen Kritik gemacht, sondern, wie eben zitiert, „freigegeben“ werde. Im Vorwurf, die Überbetonung von Gottes Weltbejahung bagatellisiere den Unterschied von Kirche und Welt, kehrt in umgekehrter Form wieder, was drei Jahrzehnte vorher hinsichtlich der Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie angemahnt worden war; als es hiess, dass die Betonung von Gottes Weltverneinung innerweltliche Gegensätze – besonders den Gegensatz christlich/nichtchristlich – nivelliere.³⁴⁵ Nun, in christologischer Konzentration und im Raum der Versöhnungslehre, war es nicht mehr Gottes Nein, sondern sein *Ja* zur Welt insgesamt, das – strukturell analog – in den Augen prominenter Kritiker die

338 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166. Gloege zitiert Barths Aussage aus KD IV/3, S. 924, der ungläubige Mensch vergehe sich „nicht gegen irgendein fremdes Gesetz, ... sondern gegen sein [!] unmittelbares Sein vor Gott“ und mache dadurch „sich selbst unmöglich“ (Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166; Ausrufezeichen im Original).

339 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

340 Vgl. Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

341 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 167.

342 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 159.

343 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 165.

344 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 167.

345 Vgl. oben Kap. 2.2.3.

Grenze zwischen Christen und Nichtchristen vorschnell relativierte und dadurch die Areligiosität der Umwelt der Kirche nicht angemessen problematisierte. Dieser Umschwung spiegelt den Übergang von der Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie hin zur inklusiven Christologie der KD und weist gleichzeitig auf die strukturelle Verwandtschaft des Denkens des radikaldialektischen und des späten Barth hin – bei deutlichen, besonders in der unterdessen erfolgten Zuwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt begründeten inhaltlichen Unterschieden.

Was Gloege bei Barth erkannt und ihm zum Vorwurf gemacht hatte, waren die weitreichenden anthropologischen Auswirkungen dieser welttheologischen Neuausrichtung. Der Ungläubige begegnet in KD IV tatsächlich nicht mehr, wie es im Zeitkontext üblich war, im Modus negativer Alteritätskonstruktion, sondern als Mensch, dem sich die Kirche zunächst solidarisch verbunden weiss und demgegenüber sie zum Zeugnis der auch ihn bereits umschliessenden Gnade aufgefordert ist. Wie umstritten diese Sicht damals war, wird an Otto Dibelius' Reaktion auf Gloeges Rezension erkennbar, der besonders dessen Kritik an der – wie oben beschrieben auf Heinrich Vogel zurückgehenden³⁴⁶ – Formel der „Solidarität mit den Gottlosen“ lobte, die er, Dibelius, „immer für ‚falsche Lehre‘ gehalten“ habe.³⁴⁷ Barths christologisch-inklusive Anthropologie wurde 1960, aber auch später noch in erster Linie als (schon exegetisch problematische) Verharmlosung des Phänomens des Unglaubens betrachtet.³⁴⁸ Die Neuorientierung im Umgang mit nicht- oder andersgläubigen Menschen, die sie ermöglichte, wurde bereits erkannt, aber negativ bewertet: Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt schien hier, in Gloeges Formulierung, zur „theologisch geschützten Gottlosigkeit“ zu führen.³⁴⁹

³⁴⁶ Vgl. oben Kap. 3.1.2.

³⁴⁷ Dibelius, zit. nach Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 172: „Was Gloege in dieser Besprechung ausgeführt hat, scheint mir gesunde, biblische Lehre zu sein, die unserer Kirche not tut. Es ist die Abkehr von Formulierungen, die unser lieber Freund Heinrich Vogel seit mehr als dreißig Jahren ständig vorgetragen hat [...]: ‚Solidarität mit den Gottlosen‘ und alles, was um diesen Gedanken kreist. Ich habe das immer für ‚falsche Lehre‘ gehalten und freue mich, daß nun endlich ein Systematiker von Rang dagegen Einspruch erhebt.“

³⁴⁸ Vgl. z. B. die kritische Anfrage bei Kühn, *Kirche*, S. 117: „Wird durch Barths Universalismus, demzufolge die Welt bereits versöhnt ist, alle Menschen christiani designati und so Glieder am Leibe Christi sind, der eschatologische Scheidungs- und Entscheidungsprozess nicht in unbiblischer Weise überspielt?“.

³⁴⁹ Barth selbst wies übrigens Gloeges Kritik in einem privaten Brief recht brüsk zurück. Er fragte, was er mit der Beschwerde anfangen solle, „dass die Heidenschaft bei mir so viel besser wegkomme als die Christenheit“. „Das verstehe ich nicht“, habe ich mit Bultmann nun wirklich von einem Absatz Ihrer Darlegungen zum andern vor mich hin murmeln müssen. Ich hatte Sie nicht so weit weg von mir gesucht. [...] Aus den Fenstern des von Ihnen bezogenen Hauses können Sie offenbar

Wie bereits angedeutet, trat in der späteren Rezeptionsgeschichte der von Gloege so umfassend erhobene Vorwurf, Barth nehme den Unglauben durch seine Reduktion auf momentan noch bestehende Unwissenheit zu wenig ernst, bald merklich in den Hintergrund. Im Kontext einer Theologie, die die Welt als mündige Welt zu verstehen bemüht war,³⁵⁰ monierte man nun, wie bereits zitiert, Barths Theologie lasse „die Welt nicht Welt sein“ (Lüthi).³⁵¹ Die „Freisetzung“ der weltlichen Gesprächspartner der Kirche, die hier anders als bei Gloege positiv bewertet wurde, sei bei Barth zwar angedacht, aber nicht konsequent umgesetzt.³⁵² Das Grundproblem der vereinnahmenden Haltung des Barthschen Denkens ortete man dabei, wie oben beschrieben, in der Zentralstellung der Christologie.³⁵³ Interessant ist, dass Aat Dekker die noetische Differenz, die Barth zwischen Christen und Nichtchristen einzog, gerade umgekehrt interpretierte als Gloege:³⁵⁴ Hatte dieser es abgelehnt, den Unterschied von Glauben und Unglauben auf den eines Wissen bzw. Nichtwissens um die Versöhnung zu reduzieren, kritisierte Dekker nun umgekehrt die auch bei Barth immerhin noch bestehende *noetische* Hierarchie zwischen Christen und Nichtchristen. Bei Barth werde, so Dekker, „das Gespräch zwischen Christen und Nicht-Christen auf ein *ungleiches* Niveau gebracht“, wobei der Nichtchrist bei Barth „zu wenig Einsicht“ habe und daher „im Grunde ‚dumm‘“ sei.³⁵⁵

Die Divergenz dieser Deutungen ist beachtlich. Der Dissens zwischen Gloege einerseits und Lüthi, Dekker und verwandten Stimmen andererseits legt die impliziten Konsequenzen von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt offen: Hier wurde eine kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen vorge-

nicht [...] mit mir, sondern nur *gegen* mich ‚fragen‘ – können Sie offenbar nur mit grundsätzlichem und umfassendem Missvergnügen auf mein ganzes früheres, späteres und heutiges Unternehmen blicken. [...] Schade! sei schliesslich mein einziges Wort. Verzeihen Sie, dass es zu keinem andern langt!“ Argumentativ reagierte Barth nicht auf Gloeges Kritik seiner Position, sondern schrieb: „Von da aus erübrig't sich alles Eingehen auf Einzelheiten“ (Brief Barths an Gerhard Gloege vom 4. April 1960, KBA 9260.69).

350 Vgl. zu diesem Kontext oben das Kap. 3.3.1.

351 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 326 (vgl. zum Folgenden bereits den obenstehenden Forschungsüberblick, Kap. 1.2.4).

352 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 325.

353 Zur analogen Argumentation Wilhelm Dantines vgl. deren Wiedergabe im Forschungsüberblick (Kap. 1.2.4).

354 Vgl. wiederum oben in Kap. 1.2.4.

355 Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 120. Nach Dekker trägt die von der KD her mögliche „Toleranz“ daher „eine totale Intoleranz in sich. Indem die Humanität Taktik wird gegenüber dem anderen, wird eine Gleichwertigkeit der Gesprächspartner untergraben“ (a.a.O., S. 121). – Vgl. ferner Schröder, „I See Something You Don't See“, S. 134, die bei Barth die Gefahr einer geistigen Arroganz („spiritual arrogance“) von Christen den Nichtchristen gegenüber angelegt sieht.

schlagen, die deren Säkularität empirisch radikal wahrnahm, theologisch aber als bereits überwunden betrachtete. Diese Lesart wird im folgenden Abschnitt vertieft.

5.4 Die kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen

5.4.1 Ein unsichtbarer „Anknüpfungspunkt“

Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt führte, so lässt sich das bisherige Resultat dieses Kapitels zusammenfassen, zur Entfaltung einer kirchlichen Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die deren Unglauben als Interim, als schon begrenzte und überwundene, daher aber letztlich wirkungslose und ungefährliche Momentaufnahme betrachtet. Die Menschen „da draußen“ sollten von der Kirche „nicht als Atheisten, Skeptiker oder Indifferente, nicht in ihrem Irrglauben, Aber-glauben und Unglauben, [...] sondern als das Volk der christiani designati“ ernst genommen und angesprochen werden.³⁵⁶ Diese dogmatische Bestimmung nichtchristlicher Menschen konnte, wie der eben erfolgte Blick in die frühe Rezeptionsgeschichte gezeigt hat, ganz unterschiedlich interpretiert werden. Sie enthält auch in Barths eigener – irritierender – Diktion sowohl ein Element der „Toleranz“ als auch eines der „Intoleranz“ nichtchristlichen Menschen gegenüber.³⁵⁷

Um die anthropologischen Konsequenzen von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt zu verstehen, ist zunächst daran zu erinnern, dass sie in KD IV/3 zur Entfaltung einer bewusst *kirchlichen Perspektive* auf nichtchristliche Menschen führt, also einer, die aus der Kirche heraus für die Kirche formuliert wird. Sie ist, obwohl sie nicht die Kirche, sondern die Welt beschreibt, nur in der glaubenden Perspektive der Kirche zugänglich. Es geht Barth, wie er mehrfach selbst schreibt, um die Bestimmung nichtchristlicher Menschen „in der Sicht des Evangeliums“.³⁵⁸ Dabei ist bereits mitbedacht und in der Semantik von Wissen und Nichtwissen theologisch verarbeitet, dass sich nichtchristliche Menschen die dogmatischen Be-

356 KD IV/3, S. 978.

357 Vgl. KD IV/3, S. 568–570. Barth beschreibt hier zunächst, „Toleranz“ dem Nichtchristen gegenüber sei dem Christen „selbstverständlich, natürlich“ (a.a.O., S. 568): Aufgrund der auch ihm bevorstehenden Berufung „muß er ihm Toleranz gewähren“ (a.a.O., S. 569). Diese Toleranz dürfe aber nicht „absolut“ sein (ebd.); gefragt sei vielmehr eine „Toleranz voll heimlicher, aber auch merklicher Intoleranz“ (a.a.O., S. 570), die sich darin gründet, dass der Christ seinen Menschen nicht „fallen“ und eben daher „nicht in Ruhe lassen“ könne (ebd.). „Kein Wunder darum“, schreibt Barth, „daß ein auch nur einigermaßen lebendiger Christ, er gebe sich auch noch so aufrichtig offen und geduldig, dem Nichtchristen und besonders dem Gegenchristen faktisch immer den Eindruck von unangenehmer und tadelnswerter ‚Intoleranz‘ machen wird!“ (ebd.).

358 KD IV/3, S. 921.923.926.

schreibungen ihrer Existenz von der Erwählung und der Versöhnung her und auf die Berufung hin nicht selbst zu eigen machen werden, solange sie nicht an Christus glauben. Es ist also zentral, dass Barth jeden Versuch unterlässt, die schon bestehende Gottesbeziehung nichtchristlicher Menschen anthropologisch aufzuweisen. Dass sie von Christi Heilstätte herkommen und auf die Berufung zugehen, bleibt auf empirischer Ebene im Leben nichtchristlicher Menschen unbeobachtbar: Ein nichtchristliches Leben zeichnet sich in Barths Modell tatsächlich dadurch aus, dass darin noch keine wirksame Berufung zum Glauben Ereignis wurde. Was über das auch sie bereits umschliessende Heil und über ihr erst virtuelles Christsein gesagt werden kann, ist – in Analogie zur Rechtfertigung des Sünder – nur von Christus her und nur mit Blick auf ihn aussagbar und kann überdies nur im Glauben, *sola fide* erkannt werden. Die empirische Nichtchristlichkeit und, sofern sie Atheisten sind, die Areligiosität der Menschen im Umfeld der Kirche wird dadurch von Barths theologischer Beschreibung ihrer Existenz nicht unterlaufen, sondern respektiert.³⁵⁹ Insofern nimmt Barth ihre Nichtchristlichkeit – in seiner Sprache: ihren Unglauben – empirisch wahr, reinterpreiert diese Realität aber theologisch als unwirksam. Insofern ist von Barths Diktum, dass es zwar eine Gottlosigkeit des Menschen gebe, aber keine Menschenlosigkeit Gottes, nicht nur der zweite Satzteil ernst zu nehmen, sondern auch der erste.

Von hier aus wird erkennbar, dass Barths christologisch-inklusive Beschreibung nichtchristlicher Menschen präzise an die Stelle tritt, an der in zeitgenössischen Alternativkonzeptionen nach einem anthropologischen *Anknüpfungspunkt* für das Evangelium bei nichtchristlichen Menschen gesucht wurde. Barth schrieb in KD IV/3 selber, die bevorstehende Berufung der Nichtchristen sei „der Punkt – nenne man ihn, wenn man so will, für einmal den ‚Anknüpfungspunkt‘ – mit dessen Vorhandensein [man] bei jedem Anderen rechnen“ könne.³⁶⁰ Er führte damit seine im Kontext der Gotteslehre entfaltete Kritik jedes natürlich-theologischen Versuchs weiter, einen solchen Anknüpfungspunkt mit dem Ziel zu behaupten, dadurch eine „Basis des *Gespräches*“ zwischen Kirche und Welt, Glaube und Unglaube zu ermöglichen.³⁶¹ Barth wies das grundsätzliche Anliegen, ein solches Gespräch müsse

³⁵⁹ Vgl. Tietz, *Problematisch, fraglich, zudringlich, unverzichtbar*, S. 232: „Barth kann eine Gottlosigkeit des Menschen denken. [...] Barth ist also, trotz seiner auf den ersten Blick autoritär daherkommenden Theologie, in der Lage, das nichtreligiöse Selbstverständnis des Menschen anzuerkennen. Seine Theologie ist zwar nicht so freundlich, spricht sogar von einer Feindseligkeit des Menschen gegenüber dem Evangelium. Aber sie vereinnahmt ihn nicht als eine letztlich nun doch religiöse Existenz.“

³⁶⁰ KD IV/3, S. 569.

³⁶¹ KD II/1, S. 96.

möglich sein, schon in KD II/1 explizit nicht a limine ab.³⁶² Er hielt es aber durch seinen eigenen, christozentrisch orientierten Ansatz für umfassender abgegolten als durch eine Theologie, die den Unglauben dadurch, dass sie auch in ihm noch nach Vorstufen des Glaubens suchte, nicht ernst nähme.³⁶³ Dieses Motiv begegnet nun, im Kontext der Versöhnungslehre, wieder. Im Unterschied zu jeder Voraussetzung oder Feststellung eines unbewussten Anknüpfungspunkts im nichtchristlichen Menschen verbleibt dessen von Barth angenommenes prospektives Christsein ganz im Modus des externen Blicks auf ihn. Der Glaube beruht bei Barth, wie Schüz resümierte, ganz allgemein „auf einer dem Menschen *zugesprochenen* Möglichkeit“, auf einem „*christologischen Anknüpfungspunkt*“.³⁶⁴ Durch diese Betonung der Externität des Anknüpfungspunkts ist Barth nicht auf die anthropologische Unterstellung eines impliziten Christentums oder eines unbewussten Ausgerichtetseins auf die christliche Botschaft hin angewiesen, um eine Begegnung von Christinnen und Nichtchristen auf gleicher Ebene denken zu können.

Besonders gut erkennbar wird diese Pointe, wenn man Barths Rede von Nichtchristen in KD IV/3 mit dem fast zeitgleich in der römisch-katholischen Theologie von Karl Rahner entwickelten Konzept der *anonymen Christen* vergleicht, das ebenfalls dem Einschluss nichtchristlicher Menschen ins Heil dienen sollte (wenn auch, wie unten ausgeführt wird, nicht aller), argumentativ aber ganz auf einer christianisierenden anthropologischen Analyse beruhte. Von einem Ausgangspunkt aus, der jenem Barths nicht unähnlich ist, wird der anonyme Christ bei Rahner als ein Mensch definiert, der zwar nicht Teil des „gesellschaftlichen Verbundes der Kirche oder der christlichen Kirchen“ ist, aber dennoch „in einem positiv heilshaften Verhältnis zu Gott“ steht, also „gerechtfertigt“ ist, „im Stande der Gnade“ lebt.³⁶⁵ Um dieses positive Verhältnis zu beschreiben, griff Rahner jedoch auf die Vorstellung eines unausgesprochenen, aber dennoch rechtfertigenden Glauben zurück, der im anonymen Christen am Werk sei. Das „Heil des Nichtchristen geschieht durch einen eigentlichen Glaubensvollzug“.³⁶⁶ Zum anonymen Christen wird man nach Rahner durch einen „wirklichen, wenn auch unthematischen, wenn man will rudimentären Glauben“ an Gott,³⁶⁷ der dann trotz seiner

³⁶² Vielmehr sei die „Berechtigung der Frage nach einer gemeinsamen Gesprächsbasis zwischen Kirche und Welt, zwischen Glauben und Unglauben“ durchaus „zuzugeben“ (KD II/1, S. 100).

³⁶³ Vgl. KD II/1, S. 102–105. In diesem Sinne gilt für Barth, bei aller Relativierung des Unglaubens im soteriologischen Kontext (a.a.O., S. 104): „den Unglauben muß man ernst nehmen.“

³⁶⁴ Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 100, vgl. insgesamt S. 114–120.

³⁶⁵ Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, S. 327; vgl. auch Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 287.

³⁶⁶ Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, S. 330.

³⁶⁷ Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, S. 335.

inhaltlichen Unterbestimmtheit als rechtfertigender Glaube zu wirken vermag. Zur Ausbildung eines solchen Glaubens könnte es kommen, weil es auch „derjenige, der in seinem verbal objektivierenden Bewußtsein nicht explizit an Gott denkt oder sogar meint, einen solchen Begriff als widersprüchlich ablehnen zu müssen, [...] in seinem profanen Bewußtsein immer und unweigerlich mit Gott zu tun“ habe.³⁶⁸ Klaus Riesenhuber sieht bei Rahner eine grundsätzliche „Ausrichtung“ des Menschen auf Gott hin angelegt³⁶⁹ und fasst dessen Position daher so zusammen: „Wer [...] seine eigene natürliche Transzendenz willig annimmt, sich dem Geheimnis gehorsam ergibt und im sittlichen Wollen den Anspruch des im Geheimnis sich zeigenden Gottes übernimmt, der hat damit schon Gott angenommen, auch wo er es nicht gegenständlich weiß und sich vielleicht sogar für einen Atheisten hält.“³⁷⁰ Diese das Selbstverständnis nichtchristlicher Menschen unterlaufende Anthropologie³⁷¹ findet bei Barth kein Pendant; ebenso wenig das damit verbundene Verständnis des kirchlichen Apostolats als „Versuch, das in jedem Menschen schon vorgebildete und oft schon aktualisierte Christentum zu seiner vollen Entfaltung und reflexen Selbstbewußtheit zu bringen“, wie Riesenhuber Rahners Position weiter ausführt.³⁷² Barth hat Rahners Projekt, wie sich an einer späten Gespräch-

368 Rahner, *Anonymer und expliziter Glaube*, S. 341. Rahner fährt fort (ebd.): „Er nimmt ihn dann unthematisch als solchen an, wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentialität in Freiheit annimmt. Das tut er, wenn er wirklich in Freiheit seinem Gewissen folgt, weil in einer solchen Tat die unthematisch mitgegebene Bedingung der Möglichkeit solcher radikaler Entscheidung immer unthematisch mitbejaht, d.h. Gott bejaht wird.“

369 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 298 u. ö.

370 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 298.

371 Bereits Jüngel hat hier kritisch angefragt, „ob es nicht auf eine grobe Verletzung des Respektes vor dem anderen hinausläuft, wenn er, nur weil er eben auf seine – im üblichen und auch für ihn üblichen Sinne: nichtchristliche – Weise das Geheimnis des Menschseins zu vollziehen trachtet, das für den Christen freilich im Namen Jesu Christi erschlossen ist, sich als ‚anonymen Christen‘ apostrophiert oder gar angeredet finden“ müsse (Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?*, S. 338). Zur Frage, inwiefern sich dieser Vorwurf analog auch an Barths Rede von *christiani designati* richten lässt, vgl. unten Kap. 8.2.2.

372 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 303. – Vgl. dazu auch Bernhardt, *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 118: „Barth geht jedoch nicht so weit wie Karl Rahner, der diesem Noch-nicht-erkannt-Haben, wie man von Gott bereits erkannt ist, einen existentialontologischen und bewußtseinsmäßigen Status und sogar eine Sozialgestalt zuweist, in der es existiert. Es ist kein ‚anonymes Christentum‘. Rahners Lehre vom ‚anonymen Christsein‘ steht schon aufgrund ihrer Herleitung aus der Anthropologie in Spannung zu Barths offenbarungstheologischem Ansatz.“ Vgl. auch ders., *Christentum ohne Christusglaube*, S. 137.

säusserung zeigt, denn auch als Annahme einer impliziten Christlichkeit der Welt auf der Linie Richard Rothes wahrgenommen und abgelehnt.³⁷³

Sein eigener Vorschlag zur Lösung des Inklusionsproblems ist insofern radikaler als der von seinem katholischen Zeitgenossen entwickelte, als er auch unter der Bedingung des Ausbleibens solcher Vorformen des Christentums am Einbezogensein nichtchristlicher Menschen in Christi Heilstat festhalten können möchte.³⁷⁴ Das virtuelle Christentum bei Barth ist mit Reinhold Bernhardt nicht als vor-, sondern als „*ausserbewusste[s]*“ zu lesen.³⁷⁵ Die Universalisierung des Heils – nach Barth sind alle Menschen *christiani designati*, während bei Rahner nur auserwählte Nichtchristen anonyme Christen genannt werden³⁷⁶ – geschieht demnach um den Preis der konsequenten Externalisierung der Heilstat: Die durch Christus bewirkte ontologische Veränderung der Lebenssituation nichtchristlicher Menschen bleibt bei Barth auf der anthropologischen Ebene unbeobachtbar. Sie verändert, worauf Emmanuel Gougaud aus katholischer Perspektive zurecht hinwies, insbesondere

³⁷³ Vgl. Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 520: „mein katholischer Freund da in Münster, der große Rahner [...] predigt jetzt so etwas wie der Richard Rothe, so ein unbewußtes Christentum, wo die Welt im Grunde schon irgendwie ganz christianisiert ist. Nein, nein, nicht so!“ – Zu Rothes Verständnis des unbewussten Christentums vgl. etwa Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 124–130.

³⁷⁴ Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 137, stellt überdies zurecht fest, die Rede von virtuellen und prospektiven Christen konstituiere „kein ‚anonymes Christentum‘ und keine latente ‚Kirche‘“.

³⁷⁵ Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 145: „Barth weist die Annahme eines ‚unbewussten Christentums‘ zurück und begnügt sich mit der Feststellung, dass die Gottes- bzw. Logosgegenwart von den meisten Menschen *nicht* erfasst wird, dass diese Menschen aber dennoch *von ihr* erfasst sind – und zwar auf eine nicht nur *vor*bewusste, sondern *ausser*bewusste Weise.“

³⁷⁶ Vgl. Rahner, *Die anonymen Christen*, S. 288: „Man sollte wohl [...] nicht so weit gehen und jeden Menschen, nehme er die Gnade an oder nicht, zum ‚anonymen Christen‘ erklären.“ Interessanterweise hielt Rahner grundsätzlich auch eine universalisierende Rede von anonymen Christen für möglich, die sehr nah bei Barths Rede von den *christiani designati* gelegen hätte, entschied sich jedoch bewusst gegen sie: „Nur nebenbei sei bemerkt, daß man auch jeden Menschen, der wegen des universellen Heilswillens Gottes [...] unweigerlich vor dem Angebot der Selbstmitteilung Gottes steht und aus dieser Situation gar nicht heraustreten kann, einen ‚anonymen Christen‘ nennen könnte, daß also bei solcher Terminologie schlechthin jeder Mensch auch ein ‚anonymer Christ‘ sei. Wir ziehen aber die Terminologie vor, in der jeder Mensch ein ‚anonymer Christ‘ genannt wird, der einerseits *de facto* in Freiheit dieses gnadenhafte Selbstangebot Gottes durch Glaube, Hoffnung und Liebe angenommen hat und der anderseits dennoch [...] noch nicht ein Christ schlechthin ist“ (Rahner, *Bemerkungen zum Problems des „anonymen Christen“*, S. 328). – Vgl. dazu auch Gougaud, *Chrétien virtuels*, S. 354–356; Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?*, S. 340f.; Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 122.

nicht deren Verhalten,³⁷⁷ sondern bleibt auch dann in Geltung, wenn der Lebenswandel der betreffenden Menschen ihr gerade nicht entspricht – eine rechtfertigungstheologische Pointe, die Rahners stark moralisch geladenem Konzept des anonymen Christentums fremd ist.³⁷⁸ Rahners Konzept steht diesbezüglich der Haltung des Zweiten Vatikanischen Konzils und konkret der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* nahe, die das Heil nichtchristlicher Menschen ebenfalls an den Versuch knüpft, „ein rechtes Leben zu führen“.³⁷⁹ Bei Barth ist das anders: Die Existenz „wahrer Worte“ in der Profanität, die seine Lichterlehre durchaus wieder unter Rückgriff auf moralische Begriffe beschreiben konnte,³⁸⁰ stellt zwar eine mögliche Folge, keinesfalls aber eine Voraussetzung der ontologischen Verbindung aller Menschen mit Christus dar. *Christianus designatus* ist in Barths Theologie der Welt auch jener Mensch, dessen Leben keinerlei Hinweise auf diesen Status erkennen lässt.

377 Vgl. Gougaud, *Chrétiens virtuels*, S. 357 f.: „Barth ne développe aucune considération particulière sur leur comportement. Il ne fait absolument pas mention d'actes moraux, de qualités altruistes ou philanthropiques, pas plus qu'il n'évoque une aptitude à penser et ordonner son existence dans le sens d'une ouverture par-delà la vie matérielle. [...] Il s'agit de mettre l'accent sur la présence du Seigneur en chacun, sans aucun mérite humain spécifique“ (dt.: Barth entwickelt keine spezifische Betrachtung ihres Verhaltens. Er erwähnt keinerlei moralische Handlungen, altruistische oder philanthropische Qualitäten, und erwähnt auch keine Fähigkeit, die eigene Existenz im Sinne einer Offenheit jenseits des materiellen Lebens zu ordnen und zu denken. [...] Es geht darum, die Gegenwart des Herrn in jedem Menschen zu betonen, ohne allen besonderen menschlichen Verdienst).

378 Vgl. dazu Gougaud, *Chrétiens virtuels*, S. 354: „Rahner décrit à plusieurs reprises les manifestations anthropologiques d'un tel comportement“ (dt.: Rahners beschreibt wiederholt die anthropologischen Manifestationen eines solchen Verhaltens).

379 Vgl. z. B. *Lumen gentium* 16 (DH 4140): „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ – Vgl. auch die Bezüge auf *Lumen gentium* bei Rahner, *Die anonymen Christen*, S. 290.; ders., *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, S. 536 f.

380 Vgl. KD IV/3, S. 140, wo von „Nüchternheit“, „Enthusiasmus“, positiv konnotierter „Unruhe“, „eiserne[r] Entschlossenheit eines Willens“ sowie von „Furchtlosigkeit vor dem Tode“ unter Nichtchristen die Rede ist. Zur christologisch-inklusiven Lesart von Barths Lichterlehre vgl. unten Kap. 7.

5.4.2 Zur Semantik von Wissen und Nichtwissen

Spiegelbildlich dazu, dass die Kirche ekklesiologisch als Ort des Wissens um das Heil bestimmt worden war,³⁸¹ erscheinen nun umgekehrt nichtchristliche Menschen als ihrem wahren Lebenszusammenhang gegenüber noch unwissend. Nichtchristliche Menschen erkennen in Barths Zuordnungsmodell ihr Heil nicht, leben nicht als „Partner“ Gottes,³⁸² nehmen mithin nicht aktiv an der Versöhnung teil. Während Christinnen und Christen, wenn auch in partikularer und angefochtener Weise, aus ihrem im Glauben ergriffenen Wissen um die Versöhnung leben, lässt sich das im Leben nichtchristlicher Menschen nicht feststellen. Sie wissen nicht, was auch für sie wahr ist: dass Gott mit ihnen ist.³⁸³

Diese Rede vom Unwissen der Welt führt zur Einführung einer dezidiert kirchlichen Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die von vornherein nicht auf allgemeine Affirmation abzielt. Christinnen und Christen sollten nichtchristliche Menschen besser verstehen, als sie sich selber verstehen,³⁸⁴ eben als Menschen, denen Gottes Heilsusage bedingungslos gilt, obwohl sie nichts von ihr wissen oder sogar wissen wollen. Die bei Barth stets wiederkehrende Rede vom Unwissen der Nichtchristen verarbeitet so – wenngleich in eigentümlicher und anstössiger Sprache – die Tatsache der unhintergehbaren Perspektivität und der gesellschaftlichen Partikularität kirchlich-theologischer Aussagen über die Welt. Sie weist darauf hin, dass es sich bei kirchlichen Weltbeschreibungen und so auch bei der Aussage über die für jeden Menschen schon erfolgte Versöhnung um ein Wissen handelt, das nur im Glauben intelligibel ist und so nur im Raum der Kirche auf Affirmation hoffen kann. Überall sonst, im Raum des Nichtwissens, stösst es notwendig auf Unverständnis.

Die Semantik von Wissen und Unwissen zielt also nicht auf die Zeichnung einer weltüberlegenen Kirche. Sie berechtigt die Kirche insbesondere nicht dazu, der Welt im Bewusstsein eigener Überlegenheit „dies und das, verkündigen“ zu wollen

381 Vgl. oben Kap. 4.2.1.

382 KD IV/2, S. 2.

383 Vgl. KD IV/2, S. 2f.

384 Vgl. zur Anwendung dieser hermeneutischen Formel auf die Situation des kirchlichen Blicks auf die Welt bereits Barths 1922 formulierten Hinweis an die Prediger: „Sie [die Menschen, M.P.] erwarten von uns, daß wir sie besser verstehen, als sie sich selber verstehen, ernster nehmen, als sie sich selbst nehmen“ (Barth, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, S. 77); vgl. ferner ders., *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, S. 448: „Die Kirche muß den Mut und die Demut haben, den Menschen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, ihn, der von unten ist, von oben, von Gott aus zu verstehen um Christi willen. Sie hat es wahrlich selber am nötigsten, so verstanden zu werden.“

und ihr in einer Haltung theologischer Arroganz zu begegnen.³⁸⁵ In KD IV/3 konnte Barth das Wissen der Kirche um die Welt sogar als Last beschreiben: als Last der Erkenntnis schwerer Schuld und fast unerfüllbar grosser Aufgaben.³⁸⁶ Das Mehrwissen der Christen, von dem die Versöhnungslehre spricht, fällt überdies weitgehend mit der spezifischen Perspektive auf die Welt zusammen, die diese als in Christus versöhnte Welt wahrnimmt. Die Kirche habe der Welt, wie Barth im selben Band der KD in aller Deutlichkeit festhielt, Jesus Christus und das Kommen seines Reiches zu bezeugen: „Alles Andere weiß die Welt in ihrer Weise auch und weithin besser als die Gemeinde.“³⁸⁷

Barth hat auf die Gefahr, aus dem Mehrwissen der Christin oder des Christen eine Art lebensweltliche Superiorität abzuleiten, durch den Einbau systematischer Relativierungen zwischen Christen und Nichtchristen in sein Denkgebäude reagiert, die sich keineswegs auf die Grundaussage beschränken, auch den unwissenden Nichtchristen komme von Gott her Heil zu. Wie bereits angetönt legte er Wert darauf, dass das Wort von der Versöhnung auch der Christin, dem Christen immer wieder fremd sei, weshalb man es sich nicht nur im Gegensatz zur Welt, sondern „im Gegensatz vor allem zu sich selber“ immer neu zu eigen machen müsse.³⁸⁸ Die

385 KD IV/3, S. 883f.: „Wo die Freiheit, die Aufgeschlossenheit, die Universalität, die Güte jenes Wissens um die Welt, wie sie ist, nach außen etwa gar nicht sichtbar, bemerkbar, spürbar wäre, wo die Gemeinde den Leuten ihrer Umgebung in dieser Hinsicht nichts zu denken gäbe, wo diese Leute vielmehr den Eindruck haben müßten, daß man sie da drinnen gar nicht kenne und in solcher Unkenntnis mit ihnen umgehen, ihnen dies und das ‚verkündigen‘ wolle, da dürfte das ein schlimmes, ein höchst alarmierendes Zeichen dafür sein, daß gerade da drinnen, gerade im Umgang der Gemeinde mit ihrem eigenen Existenzgrund etwas Entscheidendes in Unordnung, daß da vielleicht, hinter lauter heiligem Ernst sich tarnend, ein Abfall von ihrem Herrn im Gang sein möchte.“

386 Vgl. KD IV/3, S. 422: „einfacher, leichter ist den Christen das Leben wahrhaftig nicht gemacht. Im Gegenteil: ihnen sind gerade damit, daß sie als Wissende leben dürfen, Lasten auferlegt, die die Anderen so nicht zu tragen haben: Erkenntnis ihrer unentzerrbaren Verbundenheit mit allen Menschen, ja mit der ganzen Kreatur in ihrem ganzen Jammer, Erkenntnis ihres eigenen nicht abnehmenden, sondern zunehmenden Rückstandes, ihrer Schuld Gott und den Menschen gegenüber, Erkenntnis der Schwere, der Undankbarkeit, der Unwahrscheinlichkeit des Erfolges der ihnen gestellten Aufgabe.“

387 KD IV/3, S. 816. – Dieser Satz stellt in Barths Werk wohl die deutlichste Abweisung einer Bezeichnung nichtchristlicher Menschen als „dumm“ dar, die Barth in der Rezeption seiner Verhältnisbestimmung von Christen und Nichtchristen unterstellt worden war (vgl. oben Kap. 5.3.4).

388 So KD IV/3, S. 422f.: „Jesus Christus erkennen, heißt: *Ja* sagen zu dem in Ihm, in seinem prophetischen Werk gesprochenen Wort von der Versöhnung, d.h. aber *Ja* sagen zu einem der in ihm versöhnten Welt, zu einem auch ihnen selber immer noch und immer wieder sehr neuen, sehr fremden Wort. Jesus Christus erkennen heißt: sich dieses Wort im Gegensatz zu dem, was alle Welt immer noch und immer wieder denkt, meint, sagt und vor allem praktisch lebt, im Gegensatz vor allem zu sich selber, zu eigen machen.“

Kirche hat ihr Wissen um die Welt nur im Modus des Empfangens, der Passivität.³⁸⁹ Die Neuheit des Evangeliums besteht für Drinnen- wie für Draussenstehende.³⁹⁰ Exakt das, was die Kirche nach aussen kommuniziert, muss sie sich selbst darum wieder und wieder sagen bzw. sagen lassen. Ihr Glaubenswissen konkurriert demnach auch innerkirchlich, ja im einzelnen Christenmenschen mit faktischem Unwissen; auch in der Kirche, auch in der einzelnen Christin gibt es sowohl ein objektives Bekannt- wie ein Unbekanntsein Gottes.³⁹¹ Schon die Berufung zum Glauben, die im Leben Ereignis wird und so Christen von Nichtchristen unterscheidet, ist kein valider und eindeutiger Distinktionsmarker, sondern spiegelt sich, wie Barth schreibt, „in der menschlichen Existenz nur in der mannigfaltigsten Brechung, Aufspaltung, Differenzierung und Relativierung“.³⁹² Glaube gibt es nur in Verbindung mit Unglauben, dieser gehört, wie Schüz formulierte, „zur anthropologischen Gestalt des Glaubens dazu“.³⁹³ Barth hat dasselbe in einem Fragment folgendermassen formuliert: „Der Glaubende wird also zuerst und vor allem darin weise sein, dass ihm seine eigene Dummheit nicht mehr so verborgen ist wie den Unweisen die ihrige.“³⁹⁴

389 Vgl. bereits Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, S. 201: „Die Kirche hat keine eigene Einsicht, sie lebt von dem, was ihr gesagt ist.“ Vgl. ferner etwa KD III/4, S. 587: „Es versteht sich in keiner Lage von selbst, daß der Gemeinde der rechte Blick für das Zeitgeschehen und dann auch das rechte Wort zu ihren Zeitgenossen wirklich gegeben ist. Sie kann ja nicht besitzend und verfügend aus der Höhe des Wortes Gottes zu ihnen herunter, sie kann selber nur unter dem Worte Gottes menschliche Worte reden.“

390 Vgl. KD IV/3, S. 921: „Würde auch der Christ es als Evangelium vernehmen, wenn er es nicht jedesmal als das auch ihm Neue und also als Einer, der es noch nicht vernommen hat, vernehmen würde? Eben als solchen sieht, versteht, erkennt Gott jeden Menschen.“

391 Vgl. dazu Barth, *Das christliche Leben*, S. 219–254; Gleichtes gilt für die Welt (a.a.O., S. 189–219).

392 KD IV/3, S. 583. – Vgl. dazu auch Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 305f. Nagel, *Universale Singularität*, S. 394, fasst treffend zusammen, „Glaube und Unglaube“ unterschieden bei Barth nicht zwei „einander gegenüberstehende Gruppen, sondern der Glaube bezieht sich [...] bereits auf den vorausgesetzten und andauernden universalen Unglauben aller Menschen. Auch der Glaubende bleibt *simul fidelis et infidelis*“.

393 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 291; vgl. auch a.a.O., S. 29.: „Das gläubige Erkennen Gottes und das Gott ablehnende Nicht-Erkennen sind demnach keine binären Zustände, sondern sie bilden faktisch zwei konkurrierende Momente innerhalb einer *jeden* Person. [...] Der Gläubige ist daher mit seiner anfänglichen Erkenntnis je auch der Nicht-Erkenntnis ausgesetzt und hat mit ihr als seinem Unglauben zu kämpfen.“

394 Barth, „*Dummheit*“, S. 579; vgl. ebd.: „Seine ihn auszeichnende Weisheit wird vor allem darin bestehen, dass er sich mit den anderen Unweisen zusammen der Weisheit Gottes gegenüber gestellt und vor allen anderen sich selber durch jene Lügen gestraft sieht.“ Dieser Gedanke knüpft an jenen der Solidarität der Sünde an, der im zweiten Römerbriefkommentar dominant war (vgl. dazu oben Kap. 2.2.1).

Durch solche Überlegungen wird die Grenze zwischen Kirche und Welt, woran man in KD IV regelmässig erinnert wird, entscheidend relativiert. Kein christliches „Sein, Haben und Dürfen“ hebe die Christen über jene anderen hinaus, wobei Barth ausdrücklich den Vergleich eines Christen mit einem „frommen Hindu oder Budhisten“ oder aber mit einem „von den lebenstüchtigen, heiteren, vielleicht auch sehr ernsten Weltkindern“ im Umfeld der Kirche nahelegt.³⁹⁵ Christen seien „aus dem menschheitlichen Verein in keiner Weise entlassen oder ausgetreten“, sondern daher, dass sie im Glauben darum wissen, „was das im Guten wie im Bösen [...] für ein Verein ist“, die „echtesten und treusten Mitglieder dieses Vereins“.³⁹⁶ Die sich in KD IV/3 durchgehend findenden Aufrufe zur Solidarität der Christen mit den Nichtchristen, der Kirche mit der Welt, sind daher nicht als Haltung herablassender Zuwendung, sondern als die faktische *Gleichrangigkeit* vor Gott anerkennende und das Gemeinsame betonende Solidarität zu verstehen.³⁹⁷ Dadurch wird die eingeführte noetische Hierarchie zwischen Christen und Nichtchristen mindestens potenziell gebrochen.³⁹⁸

Es trifft freilich dennoch zu, dass Barth diese Brechung rhetorisch durch eine paternalistische Terminologie wieder unterminierte, indem er etwa, wie oben zitiert, von der „Blindheit und Taubheit“ der Welt Gott gegenüber³⁹⁹ und von einer besonderen „Inkompetenz des Nichtchristen“⁴⁰⁰ sprach. Daraus lässt sich auch die Entstehung jener Kritik an seinem Zuordnungsmodell von Christen und Nichtchristen erklären – eingedenk der Tatsache, dass Barth an der zuletzt zitierten Stelle wiederum ergänzte, dieser Nichtchrist möge sich „freilich auch im Herzen und Kopf des Christen je und dann zu Worte melden“.⁴⁰¹

395 KD IV/3, S. 649.

396 KD IV/3, S. 610.

397 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 393, S. 610, S. 715, S. 830 oder S. 886.

398 Vgl. wiederum die bereits (in Kap. 4.2.2) zitierte Stelle aus KD IV/2, S. 627f., wonach es geboten sei, „die Christen nicht einfach als die im Gegensatz zu der schlafenden Welt *Wachen* zu definieren, sondern ein wenig zurückhaltend als *Erwachende*, in der Meinung: als irgendeinmal zuerst und dann zu ihrer Beschämung und zu ihrem Glück wieder Erweckte – des Erwecktwerdens immer aufs neue Bedürftige und ganz und gar darauf angewiesen, daß sie immer aufs neue erweckt werden – insofern dann: als hoffentlich immer wieder Erwachende.“

399 KD IV/1, S. 824 (bereits oben in Kap. 5.3.3 zitiert).

400 KD IV/3, S. 606.

401 KD IV/3, S. 606.

5.4.3 Barth und der Atheismus

Die christologisch-inklusive Theologie der Welt ermöglichte Barth, wie hier abschliessend angedeutet sei, einen neuen Umgang mit dem spezifischen Phänomen des Atheismus. Zwar konnte auch er menschliche „Gottlosigkeit“ als letztlich zum Scheitern verurteilte Illusion, als „Einbildung“ bezeichnen.⁴⁰² Diese Qualifikation dient jedoch der Unterstreichung der inklusiv-christologischen Grundaussage, nach der man sich von der schon bestehenden Beziehung zu Gott durch menschlichen Unglauben nicht abwenden könne. Das Selbstverständnis atheistisch ausgerichteter Menschen wird durch diesen Gedanken nicht negiert, sondern nur in seiner (Un-)Heilsrelevanz beschränkt. Barth geht es also nicht – wie etwa seinem Zeitgenossen Paul Tillich – darum, dem „säkularen Menschen“ aufzuzeigen, „daß er in seiner eigenen Tiefe letztlich nicht atheistisch ist, sondern eine Beziehung zum Absoluten, Unbedingten hat“ (Werner Schüßler).⁴⁰³ Angestrebt wird vielmehr das Umgekehrte: das Bezeugen der Tatsache, dass – nicht das „Absolute“, sondern *Christus* bereits mit dem säkularen Menschen in einer jenem nicht bewussten Beziehung steht, und zwar trotz dessen durchaus realer, auch theologisch wahr- und ernstzunehmender Areligiosität. Barths Antwort auf das Aufleben des Atheismus in der Moderne lag, wie es Kimlyn J. Bender ausdrückte, nicht in der Entwicklung einer philosophischen Apologetik, sondern einer „robusten Christologie“.⁴⁰⁴

Das in Barths Schrifttum anschaulichste Beispiel dafür, wie sich diese Grundhaltung bei ihm im direkten Dialog mit Atheisten auswirkte, bietet der 1963 veröffentlichte Zeitungsartikel *Denken heisst: Nachdenken*,⁴⁰⁵ mit dem er auf eine durch den Philosophen Max Bense verfasste Verteidigung des Atheismus reagierte.⁴⁰⁶

⁴⁰² Vgl. z. B. KD III/4, S. 750: Weil Gott „nicht menschenlos wird, darum kann auch die Gottlosigkeit des Menschen nur eine – allerdings fürchterliche und folgenschwere – menschliche Einbildung sein. Es gibt keine ontologische Gottlosigkeit: eine solche bringt auch der rabiateste Atheist weder theoretisch noch praktisch fertig.“

⁴⁰³ Schüßler, *Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung*, S. 26; vgl. auch a.a.O., S. 30 f.: „Tillich lässt dem säkularen Menschen keinen Raum, keinen Ort, an dem er ‚unreligiös‘ leben könnte. Tillich nimmt ihn sozusagen in die religiöse Sphäre hinein, indem er ihm die Tore zum Heiligen, zum Tempel öffnet, und gibt ihm so die Möglichkeit, Religion wieder ernst zu nehmen“. In dieser Beschreibung wird bis in die Metaphorik hinein deutlich, dass bei Tillich eine *apologetisch* gemeinte Inklusion der Atheisten angestrebt wird, die deren Areligiosität gerade nicht gelten lässt, sondern als Illusion bezeichnet und so theologisch unterläuft.

⁴⁰⁴ Bender, *Karl Barth and the Question of Atheism*, S. 270: „Barth did not address atheism with a resurgent philosophical theology, but a robust christology“; vgl. a.a.O., S. 279: „The response to a resurgent atheism was not best found in a new philosophical theism or sophisticated apologetics, but a clear presentation of Christian revelation, a strong Christology“.

⁴⁰⁵ Barth, *Denken heisst: Nachdenken*.

⁴⁰⁶ Bense, *Warum man heute Atheist sein muss*.

Barth zweifelte darin zwar – wie von seinen späten Dogmatikfragmenten her vorgesehen⁴⁰⁷ und ganz auf der Linie der Götzenkritik der frühen dialektisch-theologischen Welthermeneutik⁴⁰⁸ – die Reinheit des Atheismus seines Gesprächspartners an, indem er auf die auch in säkularen Gesellschaften wirksamen quasireligiösen Bindungskräfte hinwies.⁴⁰⁹ Eine Unterstellung des impliziten Ausgerichtetseins auf das *Christentum*, etwa durch eine spezifische anthropologische Fragestruktur, mit der dann der christliche Glaube als Antwort korrelierte, findet sich in seinem Artikel jedoch nicht. Die entscheidende Problematisierung des Atheismus erfolgte nicht über den Aufweis impliziter Religiosität – hier sah Barth das Christentum sogar in einem engen Verwandtschaftsverhältnis mit einem Atheismus, der jenen Max Benses noch überstiege, da innerweltlichen Göttern gegenüber Atheismus „hochnötig und geboten“ sei –⁴¹⁰ sondern vielmehr durch die sprachlich wie sachlich eng an KD IV/3 anschliessende Frage: „Was kann die Behauptung und das Unternehmen des Menschen, ein Gottloser zu sein, daran ändern, dass dieser Gott nicht menschenlos ist, dass seine Selbstdankgabe zu seinen Gunsten auch ihn angeht?“ Indem er den Widerspruch gegen diese Herangehensweise antizipierte, aber offenkundig für unproblematisch hielt, schrieb Barth gegen Ende des Artikels, er habe seinen Text „nicht gegen Max Bense, sondern – er mag dagegen protestieren so laut als er will – gewissermassen auch in seinem Namen geschrieben“. Er, Barth, kenne nämlich die „ein bisschen finstere Figur des ‚Atheisten‘“ durchaus: „nicht nur aus Büchern, sondern indem sie irgendwo auch in mir spukt“. Noch besser meine er aber – erst hier wird im Artikel das christologische Argument als solches deutlich gemacht – Jesus Christus zu kennen, der „den ‚Atheisten‘ gültig für Max Bense wie für mich längst, gründlich, ein für allemal aus

⁴⁰⁷ Vgl. oben Kap. 3.3.3.

⁴⁰⁸ Vgl. oben Kap. 2.2.

⁴⁰⁹ Barth, *Denken heisst: Nachdenken*; vgl. ebd.: „Max Bense hält nicht viel – wie er angibt, sogar nichts vom Glauben. Aber auch er glaubt, und das sogar ziemlich kräftig. Er glaubt nämlich in ‚existentieller Entschlossenheit‘ an die reine Ursprünglichkeit und so an die Schöpferkraft des grundsätzlich unendlichen Fortschrittes fähigen denkenden Wesens, des intelligent tätigen Menschen. [...] Müssste er also nicht sehr vorsichtig sein, wenn er sich als Atheisten ausgeben und bezeichnen will?“.

⁴¹⁰ Barth, *Denken heisst: Nachdenken*: „Oder sollte Max Bense mit seinem ‚atheistischen‘ Bekennnis und Protest gerade auf diese höchst beachtlichen anderen Glaubensweisen zielen – sagen wir: auf Jupiter und Minerva, auf Merkur, Venus und Mars? Dann würde er sich mit dem christlichen Glauben insofern in merkwürdiger Übereinstimmung befinden, als dieser die praktische Beachtlichkeit aller jener Olympier nicht in Abrede stellt, wohl aber ihren Absolutheits- und Souveränitätsanspruch, ihre Göttlichkeit so klar und bestimmt leugnet, dass die Christen der ersten Jahrhunderte [...] von ihrer Umgebung allen Ernstes eben als – ‚Atheisten‘ angeklagt und verfolgt wurden. [...] Wie gerne würde ich ihn [Max Bense, M.P.] so verstehen!“.

Abschied und Traktanden entlassen“ habe, weshalb wir nur noch in „unseren bösen Träumen“ Atheisten sein wollen könnten.⁴¹¹

In diesem späten Artikel ist Barths Reaktion auf die Säkularisierung durch die Akzentuierung einer inklusiven Christologie in actu zu beobachten. Die empirische Nichtchristlichkeit seines Dialogpartners wird von Barth in keiner Weise christianisierend unterlaufen, aber christologisch als unwirksam interpretiert. Diese Inklusion des Gesprächspartners in eine angenommene Christusbeziehung erfolgt auf dessen antizipierten und bewusst in Kauf genommenen Widerspruch hin, worin sich, in der Sprache der KD ausgedrückt, dessen noch bestehendes Unwissen dem auch für ihn in Geltung stehenden Heil gegenüber spiegelt. Er wird, obwohl diese Wendung hier nicht begegnet, als virtueller und prospektiver Christ in Anspruch genommen und dabei durch die Theologie in eigentümlicher Weise zugleich verēinnahmt und freigegeben: Das faktische theologische Wahrnehmen und Akzeptieren seiner Nichtchristlichkeit erfolgt in der vereinnahmenden Sprache seiner Inklusion ins Heil. Auf die Unterstellung eines impliziten Christentums konnte Barth aufgrund der spezifischen Wahrnehmung der Säkularität, die die christologisch-inklusive Theologie der Welt ermöglicht hatte, verzichten. Parallel dazu wird der Anschein einer noetischen Hierarchie von Christen und Nichtchristen durch die – hier sehr persönlich gestaltete – Aussage relativiert, auch im Christen gebe es ein Unwissen um Gottes Heilstat. Bis in die Sprache hinein ist der Christusbezug in Barths Artikel schliesslich vom christologischen Perfekt geprägt: „längst, gründlich, ein für allemal“ sei der Atheismus durch Christus überflüssig gemacht worden. Er begegnet seither nur noch als das „Selbstmißverständnis“, wie es in der KD hiess, eines, wie Barth nun formulierte, bösen Traums.

5.5 Ertrag

Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt, so ist im Erkenntnisgang dieses Kapitels deutlich geworden, führte zur Erarbeitung eines neuen theologischen Blicks auf nichtchristliche Menschen, der über die auch in der Frage nach der Universalität des Heils bewusst in einer dialektischen Spannung verbleibenden Theologie des zweiten Römerbriefkommentars (5.1.1) und besonders der Göttinger Dogmatik hinausführte (5.1.2). Sein im Kontext der Säkularismusdebatte um 1930 erst postulierter Unglaube an deren Gottlosigkeit erhielt durch die universalistische Erwählungslehre von KD II/2 nachträglich ein christologisches Fundament (5.2.1). Jeder Mensch erschien nun in Christus als bereits erwählt. Die Beschreibung der

411 Alle Zitate nach Barth, *Denken heisst: Nachdenken*.

menschlichen Situation erfolgt bei Barth von jetzt an sehr oft im charakteristischen christologischen Perfekt, das schon sprachlich betonte, dass Christus „schon“, „längst“ etc. an jedem Menschen gehandelt habe. Die bei Barth hier wie anderswo zu beobachtende Abweisung der Apokatastasis pantom diente nicht der Zurücknahme dieser universalistischen Pointe, sondern der Sicherung des christologischen, ungeschuldeten Charakter des Heils (5.2.2, 5.2.3, 5.2.5), das man nie haben, auf das man nur hoffen kann – aber nicht im Sinne einer letztlich doch ungewissen, sondern einer gewissen, von einer Verheissung lebenden Hoffnung (5.2.4). Barths Versöhnungslehre radikalierte diesen Blick auf das Umfeld der Kirche durch die Betonung, nicht nur die Erwählung zum Heil, sondern auch die Versöhnung sei universal zu verstehen – und mit ihr die Berufung zum Glauben. Das gelte selbst noch hinsichtlich jener Menschen, in deren Leben die Berufung nie in der Form von Glauben geschichtlich fassbar werde. Christen und Nichtchristen unterscheiden sich in Barths Zuordnungsmodell allein darin, ob sie sich über die allen Menschen geltende Erwählung, Versöhnung und Berufung im Klaren sind oder ob sie diesbezüglich noch im Unwissen leben; der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen wird durch diese Verschiebung auf die noetische Ebene umfassend relativiert. Nichtchristliche Menschen kommen demnach von der Erwählung und Versöhnung her (5.3.1) und gehen auf die Berufung zu (5.3.2) – ihr Unglaube wird dadurch zu einem in seiner Auswirkung umfassend beschränkten Interim, zu einem menschlichen Missverständnis, das potenziell zur Unruhe, nicht aber ins Unheil führt (5.2.3). Auffallend ist dabei nicht erst die konkrete Gestaltung, sondern schon die Faktizität dieser Ausführungen über nichtchristliche Menschen im Kontext der Versöhnungslehre. In Barths Göttinger Dogmatik waren nichtchristliche Menschen versöhnungstheologisch schlicht nicht in den Blick gekommen, da Versöhnung hier – ganz auf der Linie der klassisch-reformatorischen Tradition – als Aneignung des Heils *im Glauben* begriffen worden war.⁴¹² Das ändert sich in KD IV, weshalb die ‚Anderen‘, die ‚Draussenstehenden‘, die ‚Weltkinder‘ nun in ganz neuer Weise zum Thema der Theologie wurden.

Die beiden Einblicke in die Rezeptionsgeschichte des Barthschen Denkens, die in diesem Kapitel vorgenommen wurden (5.2.2 bzw. 5.3.4), haben deutlich gemacht, wie provokant Barths Umgang mit dem Problem des Unglaubens zur Mitte des 20. Jahrhunderts war. Er enthielt, was sich in der Kritik am Heilsuniversalismus der Erwählungslehre sowie im Geschichtslosigkeitsvorwurf gegenüber der Dominanz der Denkstruktur des christologischen Perfekts niederschlug, eine umfassende Relativierung des menschlichen Unglaubens zum Preis der Relativierung auch des

⁴¹² Vgl. dazu das Kapitel *Die Lehre von der Versöhnung* in Barth, „Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3, S. 1–377, sowie oben Kap. 5.1.2.

Glaubens. Die Vorstellung, dass jeder Mensch bereits unwissend ins Heil inkludiert sei, konnte indes unterschiedlich gedeutet werden: als problematische Freigabe der Welt, wie bei Gloege, oder aber, wie in der späteren Rezeption, als ihre christianisierende Vereinnahmung. Beide Deutungen haben, wie deutlich wurde, Anhalt an Barths Gedankengang: Das programmatische Ignorieren des Unglaubens nichtchristlicher Menschen diente bei Barth der Sicherung ihrer christologischen Inklusion; auf das anthropologische Aufweisen eines Anknüpfungspunkts für die christliche Botschaft bei nichtchristlichen Menschen verzichtete er hingegen bewusst. Die reale Nichtchristlichkeit dieser Menschen wurde so durch die theologische Beschreibung auf der empirischen Ebene nicht unterlaufen, sondern respektiert – umfassender als z. B. im fast zeitgleich von Rahner entwickelten Konzept der *anonymen Christen* (5.4.1). Gleichzeitig wurde aber die Nichtchristlichkeit dieser Menschen theologisch als „Unwissen“ interpretiert – eine Beschreibung, die mit deren Selbstverständnis nicht übereinzubringen ist. Beides, universale Inklusion ins Heil und Verständnis des Unglaubens als Unwissen, ist als dezidiert *kirchliche Perspektive* auf nichtchristliche Menschen zu verstehen, die in der Semantik von Wissen und Nichtwissen bereits die Tatsache integriert hat, dass sie nicht gesamtgesellschaftlich geteilt wird (5.4.2). In ihr erfolgt, wie sich zuletzt anhand von Barths Auseinandersetzung mit dem Atheismus illustrieren liess (5.4.3), eine faktische Freigabe des Säkularen in der vereinnahmenden Sprache seiner christologischen Inklusion. Das auf Dauer angelegte Nebeneinander von Kirche und Welt, das im letzten Kapitel erörtert wurde, hängt – die dortigen ekklesiologischen Ausführungen wurden nun von welttheologischer Seite her bestätigt – aufs Engste mit dieser Grundentscheidung für eine radikal inklusive Christologie zusammen. Es wird überdies durch die unterdessen noch einmal klarer erarbeitete Relativierung der Grenze zwischen beiden Grössen neu interpretiert: Mit dem Gedanken, dass welttheologische Aussagen über nichtchristliche Menschen immer *auch* die Christinnen und Christen selbst betreffen, sofern auch sie das Evangelium stets neu hören müssen, verhinderte Barth eine pejorative Zeichnung der Welt aus der Sicht der Kirche.

In seiner Beschreibung um die allgemeine Erwählung, Versöhnung und Berufung wissender Christen und unwissender Nichtchristen hat Barth eine Verhältnisbestimmung beider Grössen vorgeschlagen, die – wie es schon in der Ekklesiologie zu beobachten war – Säkularisierungsprozesse, die in den 50er Jahren historisch gesehen erst antizipiert werden konnten, vorwegnehmend verarbeitete. Die kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die er erarbeitete, hing an keiner Stelle von deren implizitem Christentum oder gar von der Existenz einer christlichen Gesellschaft ab. Die Vorstellung, dass jeder Mensch von Christus her als prospektive Christin, als *christianus designatus* erscheint, entfaltet vielmehr ihr volles Potenzial erst dann, wenn die reale Situation einer grossen Zahl von Men-

schen von äusserlich völlig unangefochtenem Unglauben gekennzeichnet ist. Gera de dann wird es nämlich zentral, auch jene Menschen theologisch nicht preiszugeben, bei denen empirisch keine irgendwie geartete Hinordnung auf den christlichen Glauben hin festzustellen ist. Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt schlägt hier als Lösung vor, einen komplett externen Blick auf jene Menschen einzunehmen und so ihren Unglauben radikal wahrzunehmen, bezüglich der Gottesbeziehung aber für folgenlos zu halten. Christus wird in diesem Denken auch in einer Gesellschaft am Werk gesehen, die ihre Beziehung zu ihm von sich aus nicht mehr artikuliert. Dieser Gedanke ermöglicht die theologische Verarbeitung realer Säkularisierungsprozesse, tut dies jedoch zum Preis einer konsequenten Externalisierung des Heils, sowohl hinsichtlich des (potenziell nichtchristlichen) Einzelnen als auch hinsichtlich der (potenziell religiös pluralen) Gesellschaft.⁴¹³

1946 schrieb Barth einer Frau einen seelsorgerlichen Brief,⁴¹⁴ deren Sohn verstorben war und die damit rang, dass er, wie sie es formulierte, den Glauben verloren hatte.⁴¹⁵ Einige der tröstenden Worte, die Barth für die trauernde und verunsicherte Mutter fand, seien hier abschliessend zitiert, da in ihnen die Praxisrelevanz von Barths Theologie der Welt in noch einmal klarerer Weise fassbar wird. Barth ging in seinem Brief von der Wahrnehmung der Frau aus, ihr Sohn habe Gott abgelehnt, und schrieb dazu:

Würde das etwas daran geändert haben, dass Ihr Sohn, für den es keinen Gott gab, für Gott eben doch dagewesen wäre, dass Christus tatsächlich auch für ihn gestorben und auferstanden

413 Günter Thomas sieht bei Barth, wie bereits oben (in Kap. 1.2.3) zitiert, ein Konzept des „anonymen Christen“ angelegt, kritisiert von da aus die „äußerst ambivalente Wirkung“, die dieser Gedanke „langfristig mit Blick auf die Kirche“ entfalte (Thomas, *Hoffnung in kultureller Verwüstung*, S. 38) und fragt grundlegend an: „Hat die Kirche wirklich nur einen epistemischen Vorsprung, so dass sie eben von dem Christus in der Gesellschaft weiß? Kann sie damit noch deutlich machen, warum Menschen in der Kirche sein sollen? [...] Spätestens dann, wenn es wohl mehr anonyme Christen als explizite Christen zu geben scheint“, stösse das Modell des anonymen Christen, das Thomas schon im Tambacher Vortrag ortet, „an seine Grenzen“ und sei zumindest dem Vorwurf ausgesetzt, ein „leicht durchschaubarer theologischer Taschenspielertrick“ zu sein: „Ob der ‚Christ in der Gesellschaft‘ auch in einer völlig entkirchlichten Gesellschaft noch wirksam gegenwärtig ist, darf wohl mit mehr als einem Fragezeichen versehen werden“ (ebd.). – Barth hätte wohl in der Tat präzise das behauptet. Seine christologisch-inklusive Theologie der Welt sollte die (potenzielle, antizipierte) Säkularität der Gesellschaft theologisch verarbeiten, indem sie beschrieb, inwiefern auch nichtchristliche Menschen von Christi universaler Heilstätte betroffen sind; von einer gesellschaftlichen Majorität des Christentums ist die Argumentation dabei an keiner Stelle abhängig. – Zur kritischen Würdigung von Barths Position vgl. unten Kap. 8.

414 Brief Barths an L.G. vom 8. August 1946 (KBA 9246.313).

415 Vgl. den Brief von L.G. an Barth vom 4. August 1946 (KBA 9346.1080).

ist? Wir leben alle nicht von unsrer, sondern von Gottes Treue. Das dürfen und müssen wir uns aber auch gegenseitig zu Gute halten. Gott hört nicht auf, der Gott auch der Gottlosen zu sein. [...] Ich möchte mir geradezu vorstellen, es gebe im Himmel eine besondere Abteilung für Leute, die hier mit ihrem Gottesglauben nicht so recht oder gar nicht zu Rande gekommen sind und dass das darum eine ganz besonders schöne Abteilung sein möchte, weil das ‚allein durch Gnade‘ dort noch in einem so ganz besondern Sinn in Geltung steht.⁴¹⁶

Exakt in der Ermöglichung dieser zusprechenden, zeugnishaften und Gottes Gnade betonenden Haltung liegt der Kulminationspunkt des kirchlichen Blicks auf nichtchristliche Menschen, dessen Entwicklung dieses Kapitel rekonstruiert hat. Hier, in der im 20. Jahrhundert der Theologie unhintergehbar aufgegebenen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung, haben sowohl die Behauptung der Heilsuniversalität von Barths Erwählungs- als auch die inklusive Christologie seiner Versöhnungslehre ihren Sitz im Leben. Barths zwischen Freigabe und Vereinnahmung changierender dogmatischer Blick auf nichtchristliche Menschen wird nicht zuletzt an solchen seelsorgerlichen Konsequenzen zu messen sein.

⁴¹⁶ Brief Barths an L.G. vom 8. August 1946. – Dieses Briefzitat wirft auch ein neues Licht auf die oben behandelte Frage nach einer eschatologischen Rechristianisierung, ohne sie freilich abschliessend zu klären.