

"Er kommt und schafft Gerechtigkeit"

Perspektiven auf Barths ungeschriebene Erlösungslehre

"Fort mußst du, deine Uhr ist abgelaufen!" – mit diesem Zitat Wilhelm Tells hat Barth am Ende von *KD IV/3* noch einmal in Erinnerung gerufen, dass eines gewiss sei, was immer auch kommen möge: dass unserem Leben ein Ende gesetzt ist (vgl. §73, 1064). Durch die hohle Gasse dieser Einsicht muss jede Erlösungslehre hindurch.

Es ist nur gelegentlich übersehen worden, dass dieser Ruf Wilhelm Tells noch nicht das Evangelium ist – und dass sich Barths Erlösungslehre deshalb nicht darin erschöpft, den Menschen seine Endlichkeit ins Bewusstsein zu rufen. Denn die christliche Hoffnung als Hoffnung auf Jesus Christus hofft ja gerade, dass wir in jener hohlen Gasse, durch die wir einmal kommen müssen, nicht Wilhelm Tell, sondern Jesus Christus begegnen – und sich deshalb in dem Ende, das uns dort gesetzt wird, ein neuer Anfang auftut.

Erlösungslehre ist Lehre von diesem Anfang im Ende, von den Rückwirkungen dieses Anfangs auf unsere Gegenwart und von dem menschlichen Handeln, das diesem kommenden Anfang entspricht. Deshalb sollte nach Barths Plänen die Erlösungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* drei Themenfelder in den Blick nehmen: "Einmal das Leben des Menschen in der Hoffnung, in der ihm der objektive Inhalt des Glaubens, Jesus Christus, gegenwärtig ist. Sodann: der Inhalt dieses Glaubens als Inhalt der Verheißung und also als seine künftige Wirklichkeit. Und endlich [...] die Inanspruchnahme des Menschen durch Gottes Gebot, sofern auch dieses Verheißung ist" (*KD I/2*, §24, 988). Die Erlösungslehre sollte also drei Kapitel umfassen: 1. Das Leben in der Hoffnung. 2. Die Parusie Jesu Christi. Und 3. – zum Abschluss – ein Kapitel Ethik: Die Lehre vom Gebot Gottes des Erlösers.

Diese kurze Skizze impliziert zwei wesentliche Entscheidungen: Barth betont zum einen, dass die Erlösungslehre sich nicht auf das Leben in der Hoffnung allein konzentrieren dürfe, sondern zugleich den Inhalt der Hoffnung und dessen künftige Wirklichkeit in den Blick nehmen müsse. Eine Erlösungslehre ist mehr als eine Theologie der Hoffnung. Das war für Barths Zeitgenossen keineswegs selbstverständlich: Denn der dialektischen Theologie – man kann hier Gogarten, Bultmann und den frühen Barth durchaus zusammenfassen – galt die klassische Lehre von den letzten Dingen als "Abstraktion", die von der gebotenen Konzentration auf das "Hier und Jetzt", auf die gegenwärtige Krisis, nur ablenke.¹ Demgegenüber betont Barth am Ende von *KD I/2*: Die Erlösungslehre habe auch den Inhalt der Hoffnung, Jesus Christus, und seine künftige Wirklichkeit, sein Kommen zum Gericht am Ende der Zeiten, in den Blick zu nehmen.

Zum anderen aber hält Barths Konzeption fest, dass von den letzten Dingen nicht so geredet werden darf, dass diese sich mit dem Zukunftshorizont den Menschen stets auf frustrierende Weise entziehen. Die Eschatologie darf nicht so auf die Zu-

¹ Vgl. dazu Gregor Etzelmüller, ...zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen 2001, 28f.

kunft konzentriert sein, dass für die Gegenwart nichts zu hoffen übrig bleibt. So sehr also die Erlösungslehre die künftige Wirklichkeit des Inhalts der Verheißung thematisieren muss – also etwa die Parusie Christi und die Auferstehung zum ewigen Leben –, so wenig darf sie ausschließlich als Endzeiteschatologie konzipiert werden. Deshalb wollte Barth sich in der Erlösungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* weder allein auf unser gegenwärtiges Leben in der Hoffnung konzentrieren – noch ausschließlich auf die Zukunft Jesu Christi zum Gericht. Beide Perspektiven sollten sich vielmehr komplementär zueinander verhalten.

Diese Komplementarität der Darstellung entspricht der Sache – oder genauer: der Person –, um die es in der Eschatologie geht. Einerseits erwarten wir den gen Himmel gefahrenen Christus als Kommenden – und erfahren ihn so gegenwärtig als Abwesenden. Andererseits erinnern wir uns an die Verheißung des Gekommenen: "Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" – und können deshalb unsere Zeit nicht als christuslose Zeit begreifen.

1. Die Gegenwart des Kommenden – Barths Lehre von der Hoffnung

1.1. Barths Lehre von der Hoffnung in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung

Um Barths Verständnis *dieser Spannung* zu verstehen, kommt der Eschatologie-Vorlesung, die Barth im Wintersemester 1925/26 in Münster gehalten hat², eine besondere Bedeutung zu. Diese Vorlesung ist die einzige ausgearbeitete Eschatologie, die wir von Barth haben. Bereits in ihr begegnet das Nebeneinander einer Lehre von der Hoffnung und einer auf das Geschehen von Parusie, Auferstehung und Gericht fokussierten Endzeiteschatologie. Der für die Erlösungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* anvisierte Aufbau ist hier also vorgebildet. Dieser Aufbau stellt freilich vor die Frage, wie sich denn die Gegenwart des Kommenden in der Hoffnung und seine zukünftige Wirklichkeit, sein Kommen zum Gericht, zueinander verhalten. Deshalb beginnt Barth seine Münsteraner Eschatologie-Vorlesung konsequent mit der Klärung dieser Frage. Er steigt dazu unmittelbar, unvermittelt in die Auseinandersetzung mit der Eschatologie von Paul Althaus ein.

Paul Althaus hatte 1922 den Entwurf einer christlichen Eschatologie veröffentlicht, zu dem er sich insbesondere durch das "Massensterben im Kriege" herausgefordert sah.³ Althaus ging dabei zunächst von einem allgemeinen "Transzendenzenerlebnis" aus (17), das "in aller höheren Religion" als "Ewigkeitserfahrung" verstanden werde. In dieser komme es "irgendwie zu einem Anteilgewinnen an dem Leben Gottes" (19). Treffend findet Althaus dieses Erlebnis in Schleiermachers Reden über die Religion geschildert: "Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendli-

² Karl Barth, *"Unterricht in der christlichen Religion"*. Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung/ Die Lehre von der Erlösung 1925/26, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 2003, 378-493: Die Lehre von der Erlösung [fortan: U III].

³ Paul Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, SASW 9, Gütersloh 1922, 9. Zitatnachweise im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.

chen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (21).

Doch diese Erfahrung der Unsterblichkeit ist keine stetige; sie stößt sich – nach Althaus – an "Schranken und Widerständen [...], an Schuld und Not, an der Eitelkeit des ganzen Welt-daseins" (22). Eben deshalb bilde die Religion eine "Eschatologie im eigentlichen [...] Sinne des Wortes" aus: den Ausblick auf die schließliche Überwindung von Schuld und Not und die endgültige Versteigerung der Unsterblichkeitserfahrung.

Wenn man diese Konzeption von Althaus nachvollzieht, wird unmittelbar deutlich, warum er sich durch das "Massensterben im Kriege" zu einer Neubearbeitung der eschatologischen Fragen genötigt sah. Denn das Massensterben im ersten Weltkrieg hatte den Dualismus derart verschärft, dass man wohl noch Schuld und Not wahrnehmen, aber kaum noch die Ewigkeit erleben konnte. Es lag deshalb nahe, ein weithin uneschatologisches, auf die Gegenwart der Ewigkeit konzentriertes Christentum derart zu ergänzen, dass man angesichts der Erfahrung – nicht der Ewigkeit, sondern der Hölle auf den Schlachtfeldern – wieder Hoffnung auf Vollendung lernen konnte.

Der erste Weltkrieg hat bei Althaus freilich keinen völligen Umbau der Theologie ausgelöst. Letztlich konnte für ihn auch das Massensterben im Krieg die vermeintliche Erfahrung des gegenwärtigen Besitzes ewigen Lebens nicht erschüttern. Es gebe zwar dunkle Stunden im Leben eines Christen, in dem er allein im Blick auf Christus hoffen könne, aber es gebe eben auch "solche des freudigen Lebensgefühles" im Heiligen Geist (37), in denen die "Todüberlegenheit des Christenlebens [...] froh gefühlt wird" (38).

Scharf formuliert – und so dürfte Barth die Sache gesehen haben – haben wir es bei Althaus' Eschatologie mit einer Theologie zu tun, die in ihrem Kern uneschatologisch ist, und die nur zur Bearbeitung ihrer Realitätsdefizite auf die Eschatologie zurückgreift. Demgegenüber betont Barth: "Die christliche Wahrheit wird nicht erst, sondern sie ist von Haus aus eschatologisch."⁴

Nebenbei sei hier angemerkt, dass die Rekonstruktion dieser vergangenen Auseinandersetzung von gegenwärtiger Relevanz ist. Barths Position in der Auseinandersetzung mit Althaus könnte zumindest dafür sensibilisieren, dass mit unserer gesamten Theologie etwas nicht stimmt, wenn die Eschatologie erst dann zur Sprache kommt, wenn wir auf dem Weg zu den Gräbern sind. Oder anders gesagt: Wenn wir erst angesichts von Katastrophen wie dem 11. September oder der Flutkatastrophe in Asien beginnen, eschatologisch zu reden, dann kommt diese Rede immer schon zu spät – und zwar für die Theologie zu spät.

Nach Barth haben wir in der Theologie nicht bei der Gegenwart des Heils anzusetzen, sondern bei dessen Zukunft: "Die letzten Dinge sind nicht gegenwärtig und zukünftig, sondern primär, ganz und gar und unaufhebbar zukünftig und dann und als solche gegenwärtig" (379). Die letzten Dinge – oder wie Barth noch in der ersten

⁴ U III, 407. Zitatnachweise im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Band.

Vorlesungsstunde präzisiert – nicht "das Künftige, sondern der Künftige" (384), also Jesus Christus, ist immer nur als Kommender, als Zukünftiger gegenwärtig.

Dass Christus nur als Zukünftiger gegenwärtig ist, bedeutet für Barth, dass es für uns kein unmittelbares Erleben Christi geben kann. Das wisse man gerade dort, wo man um die Gnade weiß: Denn gegenüber allen vermeintlichen Transzendenzerfahrungen, in denen wir irgendwie mit dem Leben Gottes eins werden, wirke der christliche Begriff der Gnade "zunächst einfach als Sprengstoff" (410). Denn Gnade heißt: Das Wort ward Fleisch. Wo man aber diesem Geschehen nachdenkt, da lernt man zu unterscheiden, zwischen einem Woher? dieses Geschehens und einem Wohin?, lernt also zu unterscheiden, zwischen dem majestätischen Gott im Himmel und dem sündigen Menschen auf Erden (vgl. 400) – und lernt sich selbst zu erkennen als dieser sündige Mensch (404). Eben deshalb kann dort, wo man um die Gnade weiß, d.h. im Glauben, die Erlösung, das "Fallen jenes Gegensatzes" zwischen Gott im Himmel und dem Sünder auf Erden nur als "eschatologische Wirklichkeit" verstanden werden (410).

Nach der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung wird dies "von uns aus" (427) an jener Grenze offensichtlich, die der Tod unserer Existenz setzt. Denn der Tod schärft uns das "Nichterlöstsein" unserer Existenz ein (428). Er erschüttert allen vermeintlichen Heilsbesitz. Auch Althaus' Theologie konnte sich dieser Erschütterung nicht entziehen. Seine Eschatologie ist herausgefordert durch das Massensterben im Kriege. Doch Barth geht es darum, die Erschütterung nicht nur als temporäre zu verstehen, die mich in gewissen Phasen meines Lebens aus der Bahn zu werfen droht, sondern als stetige, als totale Erschütterung. Als solche kann der Tod freilich nur wirken, wenn Gott uns lehrt, ihn zu verstehen – und d.h. wenn wir ihn von der Gnade, von Kreuz und Auferstehung Christi her begreifen. Denn an der Auferstehung Christi wird deutlich, dass die Erlösung sich jenseits des Todes ereignet – oder, wie Barth formuliert, dass es "(o)hne wirkliches Ende keine wirkliche Vollendung" gibt (430).

Die Erlösung steht deshalb mit dem Tod bzw. dem Ende der Zeit in einem unlösbaren Zusammenhang. Sie ist zwar nicht identisch mit dem Tod, sie kommt aber auch nicht am Tod vorbei. Barth diktiert deshalb als Leitsatz seinen Hörern ins Heft: "Unsere Erlösung kommt mit der Klarheit und Majestät des Todes" (388). Soll heißen: Die Erlösung kommt, indem sie ein Ende setzt.

Man kann hinter dieser Verhältnisbestimmung von Tod und Erlösung Barths Verständnis der dynamischen Einheit von Evangelium und Gesetz erkennen. Gerade von der Erlösung her bekommt der Tod seine Majestät. Das Evangelium ermächtigt ihn, das Erleben der Menschen radikal infrage zu stellen. "Nur wer um die künftige Auferstehung der Toten weiß, weiß ja wirklich, was es heißt, daß wir sterben müssen" – wird Barth vier Jahre später in seiner Ethik-Vorlesung ausführen.⁵ Indem aber der Tod seine Majestät vom Evangelium her bezieht, ist zugleich deutlich, dass das Evangelium dort mächtig ist, wo der Tod stark ist.

⁵ Karl Barth, *Ethik II*, Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29. Wiederholt in Bonn [im] Wintersemester 1930/31, hg. von D. Braun, Zürich 1978, 438.

Mit dieser Einsicht ist jener verheerenden Trennung von Gesetz und Evangelium widersprochen, nach der das Evangelium zwar in unseren Seelen mächtig sei, im Bereich des Leibes aber das Gesetz regiert, so dass die Leiber dem Tod verfallen. Diese Trennung verkennt sowohl die Macht des Todes als auch die Macht des Evangeliums. Denn der Tod ist mächtiger, als dass er nur über den Leib regiert. Er stellt alles, auch alles seelische Erleben infrage. Doch die Aufspaltung von Gesetz und Evangelium verkennt auch die Macht des Evangeliums. Denn dieses ist nicht nur in einem vermeintlich vom Tod nicht berührten Bereich mächtig, sondern gerade dort, wo der Tod selbst mächtig ist.

Zwischen Gnade und Tod, zwischen Inkarnation/Versöhnung einerseits und Auferstehung/Vollendung andererseits leben wir Christinnen und Christen unser christliches Leben. Der späte Barth konnte deshalb dieses unser Leben mit dem Sein Christi "zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung, mit seinem Sein im Grabe" (*KD* IV/1, §59, 356) vergleichen. Das Bild bringt zum Ausdruck: Wir leben in Erwartung unserer künftigen Erlösung. Doch der vom späten Barth gewählte Vergleich steht in der Gefahr, unser gegenwärtiges Leben grau und trostlos zu zeichnen. Genau davon kann aber nach Barth selbst keine Rede sein: Denn die Hoffnung und d.h. die Gegenwart des kommenden Christus in unserem Leben verleiht unserer Zeit eine "unvergleichliche Herrlichkeit" (U III, 424).

Die Bildwahl des späten Barths zeigt freilich eine charakteristische Tendenz auch schon der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung. Barth ist sehr sensibel für die Gefahr, dass Christinnen und Christen die Spannung zwischen ihrer eigenen Gegenwart und der ihnen verheißenen Zukunft nicht auszuhalten vermögen und deshalb die Zukunft des Heils in der Gegenwart ergreifen wollen. Deshalb schärft er mit aller Strenge die eschatologische Grenze ein – und legt sich selbst Grenzen auf bei der Darstellung der unserer gegenwärtigen christlichen Existenz verliehenen Herrlichkeit.

Es gibt bei Barth durchaus Hinweise auf diese Herrlichkeit: etwa auf die Kirche, auf die Verkündigung des Evangeliums und die Aufrichtung des Gesetzes und auf die Sakramente. Dass es das alles gibt, versteht sich ja keineswegs von selbst: dass eine Nationen überwindende Gemeinschaft wächst, dass den Heiden das Evangelium verkündigt wird, dass universale Prozesse der Durchsetzung von Recht und Barmherzigkeit initiiert werden und dass die Schöpfung im Sakrament wieder beginnt, für den Menschen vernehmbar von ihrem Schöpfer und seinem kommenden Reich zu sprechen. In all dem leuchtet jene der Zeit nach Christi Himmelfahrt verliehene Herrlichkeit auf.

Worauf es Barth in seiner Münsteraner Vorlesung ankommt, ist zu zeigen, dass das Alles seine Kraft von dem Kommenden her bezieht. Doch gerade wenn man diese Einsicht teilt, dürfte man m.E. auch etwas entspannter und begeisterter zugleich von der Gegenwart der Zukunft reden, von dem, was die Hoffnung heute bewirkt. Man könnte entfalten, was Barth nur andeutet, dass es in der Gegenwart des Kommenden im Heiligen Geist "nun tatsächlich für uns so etwas wie Glauben, Lieben, Hoffen" gibt (425).

1.2. Teleologische Momente in Barths Erlösungslehre – Perspektiven im Anschluss an die Lehre von der Hoffnung in *KD IV/3*

In der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung wird die Lehre vom Leben in der Hoffnung letztlich zur Lehre von der eschatologischen Grenze. Dass die Hoffnung unserem Leben schon diesseits dieser Grenze eine unvergleichliche Herrlichkeit verleiht, wird zwar angedeutet, aber kaum entfaltet. Demgegenüber scheint es mir in der Versöhnungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* Anzeichen zu geben, dass Barth in seiner Erlösungslehre die unserer Zeit verliehene Herrlichkeit stärker bedacht und dargestellt hätte. Von besonderem Interesse ist dabei §73 der *Kirchlichen Dogmatik*, der den dritten Teilband der Versöhnungslehre abschließt.⁶

In diesem Paragraphen hat Barth das Leben der Christen in der Hoffnung als "Same des kommenden Heils der ganzen Welt" (1072) bezeichnet. Im Anschluss an die neutestamentlichen Gleichnisse betont er: Im Verborgenen, aber real wächst hier das Reich Gottes. Entsprechend versteht er die Zeit, in der wir leben, als eine solche, die von ihrem Ende her, dem Kommen Jesu Christi, eine teleologische Ausrichtung hat: "Sie ist Zeit, die von dem ihr folgenden letzten Geschehen her – vergleichbar einem Fluß, der auf der Strecke, in der er einer tiefen Senke entgegenläuft – von ihr her ihr Gefälle, ihre Strömung hat, unaufhaltsam dorthin gerissen wird" (1076). Weil unsere Zeit dieses Gefälle hat, deshalb erwartet die christliche Gemeinde, dass "es in der ganzen Christenheit und Menschheit immer wieder zu relativen [...] Neuordnungen als Ankündigungen der endgültigen kommen möchte, der [...] alle Kreaturen entgegengehen" (1078). Die christliche Gemeinde rechnet mit Zeichen des Endes, in denen sich vorweg gebrochen abbildet, was dann geschehen wird: nämlich die Neuschöpfung aller Dinge. Das Wachsen des Gottesreiches, das teleologische Gefälle unserer Zeit und damit verbunden die Zeichen des Endes – all das wäre in der Erlösungslehre zu entfalten gewesen.

Barth betont nun, dass das Wachsen des Gottesreiches, das teleologische Gefälle unserer Zeit auf das Kommen Christi hin und damit verbunden die Zeichen des Endes keine Möglichkeiten der menschlichen Geschichte sind, sondern nur wirklich im "Machthandeln des Heiligen Geistes" (1081). Nimmt man diesen Hinweis ernst, so folgt daraus für den Aufbau der Erlösungslehre, dass deren erstes Kapitel, die Darstellung des Leben in der Hoffnung und also der unserer Zeit verliehenen Herrlichkeit, ein Kapitel Pneumatologie zu sein hätte.

In der Tat hatte Barth ja schon im ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* betont, dass der eine Gott, der sich als der Erlöser offenbart, als solcher der Heilige Geist ist. Barth hatte dort freilich das Werk des Geistes, die Erlösung, allein als "die subjektive Seite der Offenbarung" verstanden (*KD I/1*, §12, 472). Dass die Versöhnung zu ihrem Ziel kommt, das war nach Barths damaligem Verständnis das Geschehen der Erlösung – und dieses Geschehen schrieb er als Werk dem Heiligen Geist zu. Aufgrund dieser Konzeption drohten der *Kirchlichen Dogmatik* zwei Ge-

⁶ Zitatnachweise im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Paragraphen.

fahren: zum einen, da Barth den Geist allein als Prädikat Jesu Christi verstand, der Ausfall einer eigenständigen Pneumatologie⁷; zum anderen, da Erlösung auf die subjektive Zueignung der Versöhnung reduziert wurde, die Verkümmern der Erlösungslehre zu einem Appendix der Versöhnungslehre⁸.

Indem Barth dagegen in den Viererbänden der *Kirchlichen Dogmatik* die subjektive Zueignung der Versöhnung durch den Heiligen Geist in die Versöhnungslehre integriert, wird deutlich: Erlösung ist gegenüber der subjektiven Zueignung der Versöhnung etwas Anderes, etwas Neues. Versöhnung und Erlösung treten auseinander. So gewinnt Barth in der Erlösungslehre Raum für die Darstellung des eigenen Werkes des Heiligen Geistes, der uns nicht nur der Versöhnung gewiss macht, sondern uns auch dem Kommenden entgegenführt. So hätte die Pneumatologie in der *Kirchlichen Dogmatik* ihren Ort zwischen der Christologie und der Endzeiteschatologie: Sie hätte nicht nur dargestellt, wie der Geist die Versöhnung bei uns ankommen lässt – diese Darstellung liegt in Barths Versöhnungslehre vor –, sondern auch, wie der Heilige Geist durch uns und für uns in der Welt dem Kommenden den Weg bereitet. Das wäre das Thema des ersten Kapitels der Erlösungslehre gewesen.

Wie in der Versöhnungslehre wären somit auch in der Erlösungslehre Pneumatologie und Christologie zu verschränken. Der Geist führt uns dem kommenden Erlöser entgegen, dem wir nur den Weg bereiten können. Aber eben das geschieht nicht nur an uns, sondern auch durch uns⁹ im Heiligen Geist. Eben deshalb kann Barth das Leben der Christen in der Hoffnung als "Same des kommenden Heils der ganzen Welt" bezeichnen (1072).

Doch der Geist handelt nicht nur durch uns, sondern auch für uns: Eben deshalb darf die christliche Gemeinde in ihrem Dienst "auch vorläufige, auch zeitliche Ermunterung, Ausrüstung und Weisung" erwarten. Sie ist eingeladen, "jetzt hier, jetzt da ein kleines Licht zu sehen und in dessen Reflex des großen neu zu gedenken" (1078). Die Zeit, in der wir auf Christi Kommen warten, ist keine dunkle Zeit: sie ist als Zeit des Heiligen Geistes mit einer Fülle von Lichtern gesegnet, die uns zwar alle auf das Große warten lassen, aber eben auch ermöglichen, dessen getrost zu warten.

⁷ Vgl. dazu Christian Link, "Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth", in: H. Scholl (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*, Neukirchen 1995, 22-45, 34-37.

⁸ Vgl. dazu Etzelmüller, *o.c.*, 129-131. Auf diese Gefahr macht auch die Barth-Kritik Jürgen Moltmanns aufmerksam. Da Moltmann freilich die gesamte *Kirchliche Dogmatik* als Explikation des Subjekt- und Freiheitsbegriffs von *KD I/1* versteht, verstellt er sich den Blick für Barths spätere Selbstkorrekturen (vgl. dazu *o.c.*, 145-151). Daher erklärt sich, warum Moltmann in seiner Theologie der Hoffnung einerseits die Eschatologie Barths pauschal kritisieren kann (*Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, BEvTh 38, München 1965², 43-51), obwohl er sich andererseits in seiner konstruktiven Arbeit am Spätwerk Barths orientiert (vgl. *o.c.*, 76f.).

⁹ Vgl. Barth, *Ethik II*, 406: Christus ist und bleibt "der kommende Erlöser, dem wir nur den Weg bereiten können. Aber eben das geschieht nicht nur an uns, [sondern] soll durch uns selber geschehen, dazu sind wir aufgerufen."

2. Parusie, Auferstehung, Gericht – Barths Endzeiteschatologie

Wie Jesu Gleichnis vom Wachsen der Saat nicht nur vom Wachsen, sondern auch von der Einholung der Ernte erzählt (vgl. Mk 4, 26-29), also nicht nur das Wachsen des Gottesreiches, sondern auch dessen definitives Kommen thematisiert, so hat Barth in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung und so wollte er in der Erlösungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* auf die Lehre vom Leben in der Hoffnung eine solche von der zukünftigen Wirklichkeit des Inhalts der Verheißung folgen lassen.

2.1. Die materiale Eschatologie der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung

Barth beginnt seine Ausführungen zur materialen Eschatologie mit einer Abgrenzung vom klassischen Aufbau der eschatologischen Lehrstücke. Denn man drohe das Ganze der Eschatologie zu verfehlen, wenn man den Einstieg mit der Tradition bei der individuellen Eschatologie und ihrer Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und ihrem Schicksal nach dem Tode wähle.¹⁰ Denn nicht die Frage, was aus uns Menschen wird, ist Gegenstand der Eschatologie, sondern allein der Inhalt der Hoffnung "Jesus Christus, und Alles, was sonst zu nennen ist, als seine Tat, als Prädikat an diesem Subjekt" (437). Erlösung ist also nur dann recht verstanden, wenn sie als Tat des Erlösers verstanden wird. Deshalb kommt Barth in seiner Vorlesung zunächst auf die Parusie des Erlösers – und erst dann auf sein Werk, die Auferstehung der Toten, zu reden.

Was die Parusie – Barth übersetzt: Gegenwart – Jesu Christi betrifft, sieht Barth sich zu zwei Klärungen veranlasst: Zunächst betont er, dass das Kommen Christi nicht in Analogie zur Fleischwerdung verstanden werden dürfe. Denn so, "wie er in der Parusie kommen und dasein wird, so ist er noch nie gekommen und dagewesen, so hat er aber (und das ist etwas ganz Anderes!) nur Abschied genommen in seiner Auferstehung und Himmelfahrt" (438). Eben deshalb sei die Parusie in Analogie und Differenz zu den Ostererscheinungen des Auferstandenen zu denken.

Wie die Jünger in den nach Lukas 40 Tagen der Osteroffenbarung Christus in seiner Herrlichkeit sahen, so wird auch der Parusie-Christus in seiner Herrlichkeit sichtbar sein. Was nun geglaubt wird, wird dann geschaut. Anders aber als in der Osteroffenbarung, in der der Auferstandene, nachdem er von den Seinen erkannt worden war, sich ihnen wieder entzog – Lk 24, 31: "Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen" –, anders als in der Osteroffenbarung wird der Parusie-Christus sich bleibend in seiner Herrlichkeit offenbaren. Wie der Auferstandene – den biblischen Überlieferungen zufolge – an bestimmten Orten und in einer bestimmten Zeit den Seinen erschien, so versteht Barth auch die Parusie als ein Ereignis, das sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit ereignen wird. Das ist die zweite Klärung, die Barth in seiner Lehre von der Parusie Jesu Christi vollzieht. "Darin besteht das Ärgerlichste und Stärkste der Lehre von der Gegenwart Christi, daß sie tatsächlich zu verstehen ist als Inhalt einer Stunde" (448), eines bestimmten Tages, wie das Neue Testament sagt. Ärgerlich ist die-

¹⁰ Vgl. U III, 432. Zitatnachweise im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Band.

ser Sachverhalt, weil er sich nicht mit unserem Weltbild vermitteln lässt. Seine Stärke aber besteht darin, dass er verdeutlicht, es geht bei der Erlösung um die Erlösung dieser Welt. Die Erinnerung an den kommenden Tag Christi verhindert, dass wir einem falschen Dualismus verfallen: nämlich einem solchen, der für die Weltgeschichte nichts Neues mehr erwartet – und dafür das Neue nur noch in irgendeiner Hinterwelt. Demgegenüber hält der Gedanke, dass der Erlöser zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort kommen wird, fest, dass das Neue sich in der Geschichte dieser Welt ereignen wird. Es ist also keineswegs so, dass "auch in Zukunft nichts Anderes als das längst Gewohnte wieder und wieder geschehen" wird (KD IV/3, §73, 1072).

Dass die Parusie als Ereignis in der Zeit gedacht wird, heißt nun freilich weder, dass unsere Zeit der Parusie näher sei als vergangene Gegenwarten, noch – man könnte auch sagen: erst recht nicht – dass unsere Zeit oder die Zukunft unserer Gegenwart die Parusie Christi hervorbringe. Zwar kommt der Parusie-Christus zu einer bestimmten Stunde, aber doch zu allen Zeiten und allen Orten gleichzeitig, weshalb es angemessen sei, "Raum und Zeit einem in einem Nu zusammengerollten Teppich zu vergleichen" (448). Was Barth hier entfaltet, ist die eschatologische Logik von Mk 13, 27, wo es heißt, dass die Engel in der Stunde der Parusie die Auserwählten versammeln von den Ende der Erde bis zu den Enden des Himmels. Eben deshalb kommt Christus in seiner Parusie zu allen Zeiten und Orten gleichzeitig.

Doch ein jeglicher Ruhm ist vor allem deshalb ausgeschlossen, weil nicht die Geschichte die Stunde der Parusie hervorbringt, sondern der Tag der Parusie kommt, indem Christus kommt. Mit Barths Worten: Der Parusie-Christus "bleibt Subjekt, er wird nicht Prädikat der Geschichte" (450). Eben deshalb kann der Mensch diesen Tag nicht herbeiführen – und zwar weder durch eine von ihm initiierte vermeintliche Fortschrittsgeschichte noch durch seine Tendenz, seine Umgebungen derart zu verbrauchen, dass er die Schöpfung an den Rand des Verderbens führt. Weder im Positiven noch im Negativen kann der Mensch den Tag der Parusie herbeiführen. Deshalb richtet sich die christliche Hoffnung nicht auf die Vollendung des Weltgeschehens, sondern darauf, dass Christus "seine Verborgenheit im Himmel aufgibt und die Herrlichkeit der menschlichen Natur in seiner Person direkt, unmittelbar, schaubar zur Offenbarung" kommt (469).

Diese Offenbarung darf freilich nicht – wie es Barth oft vorgeworfen worden ist – als rein noetische Apokalypse verstanden werden. Denn der "neuen Gegenwart Jesu Christi in der Herrlichkeit seines Vaters entspricht sein neues und abschließendes Werk": die Auferstehung der Toten (464).¹¹ Die die Versöhnungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* prägende Einsicht, dass Person und Werk Christi in der Christologie

¹¹ Damit bestätigt die Veröffentlichung der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung das Ergebnis der Arbeit Gottfried Oblaus zur Eschatologie in der *Kirchlichen Dogmatik*, dass nämlich Barths Verständnis des eschatologischen Heilsgeschehens als Offenbarung der Versöhnung eine materiale Eschatologie nicht ausschließt, sondern vielmehr bedingt. Zurecht hat Oblaus herausgestellt, dass "Barths Offenbarungsbegriff sich eben nicht in noetischer Apokalypse erschöpft, sondern daß er höchst ontisch, mit geschichtlich-schöpferischer Konstruktivität geladen ist" (*Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, NBST 6, Neukirchen 1988, 10, vgl. 238 – 253).

nicht getrennt werden dürfen, wird hier bereits für die Eschatologie fruchtbar gemacht: Die Person Christi darf nicht ohne ihr Werk gedacht werden; die Parusie Christi nicht ohne die Auferstehung der Toten.¹²

Die Einheit von Parusie und Auferstehung der Toten kann man sich mit Hilfe der pneumatologischen Einsicht, dass Christus nicht ohne die Seinen gedacht werden darf, verdeutlichen: Von Christus berufen zu sein, schreibt Barth, bedeutet "nicht weniger als: durch den heiligen Geist mit ihm so zusammengehörig, ja eins zu sein, wie sonst nur noch die Personen der Trinität unter sich zusammengehörig, ja eines sind" (467). Eben deshalb bedeutet die unverhüllte Offenbarung Jesu Christi in seiner Parusie, dass unser Leben offenbar werden wird, dass die Seinen von den Toten auferstehen werden.

Inhaltlich bestimmt Barth die Auferstehung als "Übergang zu einem ganz anderen Leben" (475). Barth sucht dabei Anschluss an 1. Kor 15, 53: "Dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit". Barth steht deshalb vor der Notwendigkeit, die Einheit von Identität und Verwandlung zu denken. Wenn Barth in diesem Kontext von einem ganz anderen Leben spricht, dann steht der Begriff des Lebens zunächst für die Identität: Auch das ewige Leben ist individuelles Leben, das ich als Subjekt leben werde (vgl. 478f.). Ewiges Leben meint also weder die Auflösung unseres individuellen Lebens in ein alles erfüllendes göttliches Leben noch allein die Konservierung unseres je individuellen Lebens im Gedächtnis Gottes. Die Erlösten werden ihr je individuelles Leben als Subjekte dieses Lebens leben.

Die Andersheit dieses Lebens aber wird darin bestehen, dass wir es im Modus der vollstreckten Versöhnung leben werden. Wir werden unser ewiges Leben als die versöhnten Menschen leben, die wir jetzt in Christus schon sind. In der Auferstehung der Toten wird der unsere gegenwärtige Existenz prägende Widerspruch, zugleich ein Kind Adams und in Jesus Christus ein Kind Gottes zu sein, aufgehoben (vgl. 476ff.). Dem Kind Adams, das wir immer noch sind, wird ein Ende gesetzt, damit wir als Kinder Gottes leben können. Das ist nun freilich zugleich die Krisis, in die die Auferstehung uns stellt. So hatte Barth in seiner Göttinger Vorlesung über 1. Kor 15 ausgeführt: "Die Auferstehung, die alle Menschen aller Zeiten angehende Krisis, so gewiß sie eben Gottes entscheidendes Wort an die Menschen ist, sie bedeutet: Ihm leben sie alle."¹³

Ihm leben sie alle – ist das das letzte Wort der Dogmatik? Nein, antwortet Barth in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung. Denn "(n)icht alle haben die Verheißung, sondern die von [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 und wir seine Glieder. Denn nicht die Welt, sondern

¹² Vgl. das Urteil Hans W. Freis über Barth: "No theologian ever saw these two aspects of Christology, the being and the activity of Jesus Christ, in closer integration. They are but two differing descriptions, where we have no single description, of the one 'self-enacted parable', to use Austin Farrer's eloquent phrase" (Karl Barth, *Theologian* [1969], in: ders., *Theology and Narrative. Selected essays*, hg. von G. Hunsinger/ W.C. Placher, New York/Oxford 1993, 167-176, 169).

¹³ Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15*, München 1924, 122.

die Kirche preist Gottes Ehre, und um sie geht es in der Erlösung" (491). Barth folgt damit der dogmatischen Tradition: Weil es um Gottes Ehre geht, habe diese zurecht "vor den Eingang ins ewige Leben wie einen grimmigen Wächter die Lehre von der doppelten Auferstehung, [...] vom Jüngsten Gericht [gestellt], und neben jenen Eingang einen zweiten, ganz anderen, den Eingang in die ewige Verdammnis" (488f.).

Im Kontext der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung wirken diese Ausführungen wie ein Bruch. Nur zwei Tage vorher hatte Barth am Ende seiner Vorlesung noch betont: "Man muß alle, aber auch alle Vorstellungen von dem Heiland als 'Kaputtmacher' (Blumhardt) fallen lassen und verstehen lernen, daß er wirklich der Seligmacher, der Erretter ist dessen, was verloren ist" (480). Er hatte seiner Hörerschaft also Blumhardts Ausspruch in Erinnerung gerufen: "Glaubt doch nicht, daß der Heiland als der große Kaputtmacher kommen will!" – und damit daran erinnert, was er von den beiden Blumhardts gelernt hatte, dass Hoffnung immer "Hoffnung für alle, für die Menschheit" ist.¹⁴ Wenn Barth am Ende seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung ausführt, dass die Verworfenen, von der Erlösung ausgeschlossen, auferstanden zum Gericht, sich selbst überlassen sind (vgl. 493), stellt sich die Frage, ob diese Aussagen im Lichte jener christologisch begründeten Hoffnung noch verantwortet werden können.

Was innerhalb der Eschatologie-Vorlesung als Bruch erscheint, ist im Kontext des gesamten Göttinger Dogmatik-Zyklus freilich nur konsequent. Man könnte vielleicht sagen: paradox konsequent. Denn im Licht des gesamten Dogmatik-Zyklus betrachtet, erscheint die dualisierte Eschatologie als Konsequenz einer Annäherung an eine nicht-dualisierte Prädestinationslehre.

In der Darstellung der Prädestinationslehre hat Barth es in der Göttinger Dogmatik als "Loch im Mantel (s)einer Orthodoxie" bezeichnet, dass er die Aufteilung der Verworfenen und der Erwählten auf zwei getrennte Chöre von Individuen für einen sachlichen Fehler hält.¹⁵ Entsprechend hatte Barth schon in der Calvin-Vorlesung von 1922 ausgeführt: "Calvin hat tausendmal recht, wenn er bei der Beschreibung des Glaubens bei Gott und nur bei Gott anfangen will. Ob er ebenso recht hat, wenn er Glauben und Unglauben auf zwei getrennte Menschengruppen verteilt, das ist eine andere Frage. Ich meinerseits verneine sie. Konsequent in der Linie würde es m.E. liegen, laut und kräftig von Gottes freiem Erwählen und Verwerfen zu reden, von den Erwählten und Verworfenen aber kräftig und bedeutsam zu schweigen."¹⁶ Entsprechend konzentriert Barth sich in der Prädestinationslehre der Göttinger Dogmatik allein auf das Handeln Gottes und bestimmt Prädestination streng theozentrisch-aktualistisch als Gottes "gegenüber jedem Menschen in jedem Augenblick aktuelles freies Gebrauchmachen von der Möglichkeit, Ja oder Nein zu ihm zu sa-

¹⁴ Ders., "Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt [1919]", in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil 1. Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner, TB 17/1, Gütersloh 1995⁶, 37-49, 45.

¹⁵ Ders., *Unterricht in der christlichen Religion*. Zweiter Band: Die Lehre von Gott/ Die Lehre vom Menschen 1924/25, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 1990 [fortan: U II], 183.

¹⁶ Ders., *Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1922*, in Verbindung mit A. Reinstädtler hg. von H. Scholl, Zürich 1993, 372f.

gen" (U II, 186). Die Rede von zwei getrennten Chören von Individuen ist damit ausgeschlossen. Nicht ausgeschlossen ist aber die Möglichkeit, dass Gott auch im letzten Augenblick von seiner Freiheit Gebrauch macht, zu einem Menschen Nein zu sagen. Eben deshalb schließt Barth seine Eschatologie in der Münsteraner Vorlesung mit dem Wort von der ewigen Verwerfung.

Weil Barth also in seinen ersten Jahren als Theologieprofessor noch keine andere Alternative zur klassischen Prädestinationslehre denken konnte, als diese konsequent zu aktualisieren – aus einem vorzeitlichen Handeln Gottes also ein stets gegenwärtiges zu machen –, deshalb gewinnt er im Blick auf die Zukunft keine Gewissheit.

Barth hatte zwar schon in seiner Göttinger Prädestinationslehre darauf hingewiesen, dass Verwerfung und Erwählung für Gott keine gleichrangigen Möglichkeiten seien: "Ihr Sinn und Ziel ist immer das Erwählen, nicht das Verwerfen, auch im Verwerfen nicht" (U II, 192), aber diese Einsicht prägt noch nicht die Eschatologie, da Barth sie in seinen Göttinger Jahren nicht hinreichend zu begründen wusste.

Dass überrascht, da Barth bereits in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars eine inklusive Christologie entwickelt hatte, die dieses Problem löst. In Barths Römerbrief hatte der Krisisbegriff ja gerade deshalb einen so hoffnungsvollen Sinn, weil Barth in Auslegung von Röm 2, 16 Gottes Gericht konsequent christologisch verstand: "'Durch Christus Jesus' beurteilt Gott den Menschen. Das bedeutet Krisis: Verneinung und Bejahung, Tod und Leben des Menschen. Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen."¹⁷ Diese christologische Fassung des Gerichtsgedankens fehlt in der Göttinger Fassung der Prädestinationslehre – und so verkommt Gottes Erwählung zu einem abstrakten Verhalten Gottes jedem einzelnen gegenüber.

2.2. Barths reife Rede vom Jüngsten Gericht – Perspektiven im Anschluss an die Lehre vom königlichen Menschen in KD IV/2

Da Barth in der Erwählungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* die Erwählung und damit das Gericht Gottes streng christologisch verstanden und die dort gewonnenen Einsichten zur Grundlage seiner Christologie des gerichteten Richters in KD IV/1 gemacht hat, hätte man von der Erlösungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* eine prinzipiell anders begründete und ausgeführte Lehre von Gottes Gericht erwarten dürfen: Wenn Christus in seinem Tod das auf Verwerfung lautende Urteil über die Menschen auf sich genommen hat, dann kann das über die anderen Menschen ergehende Urteil nur noch auf Leben lauten. Das hat Barth in der Erwählungslehre sowohl kreuzestheologisch als auch von der Auferstehung Christi her begründet. Am Kreuz Jesu Christi hat Gott "das Gericht über die Sünde nicht nur selber vollzogen, sondern auch [...] selber erlitten [...], sodaß sein Erleiden durch uns nicht mehr in Frage kommen kann" (KD II/2, §35, 549). Entsprechend wird an der Auferstehung Jesu Christi offenbar, "daß Gott sein Recht gegen den Satan und gegen uns selbst [...] in

¹⁷ Ders., *Der Römerbrief*. Zweite Fassung [1922], Zürich ¹⁵1989, 48.

der Weise behauptet und durchsetzt, daß er [...] unser eigenes Lebensrecht gegen den Satan und gegen uns selbst in Schutz nimmt und zu Ehren bringt" (*KD* II/2, §39, 848f.). Das wäre auch der Horizont von Barths Rede vom Jüngsten Gericht in seiner Erlösungslehre gewesen.

Der Horizont, aber noch nicht der ganze Inhalt: Denn wir erwarten, folgt man dem Aufbau von Barths Versöhnungslehre, in der Parusie Jesu Christi nicht nur die Parusie des gerichteten Richters, sondern auch die Parusie des königlichen Menschen, als den Barth Jesus Christus in *KD* IV/2 thematisiert hat.

Diese Annahme lässt sich mehrfach plausibilisieren: Wenn die Gemeinde im Glaubensbekenntnis bekennt, dass Christus zur Rechten Gottes sitzt und von dort kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, dann erwartet sie, in der Sprache der *Kirchlichen Dogmatik* gesprochen, den erhöhten Menschensohn, der "als Mensch an die Seite Gottes [...], in die volle Teilnahme an seiner Herrschaft versetzt" wurde (*KD* IV/2, §64, 171). Barth betont diesen Zusammenhang zwischen der Erhöhung des Menschensohnes und seinem künftigen Kommen, indem er das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus als dem Menschensohn dahingehend zusammenfasst, dass er ihn den königlichen Menschen nennt (vgl. §64, 173). Denn diese Bezeichnung ist – Barth selbst hat darauf hingewiesen – Jesu Rede vom Weltgericht aus Mt 25 entnommen, wo der Menschensohn ausdrücklich "der König" genannt wird (vgl. §64, 177). Es überrascht daher nicht, dass Barths Lehre vom königlichen Menschen in *KD* IV/2 mit dem Ausblick auf dessen "künftige() Epiphanie" endet (vgl. 282).

Der königliche Mensch wird aber als solcher kommen, als der er in Jesus von Nazareth da gewesen ist: nämlich "als Richter", der "letzte Entscheidungen in und zwischen den Menschen vollzog und also offenbar machte" (§64, 176). Sein Dasein als Richter ist für den königlichen Menschen so charakteristisch, dass Barth diesen Aspekt zum Ausgangspunkt seiner ganzen Lehre vom königlichen Menschen macht. Der Mensch Jesus "war von Anfang an, von Hause aus der *venturus judicare vivos et mortuos*" (§64, 176).

Jesus war als Richter da, weil er "als Mensch analog zur Existenzweise Gottes" existierte (§64, 185). Er teilte deswegen nicht nur "das wunderliche Los", das Gott in der Welt zufällt, nämlich ein von den Menschen Verachteter zu sein (§64, 186), sondern lebte auch in gleichsam natürlicher Solidarität mit all denjenigen, die in der Gesellschaft ganz unten, "im Schatten existieren" (§64, 188). Analog der Existenzweise Gottes lebte er als "Parteilänger der Armen" (§64, 200). Jesu Parteilichkeit für die Armen implizierte dabei eine Infragestellung jeglicher sozialer Systeme, die bestimmte Menschengruppen marginalisieren. Eben deshalb bedeutete Christi Gegenwart eine umfassende und radikale Krisis der ganzen menschlichen Ordnungswelt (vgl. §64, 196).

Bedenkt man die Identität des Gekommenen mit dem, der einst kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, wird man auch das Jüngste Gericht als Krisis aller menschlichen Ordnungen und unserer Beteiligung an ihnen verstehen müssen. Der königliche Mensch wird nach der Menschlichkeit dieser Systeme fragen, d.h.

nach ihrer Bedeutung für die "elenden Menschen, die als solche Jesu Brüder" und Schwestern sind (vgl. *KD* III/2, §47, 607-612, 612). Entsprechend werden wir gefragt werden, wie wir an diesen Systemen beteiligt waren (vgl. *KD* IV/3, §72, 1020-1026, 1023).

Dass Barth in diese Richtung gedacht hat, belegt insbesondere die Sündenlehre von *KD* IV/2.

In ihr betont Barth, dass wir uns im Jüngsten Gericht als die an Jesus "Gemessenen und durch ihn Beschämten *alle* vor ihm zu schämen haben" werden (§65, 434). Es wird deutlich werden, dass die Menschheit "darin beieinander und einig ist", dass sie an dem Menschen Jesus gemessen auf einer anderen Ebene existiert und hinter dem in ihm offenbarten Ziel ihrer Existenz kollektiv zurückbleibt (vgl. §65, 437).

Dieser die Menschen in ihrer Sünde zusammenschließenden Perspektive stellt Barth aber eine die Menschheit differenzierende entgegen: Es kommt im Jüngsten Gericht nämlich nicht nur zur Beschämung des Menschen "von Gott her" (§65, 431), sondern auch von seinem Nächsten her. "Wer wird da alles gegen ihn aufstehen und ihn verklagen: Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. [...] Mich hast du erniedrigt und beleidigt. [...] Mir hat die Begegnung mit dir das Leben gekostet" (§65, 501).

Droht hier nun die soziale Wirklichkeit des Menschen auf seine "Begegnungen [...] mit konkreten Menschen" (ebd.) reduziert zu werden, bekommt Barth die sozialen Verhältnisse umfassender in den Blick in seiner Auslegung der Gerichtsbotschaft des Propheten Amos (vgl. §65, 502 – 509). In ihr entfaltet Barth, dass hinter der Beschämung durch den Nächsten Gott selbst steht. Gott erscheint hier als "Gott des durch den Menschen beleidigten, erniedrigten, erdrückten Mitmenschen, als [der] durch das, was diesem angetan wird, unmittelbar und unversöhnlich auf den Plan gerufene() Rächer" (§65, 504). Er erscheint als Parteigänger der Armen, der denen Recht schafft, denen sonst kein Recht gesprochen wird (vgl. §65, 507).

Entsprechend erhält im Jüngsten Gericht unsere Beschämung durch die gesellschaftlich Marginalisierten gerade dadurch ihre Schwere, dass sich Jesus Christus in diesem Gericht vorbehaltlos mit den Armen identifizieren wird. "Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Diese Aufdeckung des geschehenen Unrechts ist der erste Schritt auf dem Weg zur Durchsetzung des Rechtes der Opfer. Das Opfer wird von der Verantwortung für das erlittene Unrecht freigesprochen und die Schuld eindeutig dem Täter zugewiesen. Schon in dieser Hinsicht Eindeutigkeit und Klarheit zu gewinnen, ist für Opfer ein kostbares und höchst unselbstverständliches Gut.¹⁸

¹⁸ Die Unterscheidung von Opfern und Tätern muss immer auf bestimmte, konkrete Tatzusammenhänge bezogen bleiben, so wie in der Weltgerichtsrede Jesu die Urteile auf bestimmte Einzelfälle (Handlungen bzw. Unterlassungen) bezogen sind. Die Unterscheidung verliert ihre erhellende Funktion, wenn man von konkreten Situationen absehend die ganze Menschheit pauschal in Opfer und Täter einteilen will. Sie hat also nicht Rollen zuweisende, sondern erkenntnistheoretische Funktion. Sie gibt im Blick auf einen "bestimmten, konkreten Tatzusammenhang" Auskunft darüber, daß Unrecht geschehen ist und wer Opfer, wer Täter dieses Unrechts ist. Unschuld und Schuld bedeuten in dieser Perspektive, daß das Opfer frei ist von der Verantwortung für das erlittene Unrecht und die Schuld eindeutig dem Täter zugewiesen wird. Schon in dieser Hinsicht Eindeutigkeit und Klarheit zu gewinnen, ist für [Opfer und damit oftmals für] Frauen ein kostbares und höchst unselbstver-

Der Menschensohn erscheint im Gericht als Anwalt der Geringsten. Diese Anwaltschaft lässt sich durch einen Vergleich mit modernem Strafrecht noch konkretisieren: Das Handeln des Menschensohnes steht in einer gewissen Analogie zur Funktion des Staatsanwaltes im modernen Rechtsstaat, der ebenfalls eine an einer Person begangene Straftat als Verletzung des Staates und seiner Rechtsordnung begreift und deshalb an Stelle des in seinem Recht Verletzten Anklage erhebt. Er handelt damit stellvertretend für den Geschädigten, indem er dessen (zumindest vermeintlichen) Interesse an einer Bestrafung des Täters nachkommt. Indem aber der Rechtsgutbegriff hier von einem ursprünglicheren Opferbegriff gelöst wird, wird das Opfer aus dem Strafrechtsprozess verdrängt.¹⁹ Dementsprechend weist die Rechtspraxis eine entscheidende Diskrepanz auf: Obwohl die meisten Straftaten nur durch Anzeige durch Privatpersonen, zumeist des Opfers selbst, zur Registrierung gelangen, wird nach der Anzeige das Opfer nicht mehr gebraucht. Es wird an der gerichtlichen Aufarbeitung des Prozesses nicht beteiligt, sondern häufig aufgrund seiner Voreingenommenheit davon ferngehalten. Man hat deshalb von einem "Strafrecht ohne Opfer" gesprochen.²⁰

Demgegenüber fällt auf, dass der Menschensohn nach Mt 25 die Geringsten nicht so vertritt, dass sie dabei aus dem Blick geraten. Vielmehr weist er im Gericht ausdrücklich auf diese hin: "Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern ..." (V. 40; vgl. V. 45). Damit wird zugleich den Tätern die Möglichkeit verbaut, sich der Situation, in der die Tat erfolgte, zu entziehen und sich so als Opfer eines abstrakten Strafanspruchs zu verstehen. Der Täter ist genötigt, seine Schuld konkret einzusehen.²¹ Die Schuld am Nächsten wird hier nicht so zur Schuld gegenüber Gott transformiert, dass der konkrete Nächste bei dieser Umbuchung unsichtbar wird. Gerade umgekehrt macht der Menschensohn im Gericht die Geringsten, deren Recht in ihrem Leben oft unsichtbar geblieben ist, sichtbar.

Neben die Aufdeckung des geschehenen Unrechts tritt im Gericht des Menschensohnes die Scheidung. Sie ist – folgt man der Intention von Barths Lehre vom königlichen Menschen – als Rechtshilfe für die Armen, Elenden und unter die Räder Gekommenen zu verstehen. Sie dient der Befreiung der Opfer aus der Macht derer, die gewaltsam in ihr Leben eingedrungen sind und dieses Leben verletzt haben. Diese Entmachtung der Täter muss dabei radikal und umfassend verstanden werden: Es geht nicht nur darum, dass den Tätern die physische Macht genommen wird, sondern auch der Einfluss auf ihre Opfer in den Formen der Erinnerung und der Träume. Die das Opfer zerstörende und in diesem Sinne destruktive Bezogenheit des Opfers auf seine Bedränger soll gänzlich gelöst werden. Die Opfer sollen in der neuen

ständliches Gut" (U. Eichler, "Weil der geopferte Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz", in: dies./ I. Müllner (Hgg.), *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie*, KT 170, Gütersloh 1999, 124 – 141, 127f.).

¹⁹ Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. Dieter Rössner, "Wiedergutmachen statt Übelvergelteten. (Straf-) Theoretische Begründung und Eingrenzung der kriminalpolitischen Idee", in: E. Marks/ ders. (Hgg.), *Täter-Opfer-Ausgleich. Vom zwischenmenschlichen Weg zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens*, Bonn 1990², 7-37, 8-11.

²⁰ Klaus Sessar, *Das Verhältnis von Täter und Opfer in der Strafrechtspflege*, ZEE 28 (1984), 167-186, 168. Um das Opfer stärker in den Strafprozess einzubeziehen, sind in Deutschland in den letzten Jahren bestimmte Rechtsinstitute des Strafrechtes (z.B. die Nebenklage) überarbeitet, neue Rechtsinstitute (z.B. das des Opferanwaltes) geschaffen und die Rechtsfolgen (z.B. durch die Strafzumessungsregeln und den Täter-Opfer-Ausgleich im Jugendgerichtsgesetz) verfeinert worden.

²¹ Die Bedeutung der Konfrontation des Täters mit seinen Opfern spielt auch in der neueren Strafrechtsdiskussion um den Täter-Opfer-Ausgleich eine Rolle; vgl. Rössner, *a.a.O.*, 23: "Der Teufelskreis der Neutralisation des Unrechts [...] kann nur durchbrochen werden, wenn die unmittelbare Konfrontation mit dem Opfer und seinem Leiden vom Strafrecht thematisiert wird. Dann gelingt es dem Straftäter weit weniger, seine Schuldgefühle zu neutralisieren als in einem ausschließlichen Dialog mit dem insoweit unbeteiligten Richter."

Welt nicht mehr der Übel der vorigen gedenken müssen.²² Die Schatten, die sich auf ihre Herzen gelegt haben, sollen von ihnen genommen werden. Das ist die eigentliche Intention der Scheidung: Sie ermöglicht den Opfern frei zu werden von den sie quälenden Erinnerungen, ohne dass dadurch die Täter letztlich doch triumphieren.

Das Gericht löst die Opfer freilich nicht nur aus den schmerzenden Erinnerungen an die ihnen geschlagenen Wunden, sondern spricht ihnen zugleich neue Lebensmöglichkeiten zu: "Was hier kranket, seufzt und fleht, wird dort frisch und herrlich gehen" – kann Barth in seiner Lehre vom königlichen Menschen aus dem Kirchenlied "Jesus, meine Zuversicht" zustimmend zitieren (§64, 273). Durch die Aufdeckung geschehenen Unrechts, die Lösung aus der Macht derer, die gewaltsam in ihr Leben eingedrungen sind, und dadurch, dass er gut macht, was wir nicht gut machen können, wird der Parteigänger der Armen im Jüngsten Gericht das Lebensrecht der Opfer effektiv durchsetzen.

Wo diese Erwartung lebendig ist, da wird eine jede und ein jeder sich selbst freilich fragen müssen: "Wer wird da alles gegen [mich] aufstehen und [mich] verklagen: Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. An mir bist du vorbeigegangen, ich habe dich nicht interessiert, mich hast du enttäuscht, als ich auf dich wartete" (§65, 501). Ich werde im Gericht beschämt werden.

Nun sagt mir die Verkündigung freilich zugleich – so wie Paulus es seiner Gemeinde in Korinth geschrieben hat: "Dann wird ein jeder von Gott sein Lob empfangen" (1. Kor 4, 5; §66, 661; anders: *KD IV/ 3*, §73, 1057). Ich werde beschämt, ich werde aber auch gelobt werden. Im Jüngsten Gericht kommt es deshalb nicht nur zu einer Scheidung zwischen Menschen, sondern wird sich diese Scheidung auch an eines jeden Menschen Leben abbilden. Denn in jedem Leben gibt es "Gutes und Böses, gute und böse Werke" (§66, 663). Dass es solche guten Werke gibt, das kann die Theologie nach Barth freilich nicht im Blick auf den Menschen sagen, sondern nur im Vertrauen auf die Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Dass es solche guten Werke gibt, das liegt allein daran, dass Gott es den Seinen gibt, dass "sie in ihrer ganzen Trägheit, Verkehrtheit und Zerstreutheit auch solche Werke tun dürfen – tun werden" (§66, 676).

Eben deshalb wird sich das Gericht des königlichen Menschen in seiner unterscheidenden Schärfe an eines jeden Menschen Existenz abbilden. Indem in der Parusie Jesu Christi mit ihm auch unser Sein in seiner vollendeten Gestalt offenbar werden wird (vgl. §64, 368), wird unser Leben durch jenes Feuer, von dem Paulus in 1. Kor. 3 spricht, hindurchgehen müssen (§68, 950).

Man kann diesen Sachverhalt dahingehend beschreiben, dass unser in Jesus Christus geheiligtes Sein unser faktisches Sein verklagen wird. Es handelt sich dabei um eine Selbstanklage, die dadurch ihre Schärfe gewinnt, dass sie erkennt, wie sie von Gott

²² Schon in *KD III/2*, §47, 652f. hatte Barth auf die Möglichkeit Gottes hingewiesen, uns ein Vergessen zu schenken, so dass wir nicht mehr "genötigt sind, unser gewesenes Sein in der Zeit auch nur in seinen Bildern immer wieder anzuschauen, nicht genötigt, uns auch nur mit seinen Bildern immer wieder auseinanderzusetzen" (653).

erkannt ist, d.h. Gottes Perspektive ihre eigene Selbsterkenntnis prägen lässt. Die Antizipation dieser Selbstanklage im Leben der Christen, d.h. ihr "Verzweifeln gerade an der wohl erkannten und sogar von Herzen bekannten Wahrheit", hat Barth als "die bitterste Form des Kreuzes" bezeichnet (§66, 693). Sie wird keinem erspart bleiben, denn das Gericht der Gnade Jesu Christi kann sich nur so am Menschen abbilden, dass es ihn in diese Anklage hineinführt. Er kann als der, der er in Jesus Christus schon ist, nur leben, indem seine Sünde weicht.

Genau dies aber geschieht im Gericht, das sich damit als Gericht der Liebe Gottes erweist. Denn "(d)as Werk der Liebe Gottes besteht darin, diesen Flecken zum Weichen zu bringen. Im Blick darauf nennen wir sie Gottes reinigende Liebe" (§68, 876). Im Jüngsten Gericht wird der Mensch dem reinigenden Feuer von Gottes Liebe ausgesetzt, durch das Gott den Menschen für das ihm in Jesus Christus ja bereits geschenkte ewige Leben heiligen will. Weil aber in dieser Feuerprobe so manches Werk derart "vertilgt werden wird, als wäre [...] es nie gewesen" (§67, 721), deshalb vollzieht sich Erlösung "nicht ohne schärfste Reduktionen und Subtraktionen" (*KD* IV/3, §73, 1065): Wir werden im Gericht Teile unseres Lebens einbüßen müssen.

Mit Hilfe dieser Konzeption eines individuellen Gerichtes, zu dessen Darstellung sich Barth mehrfach des Bildes des Reinigungsfeuers bedient, lässt sich verdeutlichen, dass es im Jüngsten Gericht nicht darum geht, die Menschheit in zwei Gruppen aufzuteilen, sondern lebenszerstörende Beziehungen zu scheiden. Indem das Gericht Teile meines Lebens zum Weichen bringt, wird denkbar, dass ein Opfer seinen Bedränger vergehen sieht, auch wenn dieser möglicherweise in anderen Relationen erhalten und vollendet wird.

In seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung hat Barth Stellung bezogen zur Frage, ob wir uns nach dem Tode wiedersehen: "Ja, aber nicht an sich, nicht in jeder Beziehung – es ist ein Glück, dass es in vielen Beziehungen ein Auf-Nimmerwiedersehen! gibt –, sondern genau an dem Ort, wo die Individuen ewig sind ἐν Χριστῷ, nirgends sonst und nicht anders" (*Ü* III, 484). Wir werden uns also nur als die wiedersehen, die wir in Christus waren. Alles, was nicht in den Leib Christi aufgenommen ward, verliert im Gericht seine Existenz.²³ Die Sozialität der kommenden Welt wird sich dagegen aus jenen – dann: vollendeten – Beziehungen aufbauen, die jenseits der allgemeinen Verlorenheit in der Sünde in der Kraft des Heiligen Geistes gelebt und so bereits schon jetzt von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt waren.

²³ Vgl. Catherine Keller, *The Last Laugh: A Counter-Apocalyptic Meditation on Moltmann's Coming of God*, *ThTo* 54 (1997), 381-391, 388: That "which had not been 'assumed' into the body of deliberate interdependence – the corpus christi, for Christians – can, in a transfigured condition, no longer maintain the illusion of its independent existence."

Eben deshalb wird das Opfer seine Bedränger nicht mehr sehen müssen und ich mich nicht mehr als den Sünder erkennen, der ich immer noch bin. Diese Gnade verwirklicht sich aber nur durchs Gericht hindurch: durch die öffentliche Rechtfertigung der Opfer vor allen Augen, indem sich der königliche Mensch vorbehaltlos mit ihnen identifiziert, und damit durch die Beschämung der Täter, die diese bitten lässt, als solche vergehen zu dürfen.

3. Perspektiven auf Barths Erlösungsethik

Als drittes Themenfeld seiner Erlösungslehre hat Barth "die Inanspruchnahme des Menschen durch Gottes Gebot, sofern auch dieses Verheißung ist", benannt (*KD I/2*, §24, 988). Die Erlösungslehre sollte mit einem Kapitel "Das Gebot Gottes des Erlösers" schließen. Diese Integration der Ethik in die Erlösungslehre stellt gegenüber der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung insofern eine Neuerung dar, als sie explizit macht, was in der Münsteraner Vorlesung implizit bleibt: dass nämlich die Dogmatik Rede von Gott ist, die sich an den handelnden Menschen richtet. Sie ist keine "in der Haltung eines Zuschauers entworfene() Metaphysik"²⁴, sondern "richtet sich ad hominem" – wie es im letzten Satz von Barths Eschatologie-Vorlesung heißt (*U III*, 493). Das Wissen, um das es der Dogmatik geht, ist nur dann recht verstanden, wenn es als "Sinn unseres Handelns" verstanden wird (*U III*, 456).

Die theologische Ethik, so könnte man mit Barth sagen, wiederholt deshalb nur, was die Dogmatik schon gesagt hat. Aber die Theologie tut gut daran, sich selbst noch einmal zu wiederholen – um sich nämlich selbst aus der Zuschauerhaltung herauszurufen und zu bedenken, was das Wort Gottes, dem sie nachdenkt, in Anrede an den handelnden Menschen – und also als Gebot Gottes – bedeutet.

Im Blick auf die Erlösungslehre hat Barth diese Frage in seiner ebenfalls in Münster, vier Jahre nach der Eschatologie-Vorlesung gehaltenen Ethik-Vorlesung gestellt. Deren letztes Kapitel trägt die Überschrift "Das Gebot Gottes des Erlösers"²⁵. Vergleicht man dieses Kapitel mit den Fragmenten der Versöhnungsethik der *Kirchlichen Dogmatik*, so fällt auf, dass Barth wesentliche Anliegen und Inhalte seiner frühen Erlösungsethik später in die Versöhnungsethik integriert hat.²⁶ Nur

²⁴ Karl Barth, *Ethik I*, Vorlesung Münster Sommersemester 1928. Wiederholt in Bonn [im] Sommersemester 1930, hg. von D. Braun, Zürich 1973, 26.

²⁵ Barth, *Ethik II*, 359-455. Zitatnachweise im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Band.

²⁶ Nach der Münsteraner Ethik-Vorlesung spricht uns das Gebot Gottes des Erlösers auf die eschatologische Wirklichkeit hin an, "dass wir Gottes Kinder sind" (*o.c.*, 367). Die Erlösungsethik bedenkt, was Gott vom Menschen will, indem sie darüber reflektiert, was Gott letztlich mit dem Menschen will. Er will uns als seine Kinder – und deshalb, "weil er uns die Zugehörigkeit zu sich selber schenkt" (*o.c.*, 430), die dieser Gabe entsprechende Dankbarkeit (*o.c.*, 425). Diese Dankbarkeit besteht darin, sich Gott als Vater gefallen zu lassen und ihn als solchen in Anspruch zu nehmen. Deshalb realisiert sich nach Barth unsere eschatologische Wirklichkeit vor allem im Gebet, in dem wir Gott als Vater anreden und erwarten, dass er uns als Vater antwortet.

Indem der späte Barth sich 1960 demgegenüber dafür entschied, die Versöhnungsethik der *Kirchlichen Dogmatik* zentral als Auslegung des Vater Unfers zu konzipieren, machte er die eschatologische Wirklichkeit, dass wir Kinder Gottes sind (vgl. *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hg. von H.-A. Drewes und E. Jüngel, Zürich 1977², 113), bereits zur Grundlage

zwei Themenfelder seiner frühen Erlösungsethik hat der späte Barth scheinbar nicht in die Versöhnungsethik integrieren, sondern für die Erlösungslehre aufsparen wollen: das Gewissen und das Handeln in der Hoffnung.²⁷ Ich lese das als Hinweis darauf, dass Barth in seiner Lehre vom Gebot Gottes des Erlösers ein gegenüber aller Ethik kritisches – Barth kann auch sagen: "revolutionäres Prinzip" (404) – in die Ethik einführen wollte: nämlich das Gewissen des einzelnen.²⁸

In seiner Münsteraner Ethik-Vorlesung versteht Barth das Gewissen – ausgehend von den Begriffen *συν-εἰδήσις* und *con-scientia* – als ein "menschliches Mitwissen um das, was doch [...] nur [...] Gott allein wissen kann, [...], nämlich [um] Gottes Urteil über unser Tun" (384, 387). Um dieses Urteil weiß aber nur der Mensch, der in Gottes Jüngstem Gericht steht. Dort wird Gottes Urteil über mein Tun so offenbar werden, dass ich selbst die Güte und Ungüte desselben erkennen werde. Dann werde ich wissen, was jetzt allein Gott weiß. Deshalb ist das Gewissen ein eschatologischer Begriff.

Das heißt umgekehrt: Der Mensch als solcher – abgesehen von seiner eschatologischen Bestimmung – hat kein Gewissen. Deshalb müsse die theologische Ethik "(a)lle primitiven Vorstellungen vom Gewissen, die Vorstellung von einer dem Menschen von Natur eigenen inneren Wahrheitsstimme" ablehnen (389).

Doch Barth verfällt auch hier nicht einer dualistischen Weltansicht, die der Gegenwart alles Wissen um Gut und Böse abspricht und das Gewissen allein der kommenden Welt vorbehält. Denn wie Christus als Kommender im Heiligen Geist gegenwärtig ist, so rechnet Barth mit dem Ereignis, das wir als die, die wir sein werden, uns im Gewissen gleichzeitig werden und uns selbst sagen, was Gott uns sagt (vgl. 388). Im Ereignis des Gewissens fällt Gottes Wissen um Gut und Böse in unser monadisches, stets nur aus unserer Wahrnehmung gewonnenes Wissen um Gut und Böse ein und irritiert es. Das geschieht im Heiligen Geist auch diesseits der eschatologischen Grenze (vgl. 387). Deshalb gehört das Gewissen nicht allein in die Endzeit-eschatologie, sondern auch in die Darstellung des Lebens in der Hoffnung.

Diesseits der eschatologischen Grenze tritt das Gewissen freilich in die Dialektik unseres Lebens ein: Das Gewissen sagt mir zwar in undialektischer Weise, was Gott mir sagt, aber indem es das mir sagt, bricht sich der Spruch des Gewissens in meinem Hören, im Hören des gerechtfertigten Sünders, der ich bin (vgl. 400). Eben deshalb hört der Mensch das, was sein Gewissen ihm in undialektischer Weise sagt, nur in dialektischer Gebrochenheit.

der Versöhnungsethik: "Der Gehorsam der Christen folgt daraus, daß sie Gott in Jesus Christus als seinen und damit als ihren Vater und in ihm auch sich selbst als seine Kinder erkennen dürfen" (Leitsatz zu §76, *o.c.*, 75). Das Gebot Gottes des Versöhners besteht entsprechend darin, dass die Menschen ihre Gotteskindschaft realisieren – und d.h. Gott als Vater anrufen (vgl. *o.c.*, 136). Konsequenter wollte der späte Barth deshalb zentrale Themenfelder seiner frühen Erlösungsethik – die Wirklichkeit der Kinder Gottes, die Anrufung des Vaters und die Dankbarkeit – in die Versöhnungsethik integrieren. Dieser Umbau der Ethik ist als konsequente Folge der die Viererbände der Kirchlichen Dogmatik prägenden Entscheidung zu verstehen, die subjektive Zueignung der Versöhnung in die Versöhnungslehre zu integrieren.

²⁷ Vgl. Nigel Biggar, *The Hastenings that Waits. Karl Barth's Ethics*, Oxford 1993, 88.

²⁸ Zur Konzeption des Gewissens in Barths Münsteraner Ethik-Vorlesung vgl. auch John Webster, *Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought*, Edinburgh 1998, 57-60.

Dieser Vorbehalt macht deutlich, dass die Berufung auf das Gewissen die ethische Unterweisung nicht überflüssig macht. Das wäre eine enthusiastisch-schwärmerische Position, die zwar zurecht die Unfehlbarkeit des Gewissens betont, aber nicht bedenken würde, dass wir eben auch immer missverstehen, was unser Gewissen uns sagt. "Wir werden darum von dem, was wir für die Stimme unseres Gewissens halten, gegenüber der Stimme des Nächsten als Kriterium zur Feststellung der echten Autorität immer nur vorsichtigen und zurückhaltenden Gebrauch machen" (400). Oder anders gesagt: Wir können mit dem Gewissen, so wie es uns in der Gegenwart gegeben ist, "wahrlich keinen Staat machen" (413).

Doch auch wenn wir mit dem Gewissen keinen Staat machen können, können Staat, Gesellschaft und Kirche ihrerseits nicht auf die Funktion des Gewissens verzichten. Denn das Gewissen als die Gegenwart unserer zukünftigen Existenz in unserem gegenwärtigen Leben ist jenes Geschehen, das unsere ethischen Fixierungen und Festschreibungen von vorne her aufricht und so davor bewahrt, in lebensabträglicher Form zu erstarren. Denn im Gewissen kommt es zur "Infrage[stellung] unserer Gegenwart von unserer Zukunft her" (409). Es sagt dem Menschen zwar nichts anderes, als was ihm Gottes gutes Gesetz in den Ordnungen des Lebens und im Anspruch des Nächsten sagt, aber das Gewissen – verstanden als unser Mit-Wissen um Gottes Urteil – verdeutlicht, dass unser geschichtlich gewachsenes Verständnis der Ordnungen und Gesetze keineswegs das letztgültige ist, sondern vielmehr ein vorläufiges, das darauf wartet, durch die in Gottes Jüngstem Gericht geschenkte Erkenntnis dessen, was gut und böse ist, überboten zu werden. So wird das Gewissen zur Erinnerung daran, dass "Gottes Gebot [...] nun einmal reicher und weiter [ist] als alle seine Definitionen" (376).

Das Gewissen ist der Ort, an dem der Heilige Geist unsere gegenwärtigen ethischen Einsichten und Grundsätze dem Urteil des Kommenden aussetzt und deren lebensabträglichen Fixierungen immer wieder aufricht. "Daher die Unruhe, die [das Gewissen] in die Gegenwart, in unsere natürliche Existenz, aber wahrlich auch in unsere Christlichkeit, in Kirche und Staat hineinträgt" (403). Von dieser Unruhe lebt aber unsere Christlichkeit, leben auch Kirche, Gesellschaft und Staat – wie alles, was diesseits der eschatologischen Grenze lebt, von deren Jenseits her lebt. Deshalb setzen eine lebendige Kirche, eine lebendige Gesellschaft und ein lebendiger Staat die Freiheit des Gewissens voraus.

Damit wird die Lehre vom Gebot Gottes des Erlösers zum Ort, von dem her theologisch die Würde und Freiheit des Menschen zu begründen ist – und zwar jedes einzelnen Menschen: Denn Gewissen haben wir immer nur als je "eigenes Gewissen" (415). Insofern der Mensch nicht nur als bewahrt und gerettet, sondern in der Erlösungslehre auch als erhöht verstanden wird, bezeichnet die Lehre von Gottes Gebot ihn nicht nur als einen Menschen, der in bestimmten Ordnungen lebt und dem das Gesetz gegenübersteht, sondern zugleich als Subjekt der Ethik, als einen Menschen, der im ethischen Diskurs mitsprechen kann, weil er sich im Gewissen selbst sagt, was Gott ihm sagt. Als solchem ist er dem totalitären Zugriff jeder Ethik und jeder Rechtsordnung entzogen. Denn wo ein Mensch sich sagt, was Gott ihm sagt –

also im Ereignis des Gewissens –, da findet der Anspruch eines jeden Anderen seine Grenze (vgl. 399). Da kann ein jeder Anspruch nur insofern erfüllt werden, wie er in Freiheit erfüllt werden kann.

Dem Gewissen Freiheit einzuräumen, heißt, den Samen des kommenden Heils der ganzen Welt nicht zu ersticken, sondern der Wirklichkeit des Heiligen Geistes Raum zu lassen. Denn im Heiligen Geist gibt es die Möglichkeit, dass ein Mensch sich nicht nur im Gewissen sagt, was Gott ihm sagt, sondern dass er auch recht hört, was sein Gewissen ihm sagt – und als rechter Hörer dann auch tut, was Gott von ihm will. Im Resonanzfeld solchen Tuns kommt es zu relativen Erschütterungen und Neuordnungen unserer eingespielten moralischen Verhaltensweisen und Rechtsordnungen, die wir als Zeichen der endgültigen Neuschöpfung aller Dinge verstehen dürfen, der wir entgegengehen.

Dass es ein solches, rechtes Hören auf das Gewissen gibt und ein diesem Hören entsprechendes Tun, das die Ordnungen der Welt irritiert und neu gestaltet – das ist uns in aller Regel verborgen. Das heißt aber nicht, dass es nicht geschieht. Die christliche Gemeinde lebt und handelt vielmehr in der Hoffnung, dass sich solches ereignet und allem Augenschein zum Trotz Christus als dem Kommenden der Weg bereitet wird. Dass es so gewesen sein wird, wird Christus in seiner Parusie offenbar machen.

Allein im Blick auf dieses verborgene Wirken des Heiligen Geistes, das der kommende Christus in seinem Gericht offenbar machen wird, kann ich verstehen, warum der späte Barth, wenn er auf die Eschatologie zu sprechen kam, des öfteren Christian Fürchtegott Gellert zitiert²⁹:

Da werd ich das im Licht erkennen,
was ich auf Erden dunkel sah;
das wunderbar und heilig nennen,
was unerforschlich hier geschah;
da denkt mein Geist mit Preis und Dank
die Schickung im Zusammenhang.

Gregor Etzelmüller

²⁹ Vgl. Karl Barth, *Gespräche 1964-1968*, hg. von E. Busch, Zürich 1997, 166. 297. 410f.