Raffael Sommerhalder

Ellipsen und Prolepsen

Das Reich Gottes beim späten Karl Barth in zeittheoretischer Perspektive

TVZ

Raffael Sommerhalder

Ellipsen und Prolepsen

TVZ

Raffael Sommerhalder

Ellipsen und Prolepsen

Das Reich Gottes beim späten Karl Barth
in zeittheoretischer Perspektive

TVZ
Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2025 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Satz und Layout
Claudia Wild, Konstanz

Druck
gapp print, Wangen im Allgäu

ISBN 978-3-290-18724-8 (Print)
ISBN 978-3-290-18725-5 (E-Book: PDF)

DOI: https://doi.org/10.34313/978-3-290-18725-5

© 2025 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Creative Commons 4.0 International

Hersteller:
TVZ Theologischer Verlag Zürich AG, Schaffhauserstr. 316, CH-8050 Zürich
info@tvz-verlag.ch
Verantwortlicher in der EU gemäss GPSR:
Brockhaus Kommissionsgeschäft GmbH, Kreidlerstr. 9, D-70806 Kornwestheim
info@brocom.de
Weitere Informationen bezüglich Produktsicherheit finden Sie unter:
www.tvz-verlag.ch/produktsicherheit

Inhalt

Vorwort 13

I. Einleitung 15

1. Forschungssituation und Relevanz für die Barthforschung 16

2. Metasprachliche Bemerkung 24

3. Entscheidung für die Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive 26

3.1 Begrenzung des primären Quellenmaterials auf die Versöhnungsethik 26

3.2 Sachliche Fokussierung auf die zeittheoretische Perspektive 28

4. Fragestellung 33

5. Hermeneutische und methodische Präliminarien 34

5.1 Werkhermeneutik 34

5.2 Rekonstruktion 36

5.3 Interpolation 39

6. Gliederung und Titel der Untersuchung 41

II. Zweifacher Vorspann: Theologiegeschichtliche Ursprünge des Reichgottesbegriffs beim frühen Barth und die Zeitmodelle in KD I–III 45

1. Vorspann: Theologiegeschichtliche Ursprünge des Reichgottesbegriffs in Barths theologischer Frühzeit 45

1.1 «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Die ritschlianischen Anfänge 47

1.1.1 Der Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Barths erste Publikation und schon eine Kontroverse 48

1.1.2 Immanuel Kant: Das Reich Gottes als Endzweck der moralischen Gemeinschaft 49
1.1.3 Albrecht Ritschl: Das Reich Gottes als Endzweck der christlichen Gemeinde 54
1.1.4 «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Die Rezeption der ritschlianischen Theologie beim jungen Barth mit Ausblick auf die Versöhnungsethik 61
1.1.5 Barths Rezeption der ritschlianischen Reichgottestheologie in der Versöhnungsethik: Ein kurzer Ausblick 65
1.2 «Konsequente Eschatologie» 65
1.2.1 Johannes Weiss: Das Reich Gottes als radikal futurisch-eschatologische Botschaft Jesu 66
1.2.2 Albert Schweitzer: Das Reich Gottes ruft in die existenzielle Verantwortung für das Leben 67
1.2.3 Franz Overbeck: Die radikal eschatologische Reichgottesbotschaft macht die moderne Theologie unmöglich 68
1.2.4 Das Reich Gottes im Sinn der «konsequenten Eschatologie»: Eine kurze Zusammenschau 73
1.2.5 Der Reichgottesbegriff des frühen Barth unter dem Einfluss der «konsequenten Eschatologie»: Von der Overbeck-Rezension zur zweiten Fassung des Römerbriefkommentars 73
1.2.6 Barths Rezeption der Reichgottestheologie der «konsequenten Eschatologie» in der Versöhnungsethik: Ein kurzer Ausblick 83
1.3 Religiöser Sozialismus 84
1.3.1 Die Theologie der beiden Blumhardts 87
1.3.1.1 Johann Christoph Blumhardt: Das Reich Gottes als Sieg über die dämonische Finsternis 89
1.3.1.2 Christoph Friedrich Blumhardt: Das Reich Gottes als Sieg über die soziale Ungerechtigkeit 92
1.3.1.3 Exkurs: Die Blumhardts als Teil des Württemberger Pietismus 102
1.3.2 Hermann Kutter: Das Reich Gottes als Sache des Wollens und Müssens 104

1.3.3 Leonhard Ragaz: Das Reich Gottes als Drang zu sozialer Gerechtigkeit und umgekehrt 107
1.3.4 Barths Rezeption der Reichgottestheologie des religiösen Sozialismus in seiner Safenwiler Zeit: Von der Euphorie im Jahr 1911 zur ersten Fassung des Römerbriefkommentars 108
1.3.5 Barth und der religiöse Sozialismus: Rückschau auf die frühen Jahre und ein kurzer Ausblick auf dessen Bedeutung für die Versöhnungsethik 123

2. Vorspann: Das Reich Gottes im Blick auf Barths perichoretisches Zeitmodell in KD I–III 125
2.1 Das Dreizeitenmodell in KD I/2 § 14 126
2.2 Das einfache perichoretische Zeitmodell in KD II/1 § 31.3 137
2.3 Das kombinierte perichoretische Zeitmodell in KD III §§ 41 und 47 146

III. Hauptuntersuchung: Das Reich Gottes im Blick auf Barths doppelelliptisches Zeitmodell in der Versöhnungsethik der KD 173

1. Jesus Christus – die Seinen. Die dogmatische Grundlage des Zeitmodells der Versöhnungsethik 177
1.1 Das prophetische Amt Jesu Christi als Offenbarung und Positionierung des im Leben Jesu Christi nahe-herbeigekommenen Reiches Gottes 180
1.2 Die Auferstehung als Ur- und Grundgestalt des prophetischen Amtes 184
1.3 Die funktionale Struktur der Auferstehungskonzeption und ihre Konsequenzen für den Reichgottesbegriff 186
1.3.1 Das Strukturelement des Übergreifens: Das Reich Gottes als Bei-den-Seinen-Sein Jesu Christi 187
1.3.2 Das Strukturelement des Umgreifens: Das Reich Gottes als Für-die-Seinen-Sein Jesu Christi 187
1.3.3 Das Strukturelement des Ausgreifens: Das Reich Gottes als Mit-den-Seinen-Sein Jesu Christi 190
1.4 Inhaltliche Bestimmung der Auferstehung als Nahe-herbeikommen des Reiches Gottes 195
1.4.1 Das Reich Gottes als neue Schöpfung 195
1.4.2 Das Reich Gottes hat eine positive Bestimmung zum Gehalt 205

1.4.3 Das Reich Gottes und die Neuheit der Auferstehung als Offenbarung der Heilszukunft jenseits der Todesgrenze 208
1.5 Von der Auferstehung zum Zeitmodell der dreiförmigen Parusie: Das doppelelliptisch-temporale Modell der Offenbarungsgeschichte Jesu Christi 217
1.5.1 Barths Weiterentwicklung seines Zeitmodells entlang eines exegetisch ermittelten Parusiebegriffs . . 218
1.5.2 Konsequenzen der Eintragung des Parusiebegriffs für die Differenzierung und die Einheit der Ereignisse in diesem Modell 221
1.5.2.1 Die Differenzierung der Parusieformen: Vier Modalitäten und ein Exkurs zur Apokatastasis bei Barth 221
1.5.2.2 Die Einheit der Parusieformen: Von der Perichorese zur doppelelliptischen Struktur 230
1.5.3 Die hermeneutisch-performative Inklusion des menschlich-subjektiven Blickwinkels in der Verheissung des Geistes 236
1.5.4 Der punktuell-transitorische Gegenwartsbegriff 238
1.5.5 Zwischenfazit: Ein doppelelliptisches Zeitmodell 240
1.6 Die Leistungsfähigkeit des doppelelliptischen Zeitmodells und seine Konsequenzen für den Reichgottesbegriff, reflektiert anhand seiner exegetischen Grundlegung 242
1.6.1 Barths sachkritische Exegese in Abgrenzung zur literarkritischen Exegese 242
1.6.2 Die Leistungsfähigkeit der sachkritischen Exegese Barths, dargestellt anhand seines Umgangs mit drei Topoi der Reichgottesthematik: Irrtumsthese, Parusieverzögerung und Naherwartung 249
1.7 Fazit: Das Reich Gottes als in Jesus Christus konzentrierter, erfüllter Bund und als noetisches und darum ontisches Koordinationsereignis 256
2. Geisttaufe – Wassertaufe 263
2.1 Barths Tauflehren vor KD IV/4 und sein Begriff der Sakramentalität: Eine einleitende Genealogie von Barths Taufmodellen 269

2.1.1 Barths frühes calvinistisches Taufmodell oder Warum jede Taufe als Sakrament immer Kindertaufe ist (1919–1938) 270
2.1.2 Barths mittleres Taufmodell nach der Entwicklung der Erwählungslehre der KD oder Warum die Taufe als Sakrament keine Kindertaufe ist (späte 1930er- bis 1950er-Jahre) 272
2.2 Barths spätes Taufmodell in KD IV/4 oder Warum die Taufe weder Sakrament noch Kindertaufe ist (1967) 275
2.2.1 Die Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes 277
2.2.1.1 Der asymmetrische, echte Verkehr zwischen Gott und Mensch resp. zwischen Geisttaufe und Wassertaufe 278
2.2.1.2 Charakteristika der Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes 287
2.2.1.3 Zwischenfazit zur Geisttaufe: Die Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes in doppel-elliptischer, iterativer Temporalität 289
2.2.1.4 Kritische Einwände gegen Barths Konzeption der Geisttaufe in KD IV/4 290
2.2.2 Die Wassertaufe als erster Schritt des Menschen in der Aktualität des Reiches Gottes 293
2.2.2.1 Der Grund der Wassertaufe in der bereits geschehenen Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes 295
2.2.2.2 Das Ziel der Wassertaufe in der zukünftigen Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes . . 301
2.2.2.3 Der Sinn der Wassertaufe in der gegenwärtigen, bittenden Wendung zum Reich Gottes im Horizont der Geisttaufe 307
2.2.2.4 Die dialogische Interpretation der Tauflehre KD IV/4, abgegrenzt von anderen Interpretationen in der bisherigen Forschung 318
2.2.2.5 Zwischenfazit zur Wassertaufe: Die Wassertaufe als Bitte um das Reich Gottes 329
2.3 Fazit: Das Reich Gottes hat im Taufgeschehen die Funktionen der Integration, Qualifikation und ethischen Aktivierung 331

3. Erhörung – Anrufung 339
3.1 Die Anrufung als Anerkennungsakt in der Trias von Dank, Lob und Bitte 342
3.2 Die doppelelliptisch-temporale Struktur von Erhörung und Anrufung und das Reich Gottes 346
3.2.1 Von der vorausgehenden Gnade zur Anrufung: Die temporale Ellipse mit den Brennpunkten Vergangenheit und Gegenwart 347
3.2.2 Von der Anrufung zur Erhörung: Die temporale Ellipse mit den Brennpunkten Gegenwart und Zukunft 352
3.2.3 Die ethisch-paradigmatische Dimension der Anrufung und des Reiches Gottes als des provozierenden Grundes 363
3.2.4 Die doppelelliptische Temporalität von Erhörung und Anrufung 366
3.3 Fazit: Das Reich Gottes als doxologisches Koordinationsereignis mit integrativer Funktion und ethisch-regulativer Paradigmensetzung 367
4. Reich Gottes – Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten 379
4.1 Das Reich Gottes als Überwindung der herrenlosen Gewalten 380
4.1.1 Der Reichgottesbegriff und die Reichgottesbitte 380
4.1.2 Die herrenlosen Gewalten als Menschheitsnot 386
4.1.3 Zwischenfazit: Das doppelelliptische Zeitmodell des Reiches Gottes und der Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten 401
4.1.4 Exkurs: Das Reich Gottes in GA 7 § 78 als Rezeption der Dämonologie Johann Christoph Blumhardts 402
4.2 Das Reich Gottes in GA 7 § 78 und seine Charakteristika 405
4.2.1 Die Freiheit des Reiches Gottes 406
4.2.2 Die Neuheit des Reiches Gottes 407
4.2.2.1 Der theologische Begriff der Neuheit des Reiches Gottes bei Barth 408
4.2.2.2 Die theologiegeschichtliche Neuheit des barthschen Reichgottesbegriffs 419

4.2.2.3 Zwischenfazit: Barths Begriff des Reiches Gottes und seine theologische und theologiegeschichtliche Neuheit 438
4.2.3 Die Personalität des Reiches Gottes 439
4.2.3.1 Christologische Konzentration und christlogisch-pneumatologische Expansion des Reiches Gottes 440
4.2.3.2 Die Personwerdung der menschlichen Adressaten 442
4.2.3.3 Zwischenfazit: Das Reich Gottes ist Person und macht zur Person 443
4.2.4 Die Negativität des Reiches Gottes 444
4.2.4.1 Die sachliche Negativität des Reiches Gottes 445
4.2.4.2 Die sprachliche Negativität des Reiches Gottes 447
4.2.4.3 Das Reich Gottes in der Versöhnungsethik der KD ohne Verewigung des Negativen 451
4.2.4.4 Zwischenfazit: Das Reich Gottes und seine sachliche und sprachliche Negativität ohne Verewigung des Negativen 457
4.2.5 Die ethische Relevanz des Reiches Gottes: Die Reichgottesbitte als «tapferes Gebet» mit einer extrinsischen und einer intrinsischen Wirksamkeit . . . 458
4.2.5.1 Die extrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte 460
4.2.5.2 Die intrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte 462
4.2.5.3 Die menschliche Gerechtigkeit als Inhalt der intrinsischen Wirksamkeit der Reichgottesbitte: Barths Gerechtigkeitsbegriff in Abgrenzung zu Zwingli und in der Nähe zu den Blumhardts 463
4.2.5.4 Zwischenfazit: Das Reich Gottes gebiert eine humanistische Ethik 484
4.3 Fazit: Das Reich Gottes führt vom Exorzismus zum Humanismus 488

IV. Ertrag 495
1. Inhalt des Begriffs des Reiches Gottes 495
2. Funktionen und Aspekte des Reiches Gottes 503
3. Spuren der theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff 509
4. Epilog 515

V. Literaturverzeichnis 517
1. Karl Barth 517
2. Andere Autorinnen und Autoren 518
3. Bibelübersetzung 538

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung meiner Inauguraldissertation «Von Ellipsen und Prolepsen. Das Reich Gottes beim späten Karl Barth in zeittheoretischer Perspektive», die im HS 2023 von der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Das Promotionsverfahren wurde im HS 2024 durch die Publikation der Arbeit im Zurich Online Repository and Archive (ZORA) abgeschlossen.

Ich danke an dieser Stelle meinem Doktoratsbetreuer Prof. Dr. Matthias Wüthrich für die fachkundige Unterstützung, die wertvollen Rückmeldungen während des Arbeitsprozesses und das wertschätzende Gutachten. Ein herzlicher Dank geht auch an Prof. Dr. Christiane Tietz für das Zweitgutachten zu dieser Arbeit. Meine Faszination für die Theologie Karl Barths, aus der sich die Motivation für das Verfassen dieser Arbeit genährt hat, entspringt wesentlich ihren Seminaren und ihrer Literatur. Ich danke dem Theologischen Verlag Zürich für die Aufnahme meiner Dissertation ins Verlagsprogramm. Besonders dankbar bin ich meiner Frau Daniela Sommerhalder für das Korrekturlesen dieser Arbeit und den wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie sowie der Lehrstühle für Systematische Theologie der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät Zürich, nämlich Lea Gröbel, Michael Goldberg, Dr. Markus Höfner, PD Dr. Andreas Hunziker, PD Dr. Andreas Mauz, Christian Schaufelberger, Manuela Steinemann und Dominik von Allmen für den regelmässigen, kritischen Austausch über die hier verhandelte Thematik.

Meine Arbeit wurde publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Ich danke an dieser Stelle herzlich für den Beitrag für die Open-Access-Version.

Zwei Personen sind besonders zu erwähnen. Zum einen wäre diese Arbeit wohl nicht ohne Dr. Michael Pfenninger entstanden. In unseren frühen Studienjahren hat er mich für die Theologie Karl Barths begeistert. Der regelmässige fachliche und soziale Austausch während der Erarbeitung dieser

Inauguraldissertation bildet einen Beitrag von unschätzbarem Wert für das Gelingen dieses Projekts.

Zum andern möchte ich meiner Mutter Ursula Sommerhalder Riner meinen herzlichen Dank aussprechen. Ihr ist diese Arbeit gewidmet. Ihr war es nicht vergönnt, den Abschluss dieser Arbeit mitzuerleben. Doch es ist ein wesentlicher Teil der Reichgottestheologie Karl Barths, dass alle Menschen, die lebenden und die toten, aufgehoben sind im Reich Gottes und zu jeder Zeit Gott nahe sind, der allen Zeiten gegenwärtig ist.

Gränichen, im Februar 2025

Raffael Sommerhalder

I. Einleitung

Johann Wolfgang von Goethe schrieb einst über den roten Kennfaden der englischen Marine:

> Sämtliche Tauwerke der königlichen Flotte […] sind dergestalt gesponnen, daß ein roter Faden durch das Ganze durchgeht, den man nicht herauswinden kann[,] ohne alles aufzulösen, und woran auch die kleinsten Stücke kenntlich sind, daß sie der Krone gehören.[1]

Wie ein solcher roter Faden zieht sich ein Thema durch das theologische Lebenswerk Karl Barths, das Thema des Reiches Gottes. So begann Barth sein wissenschaftliches Œuvre im Jahr 1909 mit einem Aufsatz zum Thema «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»[2] und erarbeitete im hohen Alter den erst posthum publizierten 78. Paragrafen der Kirchlichen Dogmatik «Der Kampf um die menschliche Gerechtigkeit»,[3] eine versöhnungsethisch gewendete Auslegung der Bitte «Dein Reich komme!» aus dem Herrengebet. Barth begann sein theologisches Werk mit einer Thematisierung des Reiches Gottes und beendete es damit. Dazwischen war es für ihn ein ständiger Begleiter. So wird das Reich Gottes allein in der Kirchlichen Dogmatik über 270 Mal genannt und wird in diversen weiteren Publikationen in tragender Funktion thematisiert.[4]

Darum ist es angezeigt, dass die theologische Forschung diesen roten Faden durch das Tauwerk von Barths theologischem Denken hindurch verfolgt und seine Windungen und Wirkungen untersucht. Diese Studie leistet einen Beitrag dazu. Wie in der folgenden Einleitung (I.) ersichtlich wird, haben bereits einige Forschungsbeiträge diesen Faden aufgenommen (1.), das Gros der Forschung konzentriert sich jedoch auf die frühen Jahre Barths. Die

1 Goethe, Johann Wolfgang, Wahlverwandtschaften, 165.
2 Vgl. Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 334–366.
3 Vgl. GA 7, 347–470.
4 Siehe I.1.

späteren Entwicklungen wurden nur punktuell anhand weniger Themenbereiche untersucht. Auch diese Studie wird den roten Faden nur über eine begrenzte Strecke hinweg nachverfolgen können. Nach einer metasprachlichen Bemerkung (2.) muss diese Strecke definiert werden (3.). Die Studie wird sich auf eine Strecke am Ende konzentrieren, nämlich auf jene in der Versöhnungsethik der KD, und diesen nur in einer ganz bestimmten Verbindung untersuchen, nämlich in der Verbindung mit dem dortigen Zeitmodell, in zeittheoretischer Perspektive also. Dies erfordert, dass das Zeitmodell in dieser Studie – passgenauer und tiefenschärfer, als dies in der bisherigen Forschung geschehen ist – herausgearbeitet werden muss. Es wird hier als doppelelliptisches Zeitmodell interpretiert. In der Versöhnungsethik – dies ist das Motiv der Auswahl – wird der Reichgottesbegriff in besonderer Weise inhaltlich entwickelt. Aber nicht nur darum ist diese Textpassage interessant. Am dortigen Reichgottesbegriff kann auch eine bislang kaum erkannte Revolution in der Denkform der KD, nämlich der Wechsel von einer analogischen zu einer dialogischen Struktur, aufgezeigt werden. Diese ermöglicht dem späten Barth die theologische Wiedergewinnung der Menschheit des Menschen in ihrer eigenen Würde. Wie verfährt diese Studie also konkret? Sie wird den Inhalt (stets zusammen mit den damit verbundenen formativen Denkstrukturen), die Funktionen und Aspekte sowie die theologiegeschichtlichen Wurzeln des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik der KD in zeittheoretischer Perspektive herausstellen. Dies ist in einer Fragestellung zusammenzutragen (4.). Diese Fragestellung ist durch einen werkhermeneutischen Zugang sowie eine Rekonstruktions- und Interpolationshermeneutik (5.) zu beantworten. Dies ist in dieser Einleitung darzulegen. An deren Schluss wird ein kurzer Ausblick auf den Ablauf der Untersuchung geboten (6.)

1. Forschungssituation und Relevanz für die Barthforschung

Als Ausgangspunkt zur Entwicklung der Fragestellung und der Methodik dieser Studie wird anhand einer Skizze der Forschungssituation eruiert, wo in der bisherigen Forschung zum Reichgottesbegriff bei Barth ein Desiderat besteht, und anschliessend die Relevanz, diesem Desiderat zu entsprechen, aufgezeigt.

In der Barthforschung ist der Diskurs über den Begriff des Reiches Gottes in seinem Œuvre nur marginal ausgebildet.[5] Eine Monografie, die eine

5 Ein Indikator für die marginale Ausbildung des Reichgottesdiskurses in der Barthforschung ist, dass das 2016 erschienene Barth-Handbuch (Beintker, Michael (Hg.),

profunde Analyse von Inhalt und Funktion dieses Terminus bietet, ist bisher noch nicht erschienen. Aufsätze mit explizitem und durchgehaltenem Fokus auf das Reich Gottes wurden nur wenige und oft nur mit kurzem Umfang publiziert.

Zumeist wird der Reichgottesbegriff als Nebenthema im Kontext von Analysen anderer Themen untersucht. Diese sind mannigfaltig. Damit hat die Forschung die inhaltliche Pluralität des Reichgottesbegriffs im ganzen Werk Barths erkannt. Diese Bezugsthemen können zu sechs Gruppierungen zusammengestellt werden. Im folgenden Abschnitt wird die Forschungssituation zur Reichgottesthematik bei Barth anhand dieser Gruppierungen kurz skizziert. Die Gruppierungen werden dabei als Forschungsrichtungen behandelt. Diese werden anhand von repräsentativen Beispielen von Forschungsbeiträgen vorgestellt. Weitere Literatur wird in den Anmerkungen aufgeführt. Die Forschungsliteratur wird an dieser Stelle nicht vollständig und erschöp-

---

Barth Handbuch, Tübingen 2016) dem Reichgottesthema kein eigenes Kapitel widmet. Die entsprechende Thematik wird nur im Kontext anderer thematischer Bereiche wie des religiösen Sozialismus (vgl. Link, Christian, Barth, 73–75) des Verhältnisses zu Blumhardt (vgl. Sauter, Gerhard, Barth, 76.78 f.), des Pietismus (vgl. Busch, Eberhard, Pietismus, 81) und der Ethik (vgl. Hailer, Martin, Leben, 395. Reuter, Hans-Richard, Ethik, 397.400–404) als Nebenthema eingeführt.

Ähnlich verhält es sich in den englischsprachigen Kompendien. So gibt es in «The Cambridge Companion to Karl Barth» (vgl. Webster, John (Hg.), Companion to Karl Barth, Cambridge 2000) keinen Beitrag, der sich spezifisch mit dem Reichgottesthema bei Barth auseinandersetzt. Als Textpassagen, in denen das Reich Gottes ein Nebenthema ist, können folgende genannt werden: Biggar, Nigel, Ethic, 213.218–220. Werpehowski, William, Barth, 282 f.232–235.

Ebenfalls keinen eigenen Beitrag zum Reichgottesthema gibt es in «The Oxford Handbook of Karl Barth» (vgl. Jones, Paul Dafydd/Nimmo, Paul T. (Hg.), The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019). Für Textpassagen, die sich mit dem Reich Gottes zumindest als Nebenthema auseinandersetzen, seien hier folgende genannt: DeCou, Jessica, Barth, 610–619. Gorringe, Timothy, Barth, 185–191. Nimmo, Paul T., Church, 443–447.

In «The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth» (vgl. Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020) gibt es ebenfalls keinen eigenen Beitrag zu Barth und dem Reich Gottes. Es ist ein Nebenthema in mehreren Textpassagen. Stellvertretend seien hier jene zu Barths Ekklesiologie (vgl. Bender, Kimlyn J., Barth, 243.251), zum christlichen Leben (vgl. Hofheinz, Marco, Barth, 363–366), zur Gebetstheologie (vgl. Purves, Andrew, Barth, 397.401 f.) und zu Barth und dem Sozialismus (vgl. Pangritz, Andreas, Barth, 920–933) genannt.

fend aufgeführt, sondern sie wird, wenn sie für die Hauptuntersuchung relevant ist, in dieser verarbeitet.[6]

Die erste Forschungsrichtung verortet die entscheidenden Entwicklungsschritte von Barths Reichgottesbegriff im Kontext der *liberalen Theologie* seiner frühen Jahre.[7] Zu den neueren Beiträgen dieser Richtung gehört jener Benjamin Dahlkes. In seinem Aufsatz «Jesus und das Reich Gottes»[8] erkennt er die Abhängigkeit des Reichgottesbegriffs von der Christologie bei Barth und untersucht die Entwicklung des Verhältnisses von Christologie und Reich Gottes in der Zeit von Barths Studienzeit bis zur zweiten Römerbriefausgabe von 1922. Den Ursprung des Reichgottesbegriffs verortet er bei Barths theologischen Lehrern aus der Ritschlschule und zeigt, wie Barth deren Christologie in Konfrontation mit der «konsequenten Eschatologie» von Weiss und Schweitzer sowie dem religiösen Sozialismus von Ragaz und Kutter umformt und den Inhalt des Reichgottesbegriffs entsprechend mitverändert. Dahlke zeichnet dabei die Entwicklung von Barths Reichgottesbegriff vom ritschlianischen Modell als einer realisierten, ethischen Liebesgemeinschaft, deren Verwirklichung Jesus Christus ist, hin zum Modell einer exklusiven Konzentration des Reiches Gottes im Subjekt Jesus Christus und also zu einem eschatologischen Grenzbegriff in der zweiten Römerbriefausgabe nach. Was bei Dahlke fehlt, ist die profunde Beschreibung der Entwicklungen nach der zweiten Römerbriefausgabe. Er bietet nur einen kurzen Ausblick auf den dogmatischen Teil der Versöhnungslehre. Dabei wird unterstellt, die Entwicklung des Reichgottesbegriffs bei Barth sei im Jahr 1922 zum Ziel gekommen und es sei keine inhaltlich relevante Veränderung mehr geschehen.[9] Dieses Urteil im Sinn einer Stabilitätsthese ist verkürzt und bedarf einer präziseren Untersuchung.

Die zweite Forschungsrichtung loziert die Hauptfundamente des Reichgottesbegriffs ebenfalls in Barths frühen Jahren, jedoch im *religiösen Sozialismus,* dem Barth in seiner Safenwiler Zeit nahestand.[10] Diese Forschungsrich-

---

6 Die hier gebotene Skizze der Forschungssituation dient der Eingrenzung der Fragestellung dieser Studie. Sie ist kein umfassender Forschungsüberblick.

7 Vgl. z. B.: Pfleiderer, Georg, Barth, 59–64. ders., Phase, 184–189, insb. 186 f.

8 Vgl. Dahlke, Benjamin, Jesus, 114–137.

9 Vgl. a. a. O., 136 f. Ein Hinweis zur Zitation: Der Vermerk «a. a. O.» wird verwendet, wenn längere Quellenangaben direkt auf eine bis auf die Seitenzahl gleiche Angabe folgen. Bei aufeinanderfolgenden Angaben mit Kürzeln wie «KD» oder «GA» wird darauf verzichtet. Der Vermerk «ebd.» bei identischen, direkt folgenden Referenzen kommt in allen Fällen zur Anwendung.

10 Vgl. z. B. Dannemann, Christiane/Dannemann, Ulrich, Barth, 112–119, insb. 112 f. Thurneysen, Eduard, Barth. Herkenrath, Silvia, Ragaz, 173–182, insb. 174 f.178.

tung ist, was die Anzahl publizierter Beiträge betrifft, die umfangreichste. Dies liegt einerseits am Forschungsgegenstand selbst. Im religiösen Sozialismus des beginnenden 20. Jahrhunderts war das Reich Gottes ein Zentralbegriff als eschatologischer Endzustand und Ziel aller revolutionären Bewegungen. Religiös-soziale Einflüsse auf den Reichgottesbegriff bei Barth zu untersuchen, liegt also auf der Hand. Andererseits interessierte sich der Linksbarthianismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgrund eigener Sympathien mit dem Sozialismus für die (religiös-)sozialistischen Wurzeln in Barths Theologie und kam darum nicht am Reichgottesbegriff vorbei. Für diese Forschungsrichtung sind zwei miteinander verknüpfte Thesen charakteristisch. Erstens wird vertreten, Barth habe in seiner Safenwiler Zeit das Reich Gottes mit dem Sozialismus identifiziert (Identifikationsthese). Zweitens wird vertreten, dass Barth diese Identifikation von da an bis zum Ende seines Schaffens mehr oder weniger stabil durchgehalten habe (Stabilitätsthese). Ein repräsentativer Beitrag ist Helmut Gollwitzers Aufsatz «Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth».[11] Basierend auf der Untersuchung von Barths Sozialismusbegriff bei Friedrich-Wilhelm Marquardt,[12] zeichnet Gollwitzer die Genese, Modifikation, Präzision und ethische Implikation der Identifikation von Reich Gottes und Sozialismus beim frühen Barth nach und flankiert diese durch die These der konzeptionellen Stabilität dieser Identifikation in Barths weiterem Werk.[13] Ein Desiderat, das Gollwitzer selbst formuliert, ist die inhaltliche Füllung des Reichgottesbegriffs. Diese klärt er mit Verweis auf das bescheidene Quellenmaterial nicht abschliessend. Er bietet nur einen Extrapolationsversuch, basierend auf der Quellenlage der KD und der ersten Römerbriefausgabe.[14] Ein weiteres Desiderat, das Gollwitzer nicht selbst formuliert, ist eine Verhältnisbestimmung der sozialistischen Wurzeln des Reichgottesbegriffs zu den anderen möglichen Ursprüngen des Begriffs

---

Pangritz, Andreas, Barth, 919–935. Peterson, Paul Silas, Barth, insb. 73–93.107–124.130–133. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, insb. 105–109.143–152.203–216. Frey, Christofer, Theologie, 45–53. Link, Christian, Barth, 71–75. Sauter, Gerhard, Barth, 76–80. Park, Sungchole, Theologie, 15–120. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Theologie, insb. 23.70–83.114–119.124–126.159–168.202–207.211–216.231–239.308–313.318–321.

11 Vgl. Gollwitzer, Helmut, Reich, 7–60.

12 Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Theologie, 298–359. Gollwitzer, Helmut, Reich, 43.

13 «An seiner Identifikation von Reich Gottes und wahrem Sozialismus wird er [sc. Barth] dabei nicht irre, jetzt nicht und, wie ich behaupten möchte, nie.» (Gollwitzer, Helmut, Reich, 9).

14 Vgl. a. a. O., 35.

bei Barth, wie z. B. der liberalen Theologie. Ebenfalls zu diskutieren ist die sozialistische Stabilitätsthese. Eine andere Stabilitätsthese wurde bereits oben in der Skizze der ersten Forschungsrichtung erwähnt.

Die dritte Forschungsrichtung konzentriert sich auf die spätesten Jahre Barths und die dort entwickelte *Gebets- resp. Anrufungstheologie*. Repräsentativ dafür ist Philip G. Zieglers Artikel «Veniat regnum tuum!».[15] Er zeichnet in aller Kürze den Reichgottesbegriff Barths sowohl im Kontext seines Seminars zum Gebet der Reformatoren als auch der Reichgottesbitte in § 78 des Nachlassbandes von KD IV/4 im Vergleich mit biblischen Grundlagen und der Theologie Calvins nach und skizziert temporale Implikationen. Zieglers Beitrag erkennt so eine zeitliche Spannung von Zukunft und Vergangenheit im Reichgottesbegriff Barths, die in dessen Verankerung einerseits in der Eschatologie und andererseits in der Christologie begründet liege.[16] Was Ziegler nicht bietet, ist eine Verhältnisbestimmung des so ermittelten Zeitmodells und Reichgottesbegriffs zu solchen an anderen Orten in Barths Werk. Deshalb erkennt er die darin eingeschlossene Änderung in der Denkform der KD nicht.

Weniger zeitlich als thematisch orientiert ist die vierte Forschungsrichtung, die *angelologische resp. dämonologische*. Repräsentativ dafür sind die Forschungsbeiträge Martin Hailers in seinem Studienband «Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes».[17] Dieser Band kompiliert Untersuchungen zur Angelologie und Dämonologie Barths. Hervorzuheben sind v. a. zwei Studien. Die erste ist «Gott und Götter. Zum nachgelassenen § 42 KD»,[18] in welcher Hailer untersucht, wie Barth den Glauben an den offenbarten Gott ins Verhältnis zur Rezeption von weltlichen Weltanschauungen und Machtansprüchen setzt. Die zweite Studie ist «Geld als Gott. Ein Motiv bei Karl Barth, Walter Benjamin und anderen»,[19] in welcher Hailer die marxistische Hermeneutik des posthum veröffentlichten KD-Paragrafen 78 zu den «herrenlosen Gewalten»[20] herausstellt. In dieser Forschungsrichtung hat auch Oliver Dürr im Rahmen seiner systematisch-theologischen Untersuchung der Angelologie und insbesondere der «herrenlosen Gewalten» mit kurzen Exkursen zu Barth[21]

15 Vgl. Ziegler, Philip G., Regnum, 403–419. Alternativ wären hier zu nennen: Hofheinz, Marco, Barth, 355–367. Purves, Andrew, Prayer, 393–403.
16 Vgl. Ziegler, Philip G., Regnum, 412–419.
17 Vgl. Hailer, Martin, Unbegreiflichkeit.
18 Vgl. a. a. O., 11–33.
19 Vgl. a. a. O., 98–139.
20 Vgl. GA 7, 363–399.
21 Vgl. Dürr, Oliver, Engel, 213–227.250–253.

einen wertvollen Beitrag geleistet. Die angelologische und dämonologische Forschungsliteratur expliziert eine partikulare Dimension des Reiches Gottes. Die Relation der Angelologie oder Dämonologie zum gesamten Begriff des Reiches Gottes, ja der Begriff des Reiches Gottes überhaupt bleibt in dieser Forschungsrichtung jedoch häufig unterbestimmt.

Die fünfte Forschungsrichtung beschäftigt sich mit dem Thema des Reiches Gottes im Rahmen der temporal explizierten *Eschatologie*. Gotthard Oblaus «Gotteszeit und Menschenzeit» gehört hier zur Standardliteratur.[22] Es handelt sich dabei um den Versuch einer umfassenden Untersuchung der Eschatologie in der KD anhand des ihr immanenten Zeitbegriffs. Oblaus These ist, dass die Eschatologie in der KD das Bindeglied im Verhältnis von Jesus Christus und den Seinen in der Zeit zwischen der Himmelfahrt und der letzten Wiederkunft Christi beschreibe.[23] Der Begriff des Reiches Gottes wird im ersten Teil dieser Untersuchung in knapper Form im Rahmen des Zeitmodells von KD III/2 dargestellt. Oblau interpretiert den Reichgottesbegriff als die eschatologische Bundeserfüllung und erkennt diese wiederum bei Barth als mit der Person und Geschichte Jesu Christi gleichgesetzt. Jesus Christus sei bei Barth der, welcher in seiner Geschichte den erfüllten Bund resp. das Reich Gottes nicht nur bezeuge, sondern als Subjekt in seiner Zeit vollziehe.[24] Bei dieser nüchternen christologisch-bundestheologischen Identifikationsthese bleibt Oblaus kurzer Exkurs über den Reichgottesbegriff stehen. Der Reichgottesbegriff wird nicht weiter expliziert – auch nicht durch einen direkten Bezug auf ein spezifisches Zeitmodell der KD oder auf spezifische Funktionen innerhalb eines solchen. Die Bestimmung des Reichgottesbegriffs anhand eines Zeitmodells der KD, im Rahmen derer man eine tiefgreifende Entwicklung der Denkform der KD erkennen kann, bleibt auch bei Oblau ein Desiderat in der Barthforschung.

Die sechste Forschungsrichtung beschäftigt sich mit dem Thema des Reiches Gottes im Rahmen der *politischen Theologie*.[25] Hier wird das Thema des

22 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit. Alternativ wären hier zu nennen: Stock, Konrad, Anthropologie, 191–233. Freyer, Thomas, Zeit, 68–179. Noordveld, Diederik, Mensch, 88–90. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 228–293.

23 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 261–263.

24 Vgl. a. a. O., 31–33.95.113 f.

25 Zur politisch-theologischen Rezeption von Barths Theologie und Reichgottesbegriff vgl. DeCou, Jessica, Barth, 609–621. Gorringe, Timothy, Barth, 178–192. Werpehowski, William, Barth, 282–242 sowie die Beiträge in Höfner, Markus (Hg.), Theo-Politics? Conversing with Karl Barth in Western and Asian Contexts, Lanham 2022, insbesondere Qu, Thomas Xutong, Gleichnis, 295–314. Reichel, Hanna, Theology, 169–189. Starr, Chloë, Religion, 11–30.

Reiches Gottes entweder im Rahmen der politischen Theologie aus der Feder Barths untersucht oder für politisch-theologische Kontexte, wie z. B. befreiungsethologische Kontexte und theologische Reflexionen gesellschaftspolitischer Diskurse fruchtbar gemacht. So hat z. B. Sabine Plonz[26] mit ihrer befreiungstheologischen Hermeneutik der «herrenlosen Gewalten» einen wertvollen Beitrag zu dieser Forschungsrichtung geleistet. Beiträge aus dieser Forschungsrichtung haben naturgemäss einen spezifischen, auf das Politische konzentrierten Zuschnitt und zielen häufig auf Extrapolationen zu werkexternen Diskursen ab. Werkimmanente Analysen und Bezüge sind hier weniger im Fokus.

Aus der Skizze zur Forschungssituation ergibt sich, dass der Begriff des Reiches Gottes in der Theologie Barths in profunder Weise *nur partiell erforscht* wurde. Wirklich grundlegend erforscht wurde er nur betreffend Barths Schaffenszeit bis 1922 und im Kontext der liberalen und religiössozialen Theologie, die Barth in dieser Zeit geprägt haben. Über die folgenden 46 Jahre von Barths theologischer Arbeit gibt es nur wenige Forschungsbeiträge. Mit den Untersuchungen im Kontext Gebetstheologie, zur Angelologie und Dämonologie, zur Eschatologie und zur politischen Theologie werden überdies nur wenige und enge thematische Schneisen geschlagen. Dass es für die Zeit nach 1922 keine ausgeprägte Forschung gibt, liegt möglicherweise an der von den Beiträgen zu den frühen Jahren Barths vorgetragenen Stabilitätsthesen. Diese werden in den wenigen Beiträgen zu den späteren Jahren nicht in ausreichender Tiefe hinterfragt. Für die Zeit nach 1922 besteht in der Forschung also ein Desiderat. Es gibt für diese Zeit noch keine grössere, profunde Untersuchung des Reichgottesbegriffs, welche auf ihn selbst fokussiert, sein Verhältnis zu anderen Begriffen klärt.

Ist eine solche Untersuchung *relevant* für die Barthforschung? Die Relevanz ergibt sich aus formalen und materialen Gründen. In formaler Hinsicht kann zunächst die Tatsache ins Feld geführt werden, dass Barth den Begriff des Reiches Gottes, dessen zentrale Bedeutung für seine frühe Zeit in der Forschung anerkannt ist, zu keiner Zeit völlig fallen gelassen hat, sondern auch nach 1922 weiterhin in argumentativ tragender Funktion verwendet hat. Das wurde bisher kaum erforscht. Prominente Beispiele für Barths mittlere Jahre

---

Zur befreiungsethologischen Rezeption von Barths Theologie und Reichgottesbegriff vgl. die Beiträge in Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, insb. Carr, Raymond, Monk, 177–193. Chung, Meehyun, Barth, 85–98. Davis, Tyler B./Siggelkow, Ry O., Barth, 195–212. Hanna, Hani, Theology, 99–116. Jones, Paul Dafydd, Liberation, 213–234. Rivera-Pagán, Luis N., Barth, 15–32. Ward, Graham, Liberation, 133–146.

26 Vgl. Plonz, Sabine, Gewalten.

sind die Vorlesungen «Credo» (1935)[27] und «Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre» (1938)[28] sowie die Aufsätze «Rechtfertigung und Recht» (1938)[29] und «Christengemeinde und Bürgergemeinde» (1946).[30] Der Begriff des Reiches Gottes wird in der KD häufig, nämlich, wie bereits erwähnt über 270 Mal, verwendet. In Barths spätesten Jahren wird das Reich Gottes, wie oben erwähnt, prominent in der Versöhnungsethik der KD, insbesondere im letzten Paragrafen (GA 7 § 78), verhandelt.

In materialer Hinsicht kommen folgende vier Gründe hinzu. Erstens zeigt der Reichgottesbegriff in den frühen, mittleren und späteren Werken jeweils eine wichtige Denkstruktur in Barths Theologie an, nämlich die eschatologische Koordination zwischen dem wahren Menschen Jesus Christus und den Menschen ausserhalb Jesu Christi, sodass die objektive Heilswirklichkeit in Jesus Christus zur subjektiven Heilswirklichkeit für die anderen Menschen wird. Die meisten anderen Denkfiguren in diesen Werken bleiben bei der Gegenüberstellung von Jesus Christus und den Menschen stehen.[31] Es ist anzunehmen, dass die Untersuchung des Reichgottesbegriffs bei Barth nicht nur für das Verständnis von dessen früher, sondern auch von dessen mittlerer und späterer Theologie relevant ist. Zweitens lässt sich am Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik eine in der bisherigen Forschung nicht diskutierte Revolution in der Denkform der KD aufzeigen. Ab der Erwählungslehre ist diese von der Analogiefigur geprägt. Die menschliche Handlungsweise hat ihr Ziel in der Analogie zur göttlichen. Weil Barth in der Versöhnungsethik jedoch eine ethische Umperspektivierung zum Blickpunkt des Menschen im Horizont des anbrechenden Reiches Gottes vollzieht und das Reich Gottes als echten Dialog zweier Subjekte mit eigener Würde begreift, wechselt die Denkform von der Analogik zu einer Dialogik. So gewinnt Barth die eigenständige theologische Würde der Menschlichkeit des Menschen wieder.[32] Drittens lässt sich am Reichgottesbegriff der Versöhnungsethik in einer in der bisherigen Forschung nicht erreichten Profundität aufzeigen, wie der späte Barth seine theologiegeschichtlichen Einflüsse aus seiner Frühzeit, insbesondere die Einflüsse aus der ritschlianischen und der

27 Vgl. Barth, Karl, Credo, 12.48–56.67 f.94–111.128 f.143.167 f.

28 Vgl. Barth, Karl, Gotteserkenntnis, 112–119.

29 Vgl. Barth, Karl, Rechtfertigung, 5–45.

30 Vgl. Barth, Karl, Christengemeinde, 47–80.

31 Grundzüge dieser Struktur finden sich zumindest ansatzweise in allen oben genannten Werken. Dies kann in der Einleitung nicht weiter entfaltet werden. Die Entfaltung dieser Denkstruktur für die Versöhnungsethik der KD ist das Ziel der Hauptargumentation dieser Studie.

32 Siehe III.2.2.2.4.

«konsequent eschatologischen», v. a. aber aus der blumhardtschen Theologie verarbeitet hat. Letztere steht an der Schnittstelle zwischen dem Württemberger Pietismus und dem religiösen Sozialismus. Mit der Rezeption dieses Reichgottesbegriffs stellt Barth seine Theologie, was in der Forschung anerkannt ist und von Barth (zumindest in seinen frühen Jahren) durchaus intendiert war, in die Kontinuität zum religiösen Sozialismus, aber auch, was in der Forschung bisher wenig untersucht worden ist und von Barth nicht intendiert war, in die Kontinuität zum Württemberger Pietismus. Viertens ergibt sich auch eine Relevanz für die Diskussion zur Zeitthematik beim späten Barth. In Verbindung mit dem Reichgottesbegriff wird in dieser Studie, wie unten zu zeigen ist, das Zeitmodell der Versöhnungsethik und damit verbunden von KD IV/3 § 69 erhoben. Es wird als doppelelliptisches Zeitmodell interpretiert. Dies bietet eine passgenauere und tiefenschärfere Beschreibung des Zeitmodells der Versöhnungsethik und KD IV/3 § 69, als dies in der bisherigen Forschung herausgearbeitet worden ist.

Aus der Skizze der Forschungssituation und der Relevanzangabe resultiert folgendes *Fazit:* Eine vertiefte Analyse von Barths Schaffenszeit nach 1922, welche den Reichgottesbegriff selbst fokussiert, ihn zu anderen Begriffen in der Theologie Barths in ein direktes Verhältnis setzt, seine Charakteristika und Spezifika herausstellt und ihn zu seinen theologiegeschichtlichen Einflussgrössen in Beziehung setzt, ist ein relevantes Desiderat in Barthforschung.

Dieser weisse Fleck auf der Landkarte der Forschung kann auch mit diesem Beitrag nicht ganz aufgefüllt werden. Die Zeitperiode von 1922 bis 1968 ist betreffend Quellenmaterial zu umfangreich und der Inhalt, wie unten zu zeigen ist, zu divers, als dass eine Untersuchung alles umfassen könnte. Darum wird auch diese Untersuchung eine Schneise schlagen müssen.

2. Metasprachliche Bemerkung

Hier sei eine kurze metasprachliche Bemerkung eingefügt. In dieser Studie ist vom Reich Gottes und von der Zeit die Rede. Diese sind zuerst einmal als *Sachthematiken* zu verstehen, die ein zumeist offenes Themenfeld mit zahlreichen, unterschiedlichen inhaltlichen und formalen Bestandteilen umfassen. Dieses kann inhaltlich definiert und mit einem Begriff bezeichnet werden. Von einem *Begriff* wird also gesprochen, wenn es um die Bezeichnung und Bestimmung des Inhalts einer bestimmten Sache geht. So werden z. B. der Reichgottesbegriff und der Zeitbegriff erhoben, die beide inhaltlich definiert sind. Von einem *Modell* wird wiederum gesprochen, wenn es um das Interre-

lationsgefüge verschiedener Begriffe, Akteure und Prozesse geht, die einander im Rahmen einer Sachthematik, die durch einen bestimmten Begriff bezeichnet wird, zugeordnet sind. So beschreibt das Zeitmodell z. B., wie der Begriff der Zeit und der Begriff der Ewigkeit sowie die Akteure Gott und Mensch einander im Rahmen der Sachthematik der Zeit zugeordnet sind. Als Oberbegriff zum Begriff und zum Modell wird von einer *Konzeption* gesprochen.

Das Ziel der vorliegenden Studie ist die inhaltliche Bestimmung des Reichgottesbegriffs bei Barth. Darum muss begriffsanalytisch gearbeitet werden.

Eine begriffsanalytische Arbeit hat ihre eigene Problematik, insbesondere betreffend das Werk Karl Barths und spezifisch betreffend die KD. Es liegt einerseits in der Natur der Sache, dass eine Sachthematik inhaltlich auf verschiedene Arten begrenzt und darum mit nominal zwar gleichen, aber material differenten Begriffen bezeichnet werden kann. Andererseits können abhängig davon, welche Begriffsinterrelationen betrachtet werden und wie diese Begriffe bestimmt sind, verschiedene Modelle im Rahmen einer Sachthematik konzipiert werden. Beides muss betreffend das Reich Gottes und die Zeit in der Theologie Karl Barths – insbesondere in der KD – berücksichtigt werden. Dass Barth über die ganze KD und die Versöhnungsethik hinweg bis GA 7 § 78, wo das Reich Gottes spezifisch thematisiert wird, mit einem einheitlichen, klar umrissenen Begriff des Reiches Gottes gearbeitet hat, ist unwahrscheinlich. Dies gilt einerseits aus formalen Gründen. Zu different sind die thematischen Fokusse in den einzelnen Paragrafen. Zu beiläufig sind teilweise die Bezüge zum Reichgottesbegriff und zu uneinheitlich ist auch der Erarbeitungsprozess der Paragrafen der KD und der Versöhnungsethik in GA 7. Sie waren Vorlesungen, die im Wochenrhythmus gehalten, geschrieben und überarbeitet wurden. Dies gilt andererseits aus inhaltlichen Gründen. Die Kohärenz in der KD wird nicht über eine bestimmte Begrifflichkeit, sondern über den in allen Loci und betreffend alle Themen immer wieder neu reflektierten Sachbezug zur Geschichte Jesu Christi hergestellt.[33] So sind dieser Sachbezug und die darauf basierenden Begriffe und Modelle naturgemäss variabel. Dies gilt auch für das Zeitmodell, das Barth, wie unten beschrieben wird, in jedem Teil der KD neu entwickelt. Von einem bestimmten Begriff oder Modell kann nur bezogen auf einen bestimmten Ausschnitt der KD gesprochen werden. Sobald dieser Ausschnitt – und das wird im unten in I.3 zu definierenden Untersuchungsbereich dieser Studie, nämlich in der Versöhnungsethik der KD und in KD IV/3 § 69, so sein – eine gewisse Grösse hat, d. h. z. B. mehrere Paragrafen, wird keine einheitliche Begriffsbestim-

33 Vgl. KD I/2, 954–990.

mung resultieren, die in alle Kontexte des definierten Bereichs hinein widerspruchsfrei appliziert werden könnte. Der dann resultierende Begriff ist ein *sachliches Konglomerat,* eine Zusammenballung unterschiedlicher inhaltlicher Bestimmungen, deren einzelne Bestandteile jedoch untereinander nicht nur nominal (d. h. durch dieselbe Benennung, hier z. B. als Reich Gottes), sondern auch inhaltlich über bestimmte Verbindungsstrukturen und gemeinsame Elemente zusammenhängen. Dabei müssen nicht zwischen allen Bestandteilen dieselben Verbindungen bestehen.

So wird das Resultat dieser Studie bezogen auf die inhaltliche Bestimmung eines Begriffs, namentlich des Reichgottesbegriffs, darin bestehen, dass verschiedene, inhaltliche Bestimmungen, sowie ihre Verbindungsstrukturen und gemeinsamen Elemente eruiert, zusammengetragen und ihre Kongruenzen und Differenzen herausgestellt werden.

3. Entscheidung für die Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive

Die Untersuchung dieser Studie wird zweifach eingegrenzt. Erstens konzentriert sie sich betreffend das Quellenmaterial primär auf die Versöhnungsethik der KD und auf KD IV/3 § 69 (3.1). Zweitens wird der Reichgottesbegriff hinsichtlich seiner inhaltlichen Bezüge thematisch auf seinen Bezug zum Zeitmodell der Versöhnungsethik, d. h. auf die zeittheoretische Perspektive (3.2) fokussiert.

3.1 Begrenzung des primären Quellenmaterials auf die Versöhnungsethik

Für diese Studie wird der *textliche Untersuchungsgegenstand* primär auf die *Versöhnungsethik der Kirchlichen Dogmatik* (d. h. auf die Tauflehre KD IV/4 und den Nachlassband GA 7[34]) reduziert, welcher die *Untersuchung von KD IV/3 § 69* vorgeschaltet werden muss, damit der Reichgottesbegriff in ihr profund geklärt werden kann.

34 Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass nach Barths ursprünglichem Plan die Tauflehre und die Texte des Nachlassbandes gemeinsam die Versöhnungsethik KD IV/4 gebildet hätten. Er hat allerdings nur die Erstere unter der Kodifikation KD IV/4 publiziert. Zwecks präziser Zitation wird in dieser Studie nur die Tauflehre mit KD IV/4 bezeichnet. Für die posthum publizierten Texte wird die Abkürzung GA 7 verwendet.

Die Begrenzung auf die Versöhnungsethik der KD macht aus sachlichen und forschungspragmatischen Gründen Sinn. *Sachlich* bietet sie sich primär an, weil der Begriff des Reiches Gottes im letzten Paragrafen der Versöhnungsethik, nämlich GA 7 § 78, wie bereits erwähnt, das Hauptthema ist. Es wird dort direkt fokussiert und ausführlich bestimmt. Das ist in den anderen das Reich Gottes in irgendeiner Form thematisierenden Texten nach 1922 in dieser Intensität nicht der Fall. Das gilt sowohl für die oben genannten Vorträge und Aufsätze als auch für Teile der KD, welche den Reichgottesbegriff direkt fokussieren wie KD III/2 § 47 und KD III/3 § 51. In diesen beiden Paragrafen spielt der Reichgottesbegriff eine Nebenrolle. So ist das Hauptthema von KD III/2 § 47 die Zeit und von KD III/3 § 51 das Himmelreich als Bereich innerhalb der Schöpfung, in dem die Engel als Geschöpfe sind, nicht aber das Reich Gottes als solches.[35] Allerdings wäre die Fokussierung auf GA 7 § 78 zu eng. Für ein profundes Verständnis des Begriffs des Reiches Gottes in diesem Paragrafen ist der Einbezug anderer Paragrafen der Versöhnungsethik nötig, weil darin die Kenntnis von Begriffen und Modellen aus anderen Paragrafen vorausgesetzt werden. Zudem wird das Reich Gottes in GA 7 § 78 zwar ausführlich, aber nicht erschöpfend thematisiert. In anderen Paragrafen der Versöhnungsethik erfährt dieser Begriff eine inhaltliche Bestimmung oder übernimmt Funktionen, die in GA 7 § 78 nicht thematisiert werden. Darum werden andere Paragrafen der Versöhnungsethik in die Untersuchung mit einbezogen.

Die Begrenzung ist auch aus einem *forschungspragmatischen Grund* sinnvoll. Wie in der Skizze der Forschungssituation ersichtlich wurde, gibt es in der Forschung zum Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik der KD fast nur Beiträge, welche ihren Hauptfokus auf die dämonologischen oder gebetstheologischen Aspekte des Reiches Gottes richten. Ein Beitrag, der den Begriff des Reiches Gottes selbst thematisiert, fehlt.

Diese Begrenzung des primär untersuchten Quellenmaterials auf die Versöhnungsethik der KD wäre, damit der Reichgottesbegriff in ihr profund geklärt werden kann, zu eng. Die sogleich folgende Erläuterung der sachlichen Begrenzung auf die zeittheoretische Perspektive wird den Bereich des primär untersuchten Quellenmaterials auf *KD IV/3 § 69* ausweiten, weil dort das *Zeitmodell* entwickelt wird, das der Versöhnungsethik der KD zugrunde liegt und in dessen Rahmen der Reichgottesbegriff geklärt wird.

Die Begrenzung des primären Untersuchungsgegenstandes auf die Versöhnungsethik und KD IV/3 § 69 bedeutet zudem nicht, dass *sekundär* keine anderen Texte Barths oder theologiegeschichtlicher Einflussgrössen zur

35 Vgl. KD III/3, 488–491.504.

Explikation herangezogen werden können. Zum einen wird auf verschiedene andere Texte Barths verwiesen, wo dies der Vertiefung des Verständnisses des primär untersuchten Quellenmaterials dient.[36] Zum andern stellt Barth in der Versöhnungsethik und KD IV/3 § 69 Bezüge zu *Konzeptionen* her, die in seiner Frühzeit wichtig waren. Das sind Konzeptionen aus der ritschlianischen Theologie, der «konsequenten Eschatologie» und dem religiösen Sozialismus. Den Letzteren betreffend rezipiert Barth im genannten Quellenmaterial vorwiegend die Theologie der beiden Blumhardts. Die ständige Rücksicht auf diese *theologiegeschichtlichen Einflussgrössen* ist für eine profunde Untersuchung des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik der KD unerlässlich. Diese werden darum in einem *Vorspann* kurz skizziert[37] und Barths Umgang mit diesen theologiegeschichtlichen Einflussgrössen wird in dieser Studie mituntersucht.

3.2 Sachliche Fokussierung auf die zeittheoretische Perspektive

Im folgenden Unterkapitel soll begründet werden, warum die Untersuchung des im vorangehenden Teil eingegrenzten Quellenmaterials sachlich, d. h. auf eine bestimmte *Bezugsthematik,* fokussiert wird. Dies ist die *Zeit,* d. h. der Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik wird in zeittheoretischer Perspektive untersucht. Das heisst nicht, dass der Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik allein durch seinen Bezug zum Begriff der Zeit im engeren Sinn bestimmt wird. Dieser Bezug wird dort von Barth gar nicht direkt hergestellt. Stattdessen bedeutet dies, dass das Zeitmodell der Versöhnungsethik, d. h. das Interrelationsgefüge verschiedener Begriffe, Akteure und Prozesse, die einander im Rahmen der durch den Zeitbegriff bezeichneten Thematik zugeordnet sind, rekonstruiert wird, um dann den Inhalt und die Funktionen des Reichgottesbegriffs im Rahmen dieses Zeitmodells zu analysieren.

Die Wahl der zeittheoretischen Perspektive auf den Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik als Teil der KD ist sinnvoll, weil Barth selbst den Begriff des Reiches Gottes in der KD im Rahmen der Zeit thematisiert

---

36 Andere Texte, welche zum Verständnis des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik beitragen, werden z. B. spezifische Textpassagen aus der KD sein, welche für die Versöhnungsethik zentrale, eschatologische Begriffe wie die Parusie (wie z. B. KD IV/1, 810–820) oder implizit rezipierte Begriffe wie den Personbegriff (vgl. KD II/1, 288–305) thematisieren.

37 Siehe II.1.

und teilweise im *Rahmen eines Zeitmodells* entwickelt.[38] Der Reichgottesbegriff steht in der KD jedoch nicht in einem exklusiven Bezug zum Zeitmodell. Barth kann das Reich Gottes im Kontext der gesamten KD mit *verschiedenen Themen* in Verbindung bringen. Dies sei exemplarisch und ohne Anspruch auf durchgehende begriffliche Kongruenz an Zitaten gezeigt. So bringt Barth den Begriff des Reiches Gottes mit den Themen *Angelologie* und *Dämonologie* in Verbindung:

> Das Reich Gottes ist Gott selbst in der Tat seiner Normalisierung des menschlichen Daseins und also Gott selbst in seiner Tat der siegreichen Überwindung der die Menschheit noch und noch beherrschenden Unordnung [i. e. Dämonologie].[39]
> Nicht das, daß er der Himmel ist, macht ihn dazu, nicht das stellt ihn der Erde so überlegen gegenüber, […] wohl aber das, daß vom Himmel her das *Reich Gottes* zu uns kommt, daß also das kommende Reich Gottes als solches auch das *Himmelreich* [i. e. Gesamtheit der Engel] ist.[40]

Barth kann den Reichgottesbegriff auch mit dem Thema der *Person* verbinden:

> Das Geheimnis der Verkündigung Jesu Christi selbst aber besteht darin, daß […] seine Person, sein Werk und Wort, dem Werk und Wort Gottes gerade *nicht* verschieden, Gottes Reich also als solches sein *eigenes* […] ist.[41]

Andere Themen sind der *Raum,* die *Quantität* und eben die *Zeit*.

> Es gibt eine *Entsprechung,* eine Ähnlichkeit des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde und des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf. […] Worin besteht diese Entsprechung? Darin, daß es auch hier, schon hier, ein *Oben* und ein *Unten* [i. e. Raum], ein Vorher und ein Nachher [i. e. Zeit], ein Mehr und ein Weniger [i. e. Quantität] gibt.[42]

Von allen diesen Bezugsthemen her wäre ein Zugriff auf den Reichgottesbegriff möglich. Die Entscheidung für die *zeittheoretische Perspektive* drängt sich jedoch aus zwei Gründen besonders auf. Erstens handelt es sich bei der

38 Vgl. z. B. KD III/2, 550–555.598–600.
39 GA 7, 361.
40 KD III/3, 504 (Hervorhebungen im Original). Vgl. KD III/3, 525–528.
41 GA 7, 431 (Hervorhebungen im Original).
42 KD III/3, 488.490 (Hervorhebungen im Original).

Zeit zusammen mit der Angelologie und Dämonologie um dasjenige Thema, in dessen Kontext der Begriff des Reiches Gottes, wie bereits erwähnt, *explizit entwickelt* wird. So wird das Reich Gottes in KD III/2 § 47,[43] GA 7 § 78[44] und KD III/3 § 51.2[45] im Rahmen von temporalen Begriffen und Modellen konzipiert. In den beiden letztgenannten Paragrafen teilt sich die Zeit die Würde des Ursprungszusammenhangs zwar mit der Angelologie und Dämonologie. Doch, wie eben erwähnt, haben temporale Modelle und Begriffe auch dort eine tragende Funktion für den Begriff des Reiches Gottes. Man käme auch beim Zugriff auf den Reichgottesbegriff in angelologischer und dämonologischer Perspektive nicht um die Zeitthematik herum. In Textpassagen, in denen Barth die anderen Themen explizit entwickelt, findet keine explizite Bildung eines Reichgottesbegriffs statt.

Zweitens ist die Zeit jene Thematik, welche in der KD und im Nachlassband GA 7 *am ausführlichsten beschrieben* wird. Sie wird als einzige der eruierten Themen in allen vier Teilen der KD fortlaufend konzipiert und überall findet ein Bezug zum Reichgottesthema statt. Dabei bezieht sich die fortlaufende Entwicklung auf das Modell der Zeit und nicht auf den Begriff. Wie unten zu zeigen ist, thematisiert Barth die Zeit zum ersten Mal in KD I/2, 50–133, also in den Prolegomena, genauer im Rahmen der Lehre von der Offenbarung Gottes. Er entwickelt dort ein Modell von drei Zeiten. Es besteht aus einer Abfolge von der ursprünglich von Gott für seine Verbindung mit dem Menschen geschaffenen Zeit über die durch die menschliche Entfremdung von Gott verlorene Zeit zur in Jesus Christus erschienenen Offenbarungszeit. In Letzterer geschieht die Versöhnung mit Gott. Die Zeit kommt wieder zu ihrem Ziel. Sie wird erfüllt. Dies versteht Barth unter Berufung auf Mk 1,15 als Reichgottesereignis. In KD II/1, 685–764, also in der Gotteslehre, entwickelt Barth im Kontext von Gottes Vollkommenheiten ein weiteres Zeitmodell, und zwar auf trinitarischer Grundlage. Dabei handelt es sich um ein einfaches, perichoretisches Zeitmodell. Der zeittreibende Faktor ist die Ewigkeit als Temporalität Gottes. In dieser liegen die Zeitmodi Anfang, Mitte und Ende resp. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wie die trinitarischen Seinsweisen Vater, Sohn und Heiliger Geist perichoretisch ineinander und bilden dennoch eine gerichtete Abfolge. Indem Gott in seiner Liebe und Freiheit nach aussen hin handelt, schafft er die Zeit des Menschen. In dieser liegen die Zeitmodi auseinander und nacheinander. Sie bilden eine lineare

43 Vgl. KD III/2, 550–555.598–600. Die Entwicklung findet in § 47 nicht über den ganzen Paragrafen hinweg, sondern nur in zwei Textpassagen statt.

44 Vgl. GA 7, 425–443.

45 Vgl. KD III/3, 486–558.

Struktur. Auch hier ist die Zeit auf das Ereignen der Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus ausgerichtet. Dieses zeiterfüllende Versöhnungsereignis versteht Barth auch hier als Reich Gottes. In KD III/2, 524–780, also in der Schöpfungslehre, kombiniert Barth die beiden Modelle auf christologischer Grundlage innerhalb von anthropologischen Reflexionen. Nach Barth durchlebt der Mensch Jesus als Herr der Zeit die menschliche Zeit. Barth stellt Menschlichkeit so als Sein in der Zeit und als Identität mit der menschlichen Lebenszeit vor. Er beschreibt die Zeit des Menschen auch hier als Auseinander und nacheinander der Zeitmodi. Er beschreibt sie in Wiederaufnahme des Dreizeitenmodells aus KD I/2 als von Gott geschaffen, aber durch den Abfall des Menschen von Gott entfremdet. In seiner Auferstehung offenbart Jesus Christus, dass Gott den Menschen in seiner Ewigkeit, die wie im Modell der Gotteslehre als Perichorese der Zeitmodi verstanden wird, mit sich versöhnt und diesem je und je eine Gelegenheit zur Rezeption dieser Versöhnung gibt. Barth beschreibt diese Gelegenheiten als Angebote zum Bundesschluss. Den erfüllten Bundesschluss, der im Menschen Jesus bereits stellvertretend für alle Menschen erfolgt ist, bezeichnet Barth als Ereignis des Reiches Gottes. Dies alles geschieht in der Zeit des Menschen. So wird diese zurechtgebracht. Die einzelnen Reichgottesereignisse sind in der Schöpfungslehre nur von den Rändern der menschlichen Zeit her, d. h. von der Geburt und dem Tod her, als miteinander verklammert erkennbar. Auch in KD IV/3, 385–424, also in der Versöhnungslehre, findet eine zeittheoretische Reflexion statt. Barth entwickelt dort im Rahmen der Lehre der dreiförmigen Parusie das kombinierte, perichoretische Zeitmodell aus der Schöpfungslehre zu einem, wie es in dieser Studie genannt wird, doppelelliptischen Zeitmodell weiter. Barth legt diesem die Konzeption zugrunde, dass sich Jesus Christus in Form seiner Auferstehung, der Geistausgiessung und seiner letzten Wiederkunft den Menschen offenbart und diese mit sich koordiniert, und zwar in einer Parusiegeschichte, zu der die genannten drei Offenbarungsformen Anfang, Mitte und Ende bilden. Dabei antizipieren und rekapitulieren sich diese Formen jeweils, weil sich Jesus Christus in allen dreien dem Gehalt nach gleichermassen ereignet. In diesen Parusieereignissen bewirkt Jesus Christus die Rezeption und Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch bei den konkreten Menschen. Das nennt Barth auch hier das Reich Gottes. Die einzelnen Reichgottesereignisse sind nun von ihrem gemeinsamen Gehalt her als miteinander verbunden erkennbar. Für die Versöhnungsethik in KD IV/4 und GA 7 bildet das doppelelliptische Zeitmodell den grundlegenden Rahmen für alle Konzeptionen. Der Zeitbegriff, der bei Barth kaum je auf den Punkt gebracht wird, bleibt im Unterschied zum Zeitmodell über die KD hinweg inhaltlich stabil. Die Zeit ist die stets mitwach-

sende, dem Menschen stets vorlaufende Vorher-Nachher-Matrix der Gott-Mensch-Beziehung.[46]

Der Raum[47] und die Person[48] werden nur in den mittleren KD-Bänden und die Quantität nicht direkt konzipiert. Eine fortlaufende Entwicklung mit zentraler Bedeutung besonders für die Reichgotteskonzeption, aber auch für andere theologische Konzeptionen der KD, wie dies bei der Zeit der Fall ist, gibt es bei diesen Themen nicht.

Aus diesen Gründen erfolgt eine sachliche *Begrenzung dieser Studie auf die zeittheoretische Perspektive* auf den Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik, d. h. auf eine Analyse des Reichgottesbegriffs im Rahmen des Zeitmodells der Versöhnungsethik.

Da das Zeitthema in der KD, wie bereits erwähnt, in jedem Teil wiederaufgenommen wird und das Zeitmodell einer sukzessiven Entwicklung unterliegt, hat dies zwei expansive Konsequenzen für die diese Studie. Erstens bedeutet dies, dass ein profundes Verständnis des für die Versöhnungsethik relevanten Zeitmodells die Kenntnis der vorherigen *Zeitmodelle in KD I–III* erfordert, und zwar profunder, als es oben geboten werden konnte. Darum werden dieselben in dieser Studie in konziser Form dargestellt. Ihre Skizzierung dient als *Vorspann*[49] zum Zweck eines Vergleichs zur besseren Konturierung des Zeitmodells der Versöhnungsethik, ist als solche aber nicht Teil des primär zu bearbeitenden Quellenmaterials dieser Studie.

Zweitens entwickelt Barth *das für die Versöhnungsethik relevante Zeitmodell* bereits im dogmatischen Teil der Versöhnungslehre, nämlich in *KD IV/3 § 69,* und rezipiert sowie erweitert es in der Versöhnungsethik. Eine profunde Analyse des Reichgottesbegriffs der Versöhnungsethik im Rahmen des dortigen Zeitmodells ist darum nur unter Einbezug dieses Paragrafen möglich. Aufgrund dieses fundamentalen Rezeptionsverhältnis-

---

46 Siehe für den ganzen Abschnitt II.2 und III.1–4.

47 Der Raumbegriff wird in KD II/1, 495–551 (also in der mittleren Schaffensperiode Karl Barths) entwickelt. Eine direkte Verbindung zum Begriff des Reiches Gottes wird in diesem Textabschnitt nicht hergestellt. Eine Verbindung besteht jedoch zum Begriff des «Himmels» als «Gottes Thron» (vgl. KD III/3, 510. Wüthrich, Matthias D., Raum, 316 f.), wobei Karl Barth den «Himmel» und den «Thron Gottes» in KD II/1 im Gegensatz zu KD III/3 klar trennt (vgl. KD II/1, 527–529.533–535. Wüthrich, Matthias D., Raum, 299).

48 Der Personbegriff wird in der KD nur einmal, und zwar in KD II/1, 288–305 entwickelt. Eine direkte Verbindung zum Begriff des Reiches Gottes wird in diesem Textabschnitt wie schon beim Raumbegriff nicht hergestellt.

49 Siehe II.2.

ses betreffend das Zeitmodell legt es sich nahe, auch den in KD IV/3 § 69 implizierten Reichgottesbegriff als für die Versöhnungsethik grundlegend zu betrachten. KD IV/3 § 69 wird darum gleichwertig mit den Paragrafen der Versöhnungsethik als primäres Quellenmaterial und in einem spezifischen Kapitel behandelt.

4. Fragestellung

Aus den obigen Ausführungen ergeben sich folgende drei Fragen für diese Studie.

Die *erste Frage* dieser Studie lautet: Was bedeutet der *Begriff des Reiches Gottes* in der Versöhnungsethik der KD im Rahmen des dortigen Zeitmodells?

Die erste Frage fragt nach dem *Inhalt des Reichgottesbegriffs* in der Versöhnungsethik. Dabei erfolgt nicht nur eine begriffsanalytisch-semantische Untersuchung des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik, sondern es werden auch die damit verbundenen formativen Denkstrukturen erhoben. Sie machen den semantischen Inhalt erst verständlich.

Selbst wenn sie die verbundenen formativen Denkstrukturen mit einbezieht, würde die Inhaltsfrage allein dem Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik nicht gerecht. Das Reich Gottes wurde einleitend mit einem roten Faden mit vielfältigen Bestandteilen und Verbindungen verglichen. Seine mannigfaltigen Funktionen und Interrelationen innerhalb des Zeitmodells der Versöhnungsethik gehören integral zu einer Untersuchung, welche diesen Begriff bei Barth grundlegend verstehen will.

Die *zweite Frage* ist darum: Welche *Funktionen und Aspekte* hat der Begriff des Reiches Gottes innerhalb des Zeitmodells der Versöhnungsethik der KD?

Oben wurde erwähnt, dass ein profundes Verständnis des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik die Kenntnisse der theologiegeschichtlichen Einflüsse auf die Entwicklung dieses Begriffs bei Karl Barth erfordert.

So lautet die *dritte Frage* dieser Studie: Welche *theologiegeschichtlichen Einflüsse* aus Barths Frühzeit sind betreffend den Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive erkennbar und auf welche Weise wurden diese verarbeitet?

Die Untersuchung wird sich entlang dieser drei Fragen bewegen, um sie im Schlusskapitel (IV.) jeweils zu beantworten.

5. Hermeneutische und methodische Präliminarien

Nach der Fragestellung muss geklärt werden, welche Methoden zu deren Beantwortung herangezogen werden. Zur Klärung eines Begriffs wie desjenigen des Reiches Gottes in einem bestimmten Ausschnitt des Werks Karl Barths sind die methodischen Instrumente der Rekonstruktion (5.2) und der Interpolation (5.3) zielführend. Die Frage nach der Methodik kann nicht unabhängig von der Frage nach dem hermeneutischen Zugang, welcher dieser Studie zugrunde liegt, beantwortet werden. Das ist die Frage nach der fundamentalen Interpretationsweise eines Textes. Dieser hermeneutische Zugang wird in dieser Studie die Werkhermeneutik sein (5.1). Diese hermeneutischen und methodischen Präliminiarien gilt es im Folgenden zu explizieren.

5.1 Werkhermeneutik

Beim hermeneutischen Zugang zum definierten Quellenmaterial handelt es sich um einen *werkhermeneutischen Zugang*.[50] Bei der Werkhermeneutik steht ein *Werk* im Sinn eines sprachlichen Texts im Zentrum – das ist hier primär die Versöhnungsethik zusammen mit KD IV/3 § 69 und sekundär weiteres Quellenmaterial, wenn es dem Verständnis des primären Materials dient –, den ein Autor oder eine Autorin[51] – das ist hier Karl Barth – verfasst hat und zum Beitrag zu einem oder mehrerer Diskurse wird sowie in diesen Diskursen verstehbar ist und von Rezipientinnen und Rezipienten verstanden

50 Die hier vorgetragenen Reflexionen zur Werkhermeneutik entwickeln Gedanken aus Ingolf U. Dalferths kurzem Überblick über verschiedene «Leitideen des Verstehens» (vgl. Dalferth, Ingolf U., Kunst, 152–162) weiter, insbesondere aus dem Abschnitt über die «Werk-Hermeneutik» (vgl. a. a. O., 154 f.). Diese ist nicht Dalferths eigene Position. Er selbst vertritt eine «Ereignis-Hermeneutik», bei der das Ereignis des Verstehens selbst zum Gegenstand des Verstehens wird (vgl. a. a. O., 156–158) und letztlich der Text selbst zum Verstehensereignis wird (vgl. a. a. O., 158–160).

51 Betreffend Gendersensibilität in der Sprache sei hier angemerkt, dass diese Studie in der Regel die Doppelnennung, d. h. die Nennung sowohl der maskulinen als auch der femininen Form, verwendet. Karl Barth und andere in dieser Studie genannte Autorinnen und Autoren nutzen das generische Maskulinum als eine alle Geschlechter umfassende grammatikalische Form. Um die betreffenden Positionen präzise und konzise zu rekonstruieren, wird es teilweise notwendig sein, solche Formulierungen zu zitieren. Sofern es möglich ist, werden diese Formen jedoch in die Doppelnennung überführt.

wird – das ist hier der systematisch-theologische Diskurs über den Reichgottesbegriff. Der Autor resp. die Autorin hat dabei eine Absicht betreffend die Aussage des Werks und den Diskurs, zu dem es ein Beitrag sein soll. Das Werk kann jedoch zum Beitrag zu verschiedenen, auch vom Autor resp. der Autorin nicht beabsichtigten Diskursen werden. Dort interagiert es jeweils mit der Absicht von verschiedenen Rezipientinnen und Rezipienten. Betreffend seine Rezeption kann das Werk deshalb eine Eigenwirkung jenseits der Intention des Autors resp. der Autorin entfalten. In der Werkhermeneutik kann es darum nur um ein Werkverstehen in einem bestimmten Diskurs und nicht um ein Autorin- oder Autorverstehen gehen.

Der werkhermeneutische Zugang zu Barths Versöhnungsethik und KD IV/3 § 69 führt unter der obigen Fragestellung zu einem Fokus auf das Verstehen dieses Werks als eines Beitrags zum *systematisch-theologischen Diskurs über den Reichgottesbegriff*. Dabei ist hier nicht ein Argumentationsgeflecht gemeint, an dem verschiedene Autorinnen und Autoren aktiv beteiligt sind, sondern Barths intentionaler Diskurs mit anderen Autorinnen und Autoren, den er in seinem Werk selbst führt. Es geht also um eine Analyse von Barths eigenem Werk. Das Einspielen von Beiträgen der barthschen Theologie zu breiteren, über Barths Werk hinausgehenden Diskussionen findet nur in Form von kurzen Ausblicken statt, und nur insofern dies zur Tiefenschärfung von Barths Konzeptionen beiträgt. Aktuelle oder potenzielle Weiterentwicklungen für nicht systematisch-theologische Diskurse (z. B. historische Diskurse, seien sie theologiegeschichtlich, kirchenhistorisch oder biografisch,[52] oder philosophische Diskurse, wie z. B. jenen über philosophische Begriffe und Modelle von Zeit und Ewigkeit[53]) werden in dieser Studie ebenfalls nur eingeblendet, wenn sie wesentlich zum Verständnis des Werks im bezeichneten, systematisch-theologischen Diskurs beitragen.

---

52 Für biografische Beiträge zu Barth vgl. Busch, Eberhard, Lebenslauf. Tietz, Christiane, Barth.

53 Diesbezüglich sei auf Gotthard Oblau (vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 33–129) verwiesen. Er hat aufgearbeitet, wie bei Barth Abgrenzungen gegen verschiedene philosophische und teilweise auch theologische Zeit- und Ewigkeitsbegriffe stattfinden. So zeigt er auf, wie sich Barth gegen den «existentiellen» (vgl. a. a. O., 33–51), den «chronistischen» (vgl. a. a. O., 51–73), den «mythischen» (vgl. a. a. O., 73–96) und den «instrumentellen Zeitbegriff» (vgl. a. a. O., 96–119) sowie gegen den «metaphysischen Ewigkeitsbegriff» (vgl. a. a. O., 119–129) abgrenzt (für eine inhaltliche Erläuterung dieser Begriffe siehe Anm. 714 und 715). Ein kritischer Vergleich zwischen dem theologischen Zeitmodell Barths in KD III/2 und demjenigen philosophischer Art John M. E. McTaggerts bietet Ingolf U. Dalferth (vgl. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 167–176).

Es ist daran zu erinnern, dass aufgrund der oben vorgenommenen Begrenzung des primären Quellenmaterials auch alle systematisch-theologischen Beiträge Barths ausserhalb des definierten, primären Quellenmaterials nur eingespielt werden, wenn sie dem Verstehen von Letzterem dienen. Gepaart mit dem werkhermeneutischen Zugang hat diese Studie eine *Tendenz zur werkimmanenten Interpretation*.[54]

5.2 Rekonstruktion

Bisher wurde der hermeneutische Zugang dieser Studie zum definierten Quellenmaterial beschrieben. Um das Ziel dieser Studie, die Klärung des Reichgottesbegriffs in zeittheoretischer Perspektive zu erreichen, wird das oben definierte Quellenmaterial mithilfe von zwei *methodischen Instrumenten* untersucht. Als erstes wird das Verfahren der *Rekonstruktion* gewählt. Was diese beinhaltet und wie sie in dieser Studie zur Anwendung kommt, wird ausgehend von einem kurzen, historischen Rückblick auf die Geschichte der Forschung zu den Grundlagen der Theologie Karl Barths expliziert.[55]

Zur Methode, die hier Rekonstruktion genannt wird, betreffend die Theologie Barths entbrennt in den 1970er-Jahren ein Streit zwischen der linksbarthianischen Forschungsrichtung, die, wie in der obigen Skizze der Forschungssituation erwähnt, auch betreffend die Reichgottesthematik einiges geleistet hat,[56] und der barthkritischen Münchner Interpretation. Beide verfechten zu dieser Zeit auf ihre Art die Methode der Rekonstruktion, selbst wenn sie diese nicht explizit auf diesen Begriff bringen. Beide Forschungsrichtungen haben mit dieser Methode zum Ziel, von der textrezipierenden Seite her das Konstruktionsgerüst der Theologie Barths nachzuvollziehen und transparent darzustellen. Der methodische Ausgangspunkt ist dabei die Wahl eines Rekonstruktionsprinzips, d. h. eines bestimmten, mehr oder weniger bekannten Konzepts, dessen Inhalt und Funktion durch die Theologie Barths hindurch verfolgt wird mit dem Ziel, dieselbe als Ganze als Konstruktion basierend auf diesem Rekonstruktionsprinzip zu erweisen.[57]

---

54 Vgl. Danneberg, Lutz, Theorie, 313–342. Staiger, Emil, Kunst, 9–33.

55 Hier geht es nicht wie in der obigen Skizze der Forschungssituation um die Forschung zum Reichgottesbegriff in der Theologie Barths, sondern um eine Diskussion betreffend die Grundlagen der Theologie Barths.

56 Siehe I.1.

57 Vgl. dazu die kontroversen Beiträge in der Zeitschrift für Evangelische Ethik ZEE 17/1 (1973): Wagner, Falk, Handlungsbegriff, 213–229. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Zu-Sätze, 230–237. Schellong, Dieter, Barth, 238–250.

Die *linksbarthianische Interpretation,* von welcher zwei Vertreter, nämlich Helmut Gollwitzer und Friedrich-Wilhelm Marquardt bereits erwähnt worden sind,[58] wählt als Rekonstruktionsprinzip den Begriff des Sozialismus und rekonstruiert die Theologie Barths relativ zu diesem. Barths Theologie und alle ihre inhaltlichen Bestandteile werden als auf die sozialistische Denkbewegung zurückführbar dargestellt und sowohl Brüche als auch Kontinuitäten zur sozialistischen Theoriebildung herausgearbeitet. Die Wahl des Rekonstruktionsprinzips wird mit Barths Biografie und somit werkextern begründet: Da Barth seine Theologie in seiner Safenwiler Zeit in Auseinandersetzung mit der sozialen Frage und der darauf reagierenden sozialistischen Theoriebildung entwickelt habe, sei sie wesentlich auf den Sozialismus bezogen.[59] Dabei wird anerkannt, dass Barth selbst ein Konstruktionsprinzip im eigentlichen Sinn in seiner Theologie programmatisch ausgeschlossen und somit nicht bewusst eine sozialistische Theologie konstruiert hat.[60]

Demgegenüber wählt die *barthkritische Münchner Interpretation,* die unter dem Namen «radikale Autonomiethese»[61] – vertreten durch Trutz Rendtorff[62] und seine Schüler Falk Wagner[63], Walter Sparn[64] und Friedrich Wilhelm Graf[65] – Forschungsgeschichte geschrieben hat, als Rekonstruktionsprinzip das autonome, neuzeitliche Subjekt.[66] Barth habe in kritischer Gegenbewegung zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, welche ihre theologischen Erkenntnisse aus der autonomen Subjektivität des Menschen

58 Siehe I.1.

59 Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Theologie, 15–69. Schellong, Dieter, Barth, 238–245.

60 Marquardt verweist dabei auf KD I/2, 943–990. Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Zu-Sätze, 231.

61 Rendtorff, Trutz, Autonomie, 165.

62 Vgl. Rendtorff, Trutz, Autonomie, 161–181. ders., Theologie, 182–200. ders., Sinn, 119–134.

63 Vgl. Wagner, Falk, Gleichschaltung, 10–43.

64 Vgl. Sparn, Walter, Internum, 44–75.

65 Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm, Freiheit, 76–118.

66 Dass das autonome, neuzeitliche Subjekt kein einheitlicher Begriff ist, sondern in mannigfaltigen Variationen entwickelt wurde, und dass sich in den Arbeiten der Münchner Interpretation verschiedene Verständnisse desselben wiederfinden, ohne dass dies deklariert wird, hat Dietrich Korsch kritisiert (vgl. Korsch, Dietrich, Christologie, 162 f.). Eine kritische Aufarbeitung der Münchner Barthinterpretation hat Stefan Holtmann geleistet (vgl. Holtmann, Stefan, Barth, Göttingen 2007, insb. 409–427. ders., Barth, Göttingen 2008, 331–347).

abgeleitet habe, eben diese neuzeitliche, autonome Subjektivität auf Gott übertragen. Der sich selbst offenbarende Gott sei als radikal autonomes Subjekt konzipiert, das durch nichts bedingt werde, während dem Menschen nur eine sekundäre, bedingte Autonomie zukomme. Gerade so sei die neuzeitliche Autonomie aber im Zentrum der Theologie angekommen.[67] Die Theologie Barths und ihre Bestandteile werden als auf den neuzeitlichen Autonomiediskurs zurückführbar dargestellt und Brüche und Kontinuitäten zur neuzeitlichen Subjekttheorie herausgearbeitet. Begründet wird dies wie in der linksbarthianischen Forschungsrichtung mit Barths biografischem Kontext und somit werkextern: Barth habe seine Theologie im wesentlich vom Autonomiediskurs geprägten, geistesgeschichtlichen Kontext des frühen 20. Jahrhunderts entwickelt und sei lebenslang sowohl affirmativ als auch kritisch darauf bezogen geblieben.[68] Im Gegensatz zur linksbarthianischen Forschungsrichtung unterstellt die Münchner Interpretation Barth explizit, dass die neuzeitliche Subjektivität das Konstruktionsprinzip seiner Theologie sei.[69]

Auch die in *dieser Studie* zu leistende Untersuchung verfährt *rekonstruktiv* und *folgt dabei prozessual den eben skizzierten Barthinterpretationen,* indem sie den Reichgottesbegriff durch das oben definierte Quellenmaterial als einem Ausschnitt aus dem theologischen Werk Barths hindurch nachverfolgt und dabei seine Verbindungen und Referenzen zu anderen Begriffen und einem bestimmten Modell herausarbeitet. In zweierlei Hinsicht geht sie methodisch jedoch *andere Wege*. Erstens fokussiert sie mit dem Reichgottesbegriff einen *werkimmanenten Begriff* und kann, wie oben angekündigt, auf werkexterne Referenzen, wenn sie nicht wesentlich sind, verzichten. Zweitens verfährt sie betreffend die Fragerichtung der Rekonstruktion invers zu den beiden oben beschriebenen Rekonstruktionsweisen. Im Gegensatz zu diesen setzt diese Studie nicht mit einem bereits mehr oder weniger bekannten Rekonstruktionsprinzip, also mit einem bereits vordefinierten, zeittheoretisch bestimmten Reichgottesbegriff, ein, um dann anhand dessen die Theologie Barths zumindest im Bereich des definierten Quellenmaterials zu rekonstruieren und diese als Theologie des Reiches Gottes darzustellen. *Vielmehr geht es darum, anhand des definierten Quellenmaterials den Begriff des Reiches Gottes im Rahmen des Zeitmodells zu rekonstruieren.* Die Methode der

67 Vgl. Rendtorff, Trutz, Autonomie, 161–171. Wagner, Falk, Gleichschaltung, 41–43. Sparn, Walter, Internum, 50–53. Graf, Friedrich Wilhelm, Freiheit, 105–118.

68 Vgl. Wagner, Falk, Gleichschaltung, 13 f.

69 Vgl. Rendtorff, Trutz, Theologie, 182–183. Wagner, Falk, Handlungsbegriff, 214 f. ders., Gleichschaltung, 14–17.

Rekonstruktion wird in dieser Studie demnach so durchgeführt, dass die inhaltlichen und funktionalen Interrelationen des zu rekonstruierenden Reichgottesbegriffs im Rahmen des Zeitmodells von KD IV/3 § 69 und der Versöhnungsethik herausgearbeitet werden, um ausgehend von denselben die Bedeutung dieses Begriffs möglichst präzise zu bestimmen.

An dieser Stelle bedarf es *zweier Anmerkungen*.

1. Da nicht schon mit einem bestimmten Begriff des Reiches Gottes und einem klar umrissenen Modell der Zeit eingestiegen werden kann, können diese in den Präliminarien dieser Studie nicht definiert werden, sondern ihre *inhaltliche Füllung ist das Ziel dieser Studie*. Sie sind keine Rekonstruktionsprinzipien, sondern stellen das Rekonstruktionsziel dieser Studie dar. Die Diskussion um das richtige Konstruktionsprinzip der Theologie Barths, die zwischen der linksbarthianischen Forschungsrichtung und der Münchner Interpretation geführt wurde, ist für diese Studie darum inhaltlich nicht relevant.

2. Sofern es dem besseren Verstehen ihrer selbst oder des gesamten Rekonstruktionsresultats dient, werden einzelne Teilresultate in dieser Studie auch kritisch auf ihre theologische Leistungsfähigkeit überprüft, sei das gemessen an der von Barth intendierten Leistungsfähigkeit oder sei das gemessen an der Leistungsfähigkeit anderer Entwürfe. Konzeptionelle Weiterführungen z. B. zu einem neuen, über Barth hinausgehenden Entwurf des Reichgottesbegriffs oder Applikationen auf praktische, z. B. kirchliche Kontexte überschreiten jedoch die Grenzen der Rekonstruktion. Sie werden in dieser Studie nicht geleistet.

5.3 Interpolation

Neben der Rekonstruktion fungiert diese ergänzend die *Interpolation* als zweites methodisches Interpretationsinstrument. In der vorliegenden Studie wird der Reichgottesbegriff, wie bereits beschrieben, im Rahmen des Zeitmodells im Durchgang durch das Quellenmaterial rekonstruiert. Dies geschieht durch Verhältnisbestimmungen zu anderen Begriffen und Modellen, insbesondere eben jenen der Zeit. Diese Verhältnisbestimmungen sind teilweise explizit durch das Quellenmaterial abgesichert. In einigen Fällen bestehen diese jedoch nicht explizit, drängen sich aber sachlich auf und führen zu einem vertieften Verständnis des Untersuchungsgegenstands. Hier kommt wie bis zu einem gewissen Grad bei jeder Interpretation die Methode der Interpolation zum Einsatz.

Interpolation bedeutet in dieser Studie, dass, auch wo es keine expliziten Verbindungen zwischen Inhalten des definierten Quellenmaterials und dem Begriff des Reiches Gottes im Rahmen des Zeitmodells gibt, solche hergestellt werden. Dies wird gemacht, um ein vertieftes, inhaltliches Verständnis des zu untersuchenden Begriffs zu erreichen.

Dieses Verfahren hat seine *Problematik* darin, dass diese interpolierten Verbindungen den hermeneutischen Status von Vermutungen haben. Deshalb werden in dieser Studie an Interpolationen folgende *fünf Bedingungen* gestellt: Erstens müssen die unverbundenen Inhalte vor jeder Interpolation zuerst einzeln eruiert und das *Nichtvorhandensein* einer expliziten Verbindung festgehalten werden. Zweitens muss eine Interpolation als solche *ausgewiesen* werden. Drittens darf eine Interpolation nur erfolgen, wenn sie zur Beantwortung der *Fragestellung* notwendig ist. Viertens sollen Interpolationen nicht willkürlich, sondern in *Analogie* zu anderen Verbindungen gebildet werden. Fünftens sind Interpolationen *keine Extrapolationen,* welche vom Begriff des Reiches Gottes im Rahmen des Zeitmodells nicht nur verbindende Linien zu damit nicht explizit verknüpften Inhalten des definierten Quellenmaterials ziehen, sondern die Linien über die Grenzen des im Quellenmaterial Belegten hinaus ausziehen. Dies leistet diese Studie nicht. Sie kann Fragen, die über das definierte Quellenmaterial hinausgehen, wie z. B. jene nach dem konkreten Inhalt der Eschatologie Barths, insbesondere der futurischen Eschatologie, die wahrscheinlich in KD V konzipiert worden wäre, nicht beantworten.[70] Unter diesen fünf Bedingungen sind Interpolationen als interpretative Herstellungen von Verbindungen im Quellenmaterial, die dort nicht explizit bestehen, wissenschaftlich verantwortbar.

Die Ausführungen zur Interpolation komplettieren die hermeneutischen Präliminarien dieser Studie, welche auf einer Werkhermeneutik, einer Rekonstruktions- und eben einer Interpolationsmethodik beruht. Nun kann ein Ausblick auf den Ablauf der Untersuchung erfolgen.

---

70 Eine Extrapolation von Barths Eschatologie aus seinen vorliegenden Werken versuchen McDowell, John C., Hope, 58–238. Etzelmüller, Gregor, Rede, 79–330. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 164–300. Eine solche Extrapolation für wenig sinnvoll hält Sauter, Gerhard, Zukunft, 102–112.123–128. ders., Dogmatik, 108–124. Kritisch-korrektiv zu beiden Richtungen verhält sich Thomas, Günter, Chaosüberwindung, 259 f.

6. Gliederung und Titel der Untersuchung

Eine genaue Erforschung des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive erfordert, wie oben erwähnt, die Kenntnis der inhaltlichen Voraussetzungen, Fragestellungen und Probleme, an denen sich Barth in den Themenbereichen des Reiches Gottes und der Zeit abarbeitet. Diese Kenntnis wird aus je einem historischen Rückblick auf Barths Arbeit in diesen beiden Themenbereichen gewonnen. Der eigentlichen Untersuchung wird darum ein *zweifacher Vorspann* (II.) vorgeschoben. Im ersten Vorspann werden die *theologiegeschichtlichen Ursprünge von Barths Reichgottesbegriff* in seiner liberalen und religiös-sozialen Frühzeit herausgestellt (II.1). Im zweiten Vorspann werden die *Zeitmodelle in der KD* vor jenem der Versöhnungsethik skizziert (II.2).

Nach dem doppelten Vorspann wird der Begriff des Reiches Gottes selbst beleuchtet. Dieser wird in der Versöhnungsethik, wie oben kurz erwähnt, ausgehend von deren *spezifischem Zeitmodell doppelelliptischer Art* ergründet (III.). Barth entwickelt sein Zeitmodell jeweils in einer *zeitlichen Spannung zweier Pole* und loziert den Reichgottesbegriff innerhalb derselben. Dabei ergibt sich ein zweidimensionales Zeitmodell. Einerseits denkt es die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einer linearen vorwärts gerichteten Abfolge resp. in einem Gefälle. Andererseits besteht jeweils zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart und der Gegenwart und der Zukunft ein Antizipations- und Rekapitulationsverhältnis. Dieses ist der inneren Dynamik zwischen den Brennpunkten einer Ellipse ähnlich. Darum wird dieses Verhältnis in dieser Studie als Ellipse beschrieben. Da die beiden Ellipsen resp. Antizipations- und Rekapitulationsverhältnisse im Zeitmodus der Gegenwart untrennbar verbunden sind, wird dies, wie bereits erwähnt, als doppelelliptisches Zeitmodell interpretiert. Das Modell ist als eine gemeinsame Figur zu verstehen, deren beide elliptischen Unterstrukturen nur analytisch unterschieden, nicht aber real separiert werden können. Da Barth dieses Zeitmodell sowie die für die Versöhnungsethik relevanten Modelle und Begriffe bereits im dogmatischen Teil der Versöhnungslehre, nämlich in KD IV/3 § 69, entwickelt, gehört dieser Teil integral zum primären Quellenmaterial. In KD IV/3 § 69 ist die Polarität von *Jesus Christus und den Seinen* massgeblich (III.1). Den Eintritt in die Aktualität des Reiches Gottes beschreibt Barth in der Polarität von *Geisttaufe und Wassertaufe* (III.2). Das generelle christliche Leben im Horizont des Reiches Gottes wird in der Polarität von der *Erhörung* des Menschen durch Gott und der *Anrufung* Gottes durch den Menschen konzipiert (III.3). Spezifisch entwickelt hat Barth den Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik schliesslich entlang der

Polarität von *Reich Gottes und der Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten* (III.4).[71]

Am Schluss wird der *Erkenntnisertrag* dieser Untersuchung (IV.) in Thesen resümiert. Ausblickend sei er hier bereits folgendermassen zusammengefasst: Das Reich Gottes ist in der Versöhnungsethik der KD in zeittheoretischer Perspektive der reziproke Dialog zwischen Gott und Mensch als partnerschaftlichen Subjekten mit – hier liegt die Änderung in der Denkform der KD – eigener Würde. Das heisst, das Reich Gottes ist der erfüllte Bund zwischen Gott und Mensch, der die Form eines asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen den beiden annimmt, in welchem Gott den Menschen anspricht und dieser auf seine eigenständige Weise antwortet. Dieser Verkehr ist zunächst in der Person und Lebensgeschichte Jesu Christi konzentriert und expandiert sodann in einer kontinuierlichen prophetischen Kampf- und Siegesgeschichte in den menschlichen Bereich hinein. Diese prophetische Geschichte besteht aus einzelnen Vergegenwärtigungs- resp. Parusieereignissen. Sie hebt mit der Auferstehung Jesu Christi an, setzt sich in der Geistausgiessung fort und zielt auf die letzte Wiederkunft Jesu Christi, in welcher sich das Reich Gottes definitiv, total und universal ereignet. Diese Parusieereignisse sind durch Antizipations- und Rekapitulationsverhältnisse verklammert, die ein doppelelliptisches Zeitmodell bilden. In diesem Zeitmodell kommen dem Reichgottesbegriff Funktionen und Aspekte zu, die sich achtfach gruppieren lassen, nämlich als Integration, Qualifikation, ethische Regulation, Säkularisierung, Freiheit, Personalität, Neuheit und Negativität. Der Reichgottesbegriff der Versöhnungsethik fusst auf Grundlagen, die Barth aus der blumhardtschen Reichgottestheologie rezipiert. Auf dieser Basis werden zugleich das ritschlianische Anliegen der subjektiv-ethischen Relevanz des Reiches Gottes und die «konsequent eschatologische» Diastase von Reich Gottes und Welt rezipiert, affirmiert und kombiniert.

Zum doppelelliptischen Zeitmodell ist dreierlei anzumerken. 1. Die Interpretation des Antizipations- und Rekapitulationsverhältnisses als einer elliptischen Figur ist metasprachlich, d. h. sie wird von Barth selbst so nicht eingeführt, sondern erst in dieser Studie. 2. Die Interpretation von Barths Zeitmodell als eines doppelelliptischen ist heuristisch. Sie bringt die temporalen Verhältnisse im definierten Quellenmaterial auf einen anschaulichen und verständlichen Nenner, ermöglicht – für diese Studie zielführend – die Rekonstruktion des Reichgottesbegriffs und macht, wie bereits mehrfach erwähnt, eine Revolution in der Denkart der KD sichtbar. Ob bei einem

71 Wie in III. beschrieben wird, trägt GA 7 § 77 nichts zum Reichgottesbegriff bei. Deshalb kann dieser Paragraf in dieser Untersuchung ausgeblendet werden.

Zugriff auf den Reichgottesbegriff über eine andere Thematik (z. B. über den Raum) ebenfalls ein doppelelliptisches Modell angezeigt ist oder ob das doppelelliptische Zeitmodell die Konzeptionen anderer Thematiken (z. B. räumliche Modelle und Begriffe) betreffend das Reich Gottes, die im Quellenmaterial effektiv vorkommen, in sich integrieren kann, ist nicht garantiert und muss andernorts geklärt werden. 3. Der Begriff der Ellipse wird in dieser Studie metaphorisch gebraucht. Die beschriebenen Verhältnisse decken sich nicht völlig mit den mathematischen Definitionen, Formeln und Gesetzen der Figur der Ellipse als dem geometrischen Ort aller Punkte einer Ebene, deren Entfernungen von zwei festen Punkten, die Brennpunkte genannt werden, eine konstante Summe haben.[72] Es sind Analogien, welche diese Interpretation nahelegen. Dies sind die Analogien zwischen den temporalen Verhältnissen, die Barth im definierten Quellenmaterial konzipiert, nämlich die Inklusion von auf der Zeitachse voneinander unterschiedenen resp. entfernten Offenbarungsereignissen von der diese transzendierenden und zugleich selbst Zeit werdenden Ewigkeit Gottes her, in der die gesamte Zeit präexistiert und darum in gewisser Weise summiert ist, und der essenziellen summarischen Inklusion der horizontal voneinander unterschiedenen resp. entfernten Brennpunkte einer Ellipse, die in den Punkten auf der Ellipsenlinie geschieht, die vertikal von der Hauptachse zwischen den Brennpunkten different sind und zugleich im Fall der Hauptscheitelpunkte Teil der Hauptachse werden, also der Geraden, auf der auch die Brennpunkte liegen. Letzteres kann als Analogie zur Ewigkeit, die in die Zeitachse eingeht, gebraucht werden.

72 Zur mathematischen resp. geometrischen Definition einer Ellipse vgl. Strubecker, Karl, Vorlesungen, 23–26.

II. Zweifacher Vorspann: Theologiegeschichtliche Ursprünge des Reichgottesbegriffs beim frühen Barth und die Zeitmodelle in KD I–III

1. Vorspann: Theologiegeschichtliche Ursprünge des Reichgottesbegriffs in Barths theologischer Frühzeit

Nach der Einleitung folgt der erste inhaltliche Vorspann. Hier werden die *theologiegeschichtlichen Ursprünge* der Reichgottestheologie Karl Barths im Hinblick auf die Versöhnungsethik skizziert, was für ein adäquates Verständnis des dortigen Reichgottesbegriffs notwendig ist. Diese Notwendigkeit ergibt sich einerseits aus *werkimmanenten Gründen* in der Versöhnungsethik. Barth nimmt dort selbst auf verschiedene Reichgotteskonzeptionen Bezug, wovon er jene der beiden Blumhardts und jene der «konsequenten Eschatologie» explizit affirmiert.[1] Überdies entwickelt er einen Reichgottesbegriff in der Ethik, was strukturanalog zur Reichgottestheologie Albrecht Ritschls ist, selbst wenn er diese in der Versöhnungsethik explizit kritisiert.[2] Andererseits ergibt sich die Notwendigkeit eines Vorspanns zu den theologiegeschichtlichen Ursprüngen des Reichgottesbegriffs bei Barth aus *biografischen Gründen*. Barth hat seinen Begriff des Reiches Gottes in seiner Frühzeit im Wesentlichen in der Auseinandersetzung mit den drei eben erwähnten Reichgotteskonzeptionen entwickelt und bleibt, wie die explizite Auseinandersetzung mit ihnen in der Versöhnungsethik vermuten lässt, auf diese bezogen. Deshalb ist die Skizzierung dieser drei Ursprünge und ihrer Rezeption in der Entwicklung von Barths Reichgottesbegriff für ein adäquates Verständnis desselben in der Versöhnungsethik unerlässlich.

Barth setzt sich während der Entwicklung seines Reichgottesbegriffs und besonders in der Versöhnungsethik mit *weiteren Reichgotteskonzeptionen* auseinander. Deren Einfluss auf Barths Reichgottesbegriff in der Versöhnungs-

1 Vgl. GA 7, 411–422.443–450.

2 Vgl. GA 7, 416–418.

ethik ist jedoch geringer als jener der drei oben genannten. Solche Bezugnahmen werden, wenn sie für das Verständnis des Reichgottesbegriffs relevant sind, an den passenden Stellen in der Hauptuntersuchung analysiert.[3]

Die *drei gewichtigen Einflussgrössen* sind einerseits hinsichtlich der spezifischen Ausgestaltung ihres Reichgottesbegriffs darzustellen. Andererseits ist, da es sich eben um theologische Stationen in Barths Biografie handelt, ihr Einfluss auf die Genese der Reichgotteskonzeption Barths zunächst hinsichtlich seiner Frühzeit anhand ausgewählter Werke und sodann im Hinblick auf den Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik zu skizzieren. Zunächst geschieht dies bezogen auf den Reichgottesbegriff der ritschlianischen Theologie (1.1), dann hinsichtlich der Reichgotteskonzeption der «konsequenten Eschatologie», wo dem Einfluss Franz Overbecks einen besonderen Raum gegeben wird, den Barth selbst in die Reihe der «konsequenten Eschatologie» stellt[4] (1.2), und zuletzt betreffend die Reichgotteskonzeption der (ursprünglich pietistischen) blumhardtschen Theologie, die im Kontext des religiösen Sozialismus skizziert wird, denn Barth hat sie in diesem Kontext kennengelernt und rezipiert (1.3).

Es werden sich grobe Entwicklungslinien ergeben. Diese sind in der Hauptuntersuchung (III.) jeweils wiederaufzunehmen und im Detail aufzuzeigen. Die *leitende These* in der Hauptuntersuchung lautet hinsichtlich der theologiegeschichtlichen Ursprünge: Barth setzt den objektiven, christologisch akzentuierten Reichgottesbegriff und insbesondere das christologische kampf- und siegesgeschichtliche Narrativ der beiden Blumhardts, die er in seiner Frühzeit im Kontext des religiösen Sozialismus rezipiert hat, wo sie auch wirkmächtig geworden sind, deren theologiegeschichtlicher Ursprung aber im Württemberger Pietismus liegt, als Grundlage der Reichgotteskonzeption der Versöhnungsethik. Diese Reichgotteskonzeption hält er aber für das menschliche Subjekt ethisch relevant, was ein Schritt in die Richtung der ritschlianischen Theologie seiner frühen Jahre bedeutet. Allerdings loziert er das Reich Gottes nicht im Aktionsradius des menschlichen Subjekts, d. h. eine diastatische Zuordnung von Reich Gottes und Welt bleibt bewahrt. Dies entspricht dem Grundanliegen der «konsequenten Eschatologie».

In dieser These klingt die in dieser Studie mehrfach auftauchende Unterscheidung von «subjektiv» und «objektiv» an. Unter «Objektivität» wird die Eigenschaft verstanden, dass sich etwas unabhängig vom menschlichen Handeln ereignet oder Bestand hat. In vielen Fällen wird dies die Zugehörigkeit zu Gottes Wirkbereich implizieren. Mit «Subjektivität» wird die Eigenschaft,

3 Siehe im Wesentlichen III.4.2.2.2.

4 Vgl. GA 7, 422.

eine Akteurin oder ein Akteur von Handlungen und Erfahrungen zu sein, bezeichnet. In vielen Fällen wird dieser Begriff als Gegenteil zur göttlichen Objektivität gebraucht. Dann wird darunter die Zugehörigkeit zum menschlichen Aktions- oder Erfahrungsradius verstanden.

Die drei theologiegeschichtlichen Ursprünge werden historisch betrachtet und darum *chronologisch nach ihrer Entstehungszeit* dargestellt. Dies entspricht nicht der Chronologie ihrer Rezeption bei Barth. Er konnte die «konsequente Eschatologie», die historisch-chronologisch zweite Bewegung, erst nach und auf Basis der religiös-sozialen resp. der blumhardtschen Theologie, der historisch-chronologisch dritten Bewegung, schätzen lernen. Dies wird in der Darstellung von Barths Rezeption dazu führen, dass spätere Werke vor früheren diskutiert werden müssen. Dies wird z. B. bei den beiden Fassungen des Römerbriefkommentars so sein.

1.1 «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Die ritschlianischen Anfänge

Eine oberflächliche Lesart der Versöhnungsethik der Kirchlichen Dogmatik käme zum Schluss, dass sich Barth in seiner Spätzeit vollends vom Reichgottesbegriff seiner liberalen Lehrer in Marburg und Berlin sowie seiner eigenen Frühzeit verabschiedet hat. Die Theologie in Marburg und Berlin war zu dieser Zeit von der Theologie Albrecht Ritschls geprägt. In der Theologie Ritschls spielt das Reich Gottes eine zentrale Rolle.[5] Doch genau den Reichgottesbegriff Ritschls lehnt Barth in seiner Versöhnungsethik dem Anschein nach kurz und prägnant ab.[6] Diese Studie, welche eine profundere Analyse bietet, wird am Ende, wie oben angekündigt, zum Schluss kommen, dass *bestimmte Grundanliegen Ritschls* und auch des frühen Barths *in der Versöhnungsethik durchaus positiv rezipiert* und produktiv umgesetzt werden. Um diese These zu untermauern, ist eine Skizze der frühen Reichgottestheologie Barths und des Reichgottesbegriffs Ritschls (1.1.3) nötig. Diese ist jedoch nur verständlich in Rücksicht auf die Ethik Immanuel Kants (1.1.2), woher sie ihre Grundbegriffe übernimmt. Diese Darstellung ist gerahmt durch die Skizze von

5 Vgl. Dahlke, Benjamin, Jesus, 116–129. Barth studierte in Marburg und Berlin bei Theologen wie Wilhelm Herrmann, Julius Kaftan und Adolf von Harnack. Dabei ist anzumerken, dass der Reichgottesbegriff bei diesen Theologen in unterschiedlicher Intensität bearbeitet wurde. Bei Wilhelm Herrmann spielt er z. B. keine Rolle.

6 Vgl. GA 7, 416 f.

Barths Rezeption der ritschlianischen Theologie im Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit» (1.1.1 und 1.1.4) und bietet gegen Ende einen Ausblick auf die Entwicklung der barthschen Reichgottestheologie hin zur Versöhnungsethik der KD (1.1.5).

1.1.1 Der Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Barths erste Publikation und schon eine Kontroverse

Die Darstellung setzt bei der *ersten eigenständigen, wissenschaftlichen Publikation Barths,* dem Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»,[7] an. Dieser Aufsatz wurde im Jahr 1909 in der «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (ZThK) veröffentlicht. Es handelt sich dabei um eine erste kritische Auseinandersetzung mit den methodischen Grundstrukturen der «moderne[n]»[8] resp. *liberalen Theologie der Lehrer Barths* im Hinblick auf ihre Tauglichkeit für die *Gemeindepraxis,*[9] wobei er diese Theologie zu dieser Zeit noch klar affirmiert.[10] Als mustergültige Vertreter der «modernen Theologie» erwähnt Barth insbesondere Wilhelm Herrmann und nebenbei auch Adolf von Harnack.[11] Beide waren, wie oben erwähnt, von der Theologie der Albrecht Ritschls geprägt. Was Barth in dieser Publikation unter dem Begriff «moderne Theologie» versteht, ist demnach die Theologie der Ritschlschule.

Diese Publikation löste eine hitzige Debatte über drei Ausgaben der ZThK aus, an der sich die Praktischen Theologen (der älteren Ritschlschule) Ernst Christian Achelis und Paul Drews sowie der Systematische Theologe und Hauptherausgeber der ZThK Martin Rade[12] beteiligten.[13] In Bezug auf den Begriff des Reiches Gottes ist dieser Aufsatz (zumindest in der Retrospektive) wegweisend für die weitere Entwicklung, und zwar weniger im Hinblick auf die konkrete Reichgotteskonzeption, die implizit bleibt, sondern vor allem im Hinblick auf bestimmte Grundzüge und eine Grundfrage des Reichgottesthemas, die Barth in der Ritschlschule vorgefunden hat und in der Versöhnungsethik der KD neu bearbeiten wird.

---

7 Vgl. Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 334–366.

8 A. a. O., 341.

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. Pfleiderer, Georg, Phase, 186.

11 Vgl. Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 343.346. Zur Theologie Wilhelm Herrmanns und dem Umgang Barths mit derselben in seinen späten Jahren siehe III.2.2.1.1, insb. Anm. 403.

12 Vgl. deren Repliken, abgedruckt in Barth, Karl, Reichgottesarbeit: Achelis: 347–351. Drews: 351–354. Rade: 365 f.

13 Vgl. Pfleiderer, Georg, Phase, 186. Korsch, Dietrich, 1920er Jahre, 425.

Im Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit» fällt zunächst auf, dass Barth den Begriff des Reiches Gottes ausserhalb des Titels nur ein einziges Mal explizit nennt, und zwar am Schluss – und dann auch nur in der Wendung «*Reichgottesarbeit*»,[14] einem Begriff, dessen Derivationen Barth Jahrzehnte später in der Versöhnungsethik als «contradictiones in objecto»[15] brandmarkt.[16] Diese Arbeit am Reich Gottes identifiziert er zu Beginn des Aufsatzes von 1909 mit der «praktische[n] religiöse[n] Arbeit überhaupt»,[17] also der *Gemeindepraxis,* in die er selbst während der Zeit der Abfassung noch nicht, sondern erst während der folgenden Debatte einsteigt.[18] Die Identifikation von Reichgottesarbeit und Gemeindearbeit ist vor dem Hintergrund der (neu-)kantianisch und ritschlianisch geprägten Theologie zu verstehen, die Barth zu dieser Zeit vertritt. An dieser Stelle seien zwei kurze Exkurse zu den Reichgottesbegriffen Immanuel Kants und Albrecht Ritschls vorgestellt.

1.1.2 Immanuel Kant: Das Reich Gottes als Endzweck der moralischen Gemeinschaft

Die Schlüsselkonzeption zum Verständnis der «Reichgottesarbeit» beim frühen Barth ist jene des allgemeinen, *sittlichen Endzwecks,* den Albrecht Ritschl basierend auf Immanuel Kant als Reich Gottes identifiziert.[19] Diese Konzeption entwickelt Kant in seiner «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten».[20] Er analysiert dort die Bedingungen der Möglichkeit von Moralität. Dazu bestimmt er zunächst das einzig wahrhaft Gute als *den guten Willen*.[21] Den Willen bestimmt Kant als die *praktische Vernunft,* die er als Fähigkeit des Menschen begreift, sich eigene Maximen – d. h. subjektive Handlungsgrundsätze, die ihre Objektivierung in Gesetzen finden – und Zwecke zu setzen.[22] Der gute Wille ist demnach jener, der sich den richtigen, den *einzig guten Zweck* setzt. Gemäss Kant kann dieser einzig gute Zweck nicht in einem konkreten, materialen Zweck (d. h. auf etwas bestimmtes Äusseres gerichtet) bestehen, denn hinter einem bestimmten konkreten und materia-

14 Vgl. Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 347 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
15 GA 7, 415.
16 Vgl. GA 7, 414 f.
17 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 341.
18 Vgl. a. a. O., 364 f.
19 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 3.
20 Vgl. Kant IV, 385–463.
21 Vgl. a. a. O., 393.
22 Vgl. a. a. O., 411–413.427.

len Zweck (sei das z. B. der Bau eines Hauses[23]) muss nicht zwingend ein guter Wille, sondern dahinter kann auch ein böser Wille stehen. Der Endzweck des guten Willens ist darum nicht durch Äusseres bedingt,[24] sondern er ist notwendigerweise formal, abstrakt und universal oder, wie es Kant nennt, «*kategorisch*»[25] und, da Gesetze und Zwecke die Form eines «*Imperativ[s]*»[26] annehmen,[27] bezeichnet Kant den Endzweck, ja den guten Willen als Ganzen als «[K]ategorische[n] Imperativ».[28] Die praktische Vernunft als tätiger Wille entspricht demnach ihrem Wesen, wenn sie ihre Zwecksetzung dem Kategorischen Imperativ entsprechend vollzieht. Diesen findet sie als ihren Endzweck, wie oben erwähnt, nicht ausserhalb von sich in einem spezifischen, materialen Zweck, sondern in der Besinnung auf sich selbst vor. Der Wille (resp. die praktische Vernunft) wird also zum guten Willen, indem er sich als Wille setzt, der dem moralischen Gesetz resp. dem Kategorischen Imperativ folgt, der in seinem Wesen liegt. Er wird zum guten Willen, indem er sich selbst setzt, d. h. indem er autonom handelt. Der gute Wille bedeutet *Autonomie*.[29]

Dies hat drei Folgen, welche für die theologische Rezeption in der Ritschlschule und auch beim frühen Barth relevant sind, insbesondere für den Begriff des Reiches Gottes.

Erstens beschreibt die Autonomie, wie oben gezeigt, das Wesen der (praktischen) Vernunft. Die Vernunft wiederum entspricht dem *Wesen des Menschen*.[30] Deshalb kann Kant den Kategorischen Imperativ folgendermassen formulieren:

> Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.[31]

Zweitens ist der endgültige Zweck des guten Willens, d. h. der Endzweck, wesentlich *allgemein*. Das hat zur Folge, dass er nicht an konkreten empirischen Handlungsphänomenen aufweisbar ist. Er kann gerade nicht als kon-

---

23 Dieses Beispiel ist frei und illustrativ gewählt, d. h. es kommt in Kants Text nicht vor.

24 Vgl. Kant IV, 393. Schönecker, Dieter/Wood, Allen W., Kant, 42–56.

25 Kant IV, 414 (Hervorhebung im Original).

26 A. a. O., 413 (Hervorhebung im Original).

27 Vgl. a. a. O., 412–429.

28 A. a. O., 414.

29 Vgl. a. a. O., 440–445. Schönecker, Dieter/Wood, Allen W., Kant, 176–183.

30 Vgl. Kant IV, 427–434.

31 A. a. O., 429 (im Original hervorgehoben).

krete Handlung, sondern nur in konkreten Handlungen als deren bleibend abstrakte Grundausrichtung aktualisiert werden. Ein ideales, dauerhaft vernünftiges Subjekt würde alle seine Handlungen am allgemeinen, sittlichen Endzweck ausrichten. Dies wäre ein vollkommen sittliches Subjekt.[32]

Drittens gilt Letzteres nicht nur für individuelle, sondern auch für *kollektive Subjekte*. Für Kant ist eine durch Gesetze regulierte Gemeinschaft von individuellen Subjekten zumindest als Ideal denkbar. Ihre Normen entsprechen dem Kategorischen Imperativ und ihre einzelnen Zwecke konvergieren alle im allgemeinen, sittlichen Endzweck. Da alle Glieder dieser Gemeinschaft den Kategorischen Imperativ qua Vernunftwesen in sich vorfinden, würden die Gesetze dieser Gemeinschaft für die einzelnen Individuen keine Einschränkung, sondern eine Bestätigung von deren Autonomie bedeuten. Dies wäre eine vollkommen sittliche Gemeinschaft, die Kant «*Reich[] der Zwecke*»[33] nennt.[34] Dieses ist nicht nur nominell, sondern auch reell Kants philosophische Reinterpretation des ursprünglich theologischen (und hier insbesondere ekklesiologisch konzipierten) Begriffs des Reiches Gottes. In seiner Schrift «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»[35] konzipiert er die sittliche Gemeinschaft unter dem Begriff des «*ethische[n] gemeine[n] Wesen[s]*»,[36] zu dessen Gliedern alle Menschen qua vernünftige Wesen bestimmt sind. Unter irdischen Bedingungen, unter denen der vollkommene Vernunftgebrauch noch nicht zum Ziel gekommen ist, existiert diese Gemeinschaft als antizipative Partikulargemeinschaft resp. als «*Kirche*»[37] innerhalb der Gesamtgesellschaft, welche, sofern sie politisch und rechtlich konstituiert ist, den «*juridischen*»[38] *Staat* bildet.[39]

Kant führt also einen bestimmten Kirchenbegriff ein. Die Einführung dieses ursprünglich theologischen Begriffs in seine Philosophie geht einher mit der Einführung eines bestimmten, *philosophischen Gottesbegriffs* «als eine[s] moralischen Weltherrscher[s]».[40] Dieser ist ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft und wird als Subjekt verstanden, das selbst das

32 Vgl. a. a. O., 427–434.
33 Kant IV, 433 (Hervorhebung im Original).
34 Vgl. a. a. O., 433–440.
35 Vgl. Religion B. Habichler, Alfred, Reich. Sala, Giovanni B.: Reich, 225–264. Dahlke, Benjamin, Jesus, 116 f.
36 Religion B, 130 (Hervorhebungen im Original).
37 A. a. O., 142 (Hervorhebung im Original).
38 A. a. O., 137 (Hervorhebung im Original).
39 Vgl. a. a. O., 127–143.
40 A. a. O., 139.

moralische Gesetz zum Endzweck hat.[41] Dies hat jedoch zur Folge, dass der *Kirchen- und der Gottesbegriff aus dem Moralbegriff abgeleitet* werden und demgegenüber sekundär sind.[42]

Dies resultiert in einer philosophischen Sozialethik, die ein *ethisches Säkularisat* der protestantischen Ekklesiologie darstellt. So steht für Kant das wahre Kirchesein – gut protestantisch – unter dem philosophisch eingeholten, eschatologischen Vorbehalt. Die Kirche als empirisch erfahrbare, ethisch verfasste resp. als durch vernünftige Beitritts- und Vollzugsentscheidung und durch eine vernünftige, positive Ordnung konstituierte und moralisch-interaktive Partikulargemeinschaft bildet die «*sichtbare*»[43] Kirche. Diese unterscheidet sich von der «*unsichtbare[n] Kirche*».[44] Diese wiederum konzipiert Kant als idealen Grenzbegriff, nämlich als ethische Bestimmung resp. als sittlichen Endzweck der gesamten Menschheitsgemeinschaft. Als solcher zeichnet er sich essenziell durch absolute Allgemeinheit aus.[45] Für dieses Ideal verwendet Kant den Begriff des «*(moralische[n]) Reich[es] Gottes*»,[46] das für die sichtbare Kirche zur Norm wird und, soweit dies unter irdischen Bedingungen möglich ist, durch Letztere repräsentiert wird.[47] Kants philosophisches Reich Gottes ist also der allgemeine und ideale Grenzbegriff einer vollkommen vernünftigen und allumfassenden Menschheitsgesellschaft, die vorläufig in der sichtbaren Kirche existiert.

Der Durchbruch resp. die Erbauung des Reiches Gottes ereignet sich einerseits in der *quantitativen Ausweitung* der Glieder bis zum Telos der Vollzahl der Menschheit und andererseits *qualitativ,* d. h. indem sich die ver-

41 Kant entwickelt seinen Gottesbegriff als Postulat der praktischen Vernunft besonders in seinen Werken «Kritik der praktischen Vernunft» und «Kritik der Urteilskraft». Gott wird als das personale Bindeglied zwischen der in der gelebten Moralität begründeten Glückswürdigkeit des Menschen und dessen tatsächlicher Glückseligkeit verstanden, deren er in der empirischen Weltwirklichkeit nicht habhaft werden kann. Der Zusammenhang zwischen der Glückswürdigkeit resp. der Moralität und der Glückseligkeit wird das «höchste Gut» genannt und ist rational notwendig. Die Moralität ihrerseits gehört zur praktischen Vernunft und somit zum Wesen des Menschen und stellt für diesen eine Notwendigkeit dar. Auf dieser Basis ist auch die Existenz Gottes notwendig. Dieser Gott kann seine Rolle als personales Bindeglied nur erfüllen, wenn seine eigene Subjektivität das moralische Gesetz zum Endzweck hat. Vgl. KpV, 222–237. KdU B, 418–429.

42 Vgl. Religion B, 138 f.146–148.

43 A. a. O., 142 (Hervorhebung im Original).

44 Ebd. (Hervorhebung im Original).

45 Vgl. a. a. O., 131–134.139–144.

46 A. a. O., 142 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

47 Vgl. a. a. O., 142.181–183.

nünftige Moralität im Handeln der Menschen immer mehr durchsetzt, womit die Menschheit immer mehr zu ihrem eigenen Wesen findet. Dies impliziert einen Lernprozess hinsichtlich des Inhalts der vernünftigen Moralität resp. eine qualitative Durchsetzung des Reiches Gottes. Wie aber ereignet sich eine solche? Das Charakteristikum der *Allgemeinheit* impliziert den rein rationalen Zugriff als einzige noetische Zugangsweise zum Inhalt der vernünftigen Moralität resp. des Reiches Gottes. Der Glaube an das Reich Gottes ist ein «reine[r] Religionsglaube»[48] resp. ein «reiner Vernunftglaube».[49] Der empirische Zugang ist wegen der notwendigen Konkretion seiner Erkenntnisgegenstände ausgeschlossen. Dennoch hat die Empirie in Kants Ethik eine Bedeutung, wenn auch nur eine auxiliare. Denn Kant führt es auf eine menschliche Schwäche zurück, dass rein rationale Argumentationen nicht zum Hervorrufen der vernünftigen Moralität in der menschlichen Subjektivität genügen, sondern durch empirische und somit historisch bedingte und kontingente Phänomene wie religiöse Schriften und Riten im Raum der sichtbaren Kirche unterstützt werden müssen. Kant nennt dies «historischer Glaube»,[50] «Kirchenglaube[]»[51] oder auch «Offenbarungsglaube[]».[52] Diese *empirischen Phänomene des Religiösen* sind als *zeichenhafte Verweise auf die moralische Subjektivität* resp. die humane Autonomie zu verstehen. Problematisch werden empirische Phänomene des Religiösen für Kant, wenn ihr semiotischer und somit negativer Charakter verkannt und ihnen ein positiver Eigenwert zugesprochen wird, welcher der subjektiven, moralischen Autonomie des Menschen mit objektiv-heteronomen Gehorsamsforderungen begegnet.[53] Daraus resultieren «bloß *statutarische, [nicht aber] rein moralische* Gesetze.»[54] Der qualitative Durchbruch des Reiches Gottes ereignet sich gemäss Kant, wenn die empirischen Religionsphänomene auf ihren negativen Charakter hin durchsichtig, wenn sie als objektive Symbolisierungen der subjektiven Moralität verstanden werden und wenn folglich die unsichtbare, allgemeine und ideale Kirche in der sichtbaren, historisch kontingenten, empirischen Kirche erkennbar wird. Das gilt auch für die *Christologie*. Die menschliche Person Jesus ist sehr wohl der Mensch, der das Christusideal, das Kant als Personifizierung des moralischen Prinzips

48 A. a. O., 145 (im Original hervorgehoben).
49 A. a. O., 148 (im Original hervorgehoben).
50 A. a. O., 149 (im Original teilweise hervorgehoben).
51 Ebd.
52 A. a. O., 154.
53 Vgl. a. a. O., 145–157.
54 A. a. O., 147 (Hervorhebungen im Original).

versteht, in einzigartiger und vollkommener Weise gelebt hat. Doch dieses moralische Prinzip, d. h. der Kategorische Imperativ resp. spezifisch im kollektiven Bereich das Reich Gottes, tritt dem Leben Jesu gegenüber, ist unabhängig von ihm erkennbar und inkarniert als Prinzip der praktischen Vernunft letztlich in jedem Menschen. *Der Mensch Jesus hat seine Bedeutung nur als Beispiel und Vorbild,* das auf seine Moralität hin durchsichtig wird.[55] Die evolutive Transparenz des Reiches Gottes schlägt bei Kant letztlich in eine evolutionärpädagogische Substitutionsfigur um, d. h. die auf die Subjektivität transparent gemachten Religionsphänomene verlieren am Schluss ihren partikularen Nutzen. Der kontingente, theologisch-dogmatische Kirchenglaube wird durch einen *allgemein-menschlichen, philosophisch-ethischen Vernunftglauben* überholt, der das Reich Gottes als allgemeinen, moralischen Endzweck der menschlichen Universalität jenseits religiös-positiver Partikularität anerkennt und der Essenz der Humanität zum Durchbruch verhelfen soll.[56]

Zusammengefasst ist das Reich Gottes bei Kant der moralische Endzweck der universalen Menschheitsgesellschaft mit dreifachem Charakter. Es ist erstens inhaltlich durch das Durchbrechen und Durchsetzen der moralischen Autonomie resp. des Kategorischen Imperativs und somit durch die Subjektivität ihrer Glieder, zweitens formal durch seine alle Empirie transzendierende und somit nur rational zugängliche Allgemeinheit und drittens durch seinen ekklesiologischen und eschatologischen Charakter als teleologisch-ideales Regulativ der sozialen Interaktivität der quantitativ und qualitativ integralen Menschheit bestimmt, selbst wenn es unter den aktuellen irdischen Bedingungen erst in der sichtbaren Kirche inchoativ antizipiert wird.

1.1.3 Albrecht Ritschl: Das Reich Gottes als Endzweck der christlichen Gemeinde

Albrecht Ritschls Konzeption des Reiches Gottes baut auf der oben beschriebenen, anhand dreier Charakteristika bestimmten Konzeption Immanuel Kants auf und entwickelt diese weiter. Erstens rezipiert Ritschl Kants *autonomietheoretische Anthropologie,* jedoch nicht deren ethisch-reduktionistischen und säkularisierenden Konsequenzen. So verortet er die Möglichkeit der vollkommenen Erkenntnis des Reiches Gottes, das auch bei ihm im allgemeinen sittlichen Endzweck besteht,[57] nur in der christlichen Gemeinde als der durch die *Offenbarung Gottes im menschgewordenen Jesus Christus kraft*

55 Vgl. a. a. O., 73–84.
56 Vgl. a. a. O., 157–183.
57 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 3.

des Heiligen Geistes konstituierten Gemeinschaft[58] und bestimmt die Offenbarung Gottes dadurch (invers zu Kant) als gegenüber der ethischen Selbsttätigkeit des Menschen primär.[59] In der Offenbarung Gottes in Jesus als dem Christus, d. h. dem Träger und Treiber des Reiches Gottes, wird der Mensch in die ethische Gemeinschaft integriert. Jesus Christus hat diese Integration gemäss Ritschl in seinem «Berufsgehorsam»[60] geleistet, d. h. Jesus Christus hat das Reich Gottes vollkommen und dauerhaft als sittlichen Endzweck seines ganzen Lebenswerks bis in den Tod als der letzten Konsequenz des Berufsgehorsams in der sich von Gott schuldhaft trennenden Menschenwelt gelebt. Dies äussert sich für Ritschl in der *Liebe zu Gott und zum Nächsten.* Die Funktion des Menschen Jesus als Christus ist nicht wie bei Kant nur jene eines Beispiels und Vorbilds für ein Prinzip, das ausserhalb des Lebens Jesu erkannt werden könnte, sondern vorrangig jene eines Urbilds, in welchem das Wesen des Reiches Gottes anders als bei Kant überhaupt erst ersichtlich und ein ethisches Leben überhaupt erst ermöglicht wird. Das heisst Jesus Christus hat das Reich Gottes als Mensch stellvertretend für alle Menschen vor Gott vollzogen und das Reich Gottes zugleich unter den Menschen verwirklicht, sodass es in der Rücksicht auf Jesus Christus allen Menschen möglich wird, das Reich Gottes und also die Liebe zu Gott und zum Nächsten selbsttätig zu leben.[61] Dieses Ereignis der Rücksicht der Menschen auf Jesus Christus, das zur *Selbsttätigkeit des Reiches Gottes* führt, nennt Ritschl das *Rechtfertigungsgeschehen aus Gnade,* in welchem sich Gott spontan antreibend und der Mensch rezeptiv angetrieben, aber dennoch aktiv verhält. Der Gemeingeist der Kirche, der in dieser Rücksicht auf Jesus Christus seine Antriebe zum Reich Gottes gewinnt, ist für Ritschl der Heilige Geist.[62] Und erst von dieser Rücksicht auf Jesus Christus im Rechtfertigungsgeschehen und somit von der Erkenntnis des Reiches Gottes als des christlich Guten im Heiligen Geist her, ist die Erkenntnis der Sünde möglich. *Sünde* ist für Ritschl eine Willensäusserung oder Absicht, welche *zum Endzweck des Reiches Gottes konträr* verläuft, d. h. sie ist die schuldhafte Trennung des Menschen von Gott. Diese wird für Ritschl durch die *Selbstsucht* angetrieben, die sich mit dem Freiheitstrieb jedes Menschen vermischt und sich folglich in jedem Menschen ausbildet, und zwar bevor sich sein Selbstbewusstsein gebildet hat.

---

58 Vgl. a. a. O., 1 f. Zum Reich Gottes bei Ritschl: Vgl. Neugebauer, Matthias, Lotze, 97–100. Kuhlmann, Helga, Ethik, 110–139. Schäfer, Rolf, Reich, 68–88.

59 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 1–4.15–19. ders., Lehre. Bd. III, 426–465.

60 Ritschl, Albrecht, Unterricht, 40 u. ö.

61 Vgl. a. a. O., 3 f.16–22.39–46. Bernhardt, Reinhold, Jesus, 326–328.331–335.

62 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 3 f.45 f.

Auch Ritschl kennt eine allgemeine Sündhaftigkeit.[63] Im Rechtfertigungsgeschehen wird der Mensch in das Werk Jesu Christi, d. h. in seine «unverletzt erhaltene Stellung zu der Liebe Gottes»,[64] hineingenommen und also in eine neue Situation vor Gott versetzt, in welcher «die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung [geschieht], durch welche die von Gott trennende Wirkung der Schuld der Sünde aufgehoben wird […]»,[65] um dann eine Änderung des Willens hin zum Endzweck des Reiches Gottes und somit die effektive Versöhnung des Menschen mit Gott vorzubereiten, an welcher der Mensch aktiv partizipiert.[66] Der Mensch wird in der Rechtfertigung durch Gott *überhaupt erst befreit zu ethischem Handeln* im Sinn des Reiches Gottes, was der Versöhnung entspricht. Ritschl konzipiert die Offenbarung in Jesus Christus und ihre Zueignung zum Menschen im Rechtfertigungsgeschehen als die Bedingung der Möglichkeit ihrer menschlichen Rezeption im Versöhnungsgeschehen.[67] Die Offenbarung Gottes wird zur Voraussetzung des sittlich autonomen Subjekts und diese Offenbarung bewirkt Gott selbst in Jesus Christus.

Mit dieser urbildchristologischen Revision der kantianischen Ethik reagiert Ritschl auf das Problem der *Vermittlung von Konkretem und Absolutem:*

> [Es] ist eine Erkenntnis allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Tätigkeit hervorzurufen und zu organisieren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntnis des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird[].[68]

Ritschl kritisiert damit die kantianische Anthropologie dahingehend, dass eine verpflichtende Vermittlung zwischen dem genuin allgemeinen Kategorischen Imperativ und dem konkreten Menschen, dessen ethische Tätigkeit sich immer im Besonderen abspiele, fehle, weil sie dort und auch in anderen Philosophien relativ und abstrakt geblieben sei.[69] Erst durch die Vermittlung desjenigen Gottes, der sich in der besonderen Person Jesu Christi resp. in dessen Berufsgehorsam in dessen Lebenswerk konkret offenbart hat, wird

63 Vgl. a. a. O., 28–33.
64 Ritschl, Albrecht, Lehre. Bd. III, 516.
65 Ritschl, Albrecht, Unterricht, 35.
66 Vgl. a. a. O., 34 f.
67 Vgl. a. a. O., 15 f.36–46. Bernhardt, Reinhold, Jesus, 322–328.
68 Ritschl, Albrecht, Unterricht, 6.
69 Vgl. a. a. O., 6 f. Matthias Neugebauer weist nach, dass Albrecht Ritschl auf metaphysisch-anthropologische Grundlagen des Philosophen Rudolf Hermann Lotze zurückgreift, anhand derer er Engführungen der kantianischen Philosophie lösen kann (vgl. Neugebauer, Matthias, Lotze, 107–109 u. ö.).

dieses Desiderat erfüllt. Gemäss Ritschl wird also erst durch die *Offenbarung in Jesus Christus* die allgemeine Sittlichkeit, die auch ausserhalb des Christentums erkennbar ist, «mit einem besonderen Beweggrunde verknüpft»[70] und in der christlichen Gemeinschaft ins Werk gesetzt. Erst dort wird die Sittlichkeit hervorgerufen. Die Offenbarungsreligion wird bei Ritschl zum Antrieb, zur notwendigen intentionalen Bedingung des autonomen, sittlichen Subjekts, denn ohne die Offenbarung sieht sich der Mensch gemäss Ritschl nicht veranlasst zu sittlichem Handeln. Diese intentionale Priorisierung der Offenbarung gegenüber der ethisch-autonomen Subjektivität hat zur Folge, dass auch das Reich Gottes in diesem *Priorisierungsverhältnis* gegenüber Kant eine Neubestimmung erfährt. Es wird nun ebenfalls von der Offenbarung präformiert. Dies wird im zweiten Charakteristikum manifest.

Zweitens wird *das Reich Gottes zum genuin allgemeinen Endzweck des Handelns Gottes und der Gemeinde.* Gottes Wille zielt stetig und gleich auf die Gründung der Gemeinde, deren Endzweck das Reich Gottes ist. Zum einen muss Gott daher bereits in seiner Ewigkeit und also in sich selbst diesen Endzweck aufrechterhalten.[71] Zum andern wird das Reich Gottes darum auch zum Endzweck des göttlichen Handelns. Darüber hinaus wird das Reich Gottes zum (eschatologischen) Regulativ der sittlich konstituierten Gemeinschaft, die nach Ritschl in der christlichen Gemeinde antizipiert wird, und zwar durch die Rezeption der kantianischen Reichgotteskonzeption als Reich der Zwecke resp. Ideal des ethischen Gemeinwesens. Das *Reich Gottes* ist gemäss Ritschl:

> […] der allgemeine Zweck[] der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde[], und ist das gemeinschaftliche Produkt derselben[], indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise untereinander verbinden[].[72]

Das Reich Gottes wird zum allgemeinen Endzweck der sittlichen Gemeinde. Das impliziert einerseits, dass dieser Endzweck der *Zweck der Sitte überhaupt* ist, die bei Kant als Moralfähigkeit das Grundkonzept des Menschseins bildet, und andererseits, dass der Zweck des Reiches Gottes entsprechend dem Kategorischen Imperativ letztlich *nur als abstrakte und formale Grundausrichtung* aller konkreten Handlungen, nicht aber selbst als konkrete, materiale und empirisch feststellbare Aktivität neben anderen Aktivitäten gedacht und

70 Ritschl, Albrecht, Unterricht, 16.
71 Vgl. a. a. O., 10. Ritschl, Albrecht, Lehre. Bd. III, 282 f.
72 Ritschl, Albrecht, Unterricht, 3.

gelebt werden kann.[73] Der so konzipierte genuin allgemeine Charakter des Reiches Gottes wirft wiederum das Problem der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, d. h. der konkreten Gemeinde, auf. Ritschl konzipiert diese Vermittlung, indem er den Begriff des Reiches Gottes – analog zu den obigen Ausführungen – an das *konkrete Offenbarungsgeschehen* bindet: Das als sittlicher Endzweck verstandene Reich Gottes verwirklicht sich zunächst in der konkreten Person Jesu Christi und wird dann von der Gemeinde weitergetragen. Es existiert im besonderen ethischen Handeln innerhalb der *Gemeinde* resp. in deren Grundausrichtung, die ihre objektive Form im *Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe* findet, d. h. die Gemeinde und ihre Glieder werden einerseits durch die Liebe Gottes zum Reich Gottes geformt und werden andererseits durch das Setzen von Liebesakten zu den aktiven, weitertragenden Subjekten des Reiches Gottes in ihrem Handeln.[74] Die Form als Doppelgebot der Liebe ändert aber nichts an der Allgemeinheit des Reiches Gottes, denn ob eine bestimmte Handlung in Liebe geschieht oder nicht, lässt sich von aussen nicht beurteilen.[75] Diese genuine Allgemeinheit gilt sowohl ontologisch als auch bezüglich der noetischen Dimension. Im erwähnten Vermittlungsverfahren über die konkrete Offenbarung und deren Fortführung in der Gemeinde wird die Allgemeinheit resp. *Abstraktheit des Reiches Gottes* bei Ritschl gegenüber der kantianischen Konzeption nicht relativiert, sondern *intensiviert,* und zwar in der Hinsicht, dass es von der konkreten empirischen Erfahrbarkeit noch mehr abstrahiert wird. Denn die sittliche Autonomie, deren Endzweck das Reich Gottes ist, ist bei Ritschl als mit dem Offenbarungsgeschehen verknüpfte Entität nur vom Standpunkt der christlichen Gemeinde her und somit nur aus der Perspektive des christlichen Glaubens noetisch zugänglich. Das Reich Gottes ist recht verstanden nicht nur nicht empirisch, sondern auch nicht der generellen (praktischen) Vernunft zugänglich wie noch bei Kant. Es wird zum Gegenstand allein des christlichen Glaubens und ist somit in der Innerlichkeit des individuellen, glaubenden Subjekts zu verorten.[76] Ritschl beschreibt das Reich Gottes also als sowohl ontisch als auch noetisch abstrakte Sache im Sinn einer dem spontanen Zugang des Menschen entzogenen, revelatorischen Entität.[77]

Drittens wurde in den vorangehenden Ausführungen bereits vorweggenommen, dass Ritschl von Kants Konzeption das genuin *ekklesiologische*

73 Vgl. a. a. O., 5 f. Ritschl, Albrecht, Lehre. Bd. III, 475.576 f.630 f.
74 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 3–5.15 f.
75 Vgl. a. a. O., 6.
76 Vgl. a. a. O., 5 f. 22–24. Dahlke, Benjamin, Jesus, 119.
77 Vgl. Neugebauer, Matthias, Lotze, 97–100.

und eschatologische Charakteristikum als teleologisch-ideales Regulativ der sozialen Interaktivität der integralen Humanität rezipiert. Der *ekklesiologische Teilaspekt* gestaltet sich wie folgt: Das Reich Gottes ist als sittlicher Endzweck immer der Endzweck einer sittlichen Aktivität eines bestimmten Subjekts, und zwar jener der christlichen Gemeinde, die aufgrund der Allgemeinheit und empirischen Unzugänglichkeit des Reiches Gottes nicht mit der sichtbaren Kirche identisch ist.[78] Dieses Subjekt hat als kollektives Subjekt einen wesentlich allgemeinen Charakter, der in der Logik Ritschls in einem konkreten Subjekt existieren muss. Ritschls Sensibilität für Allgemeinheit und Konkretheit zeigt sich darin, dass er die ethische Aktivität auch als von den besonderen, individuellen Gliedern betätigt sieht. Deren besondere Rechtfertigung führt zu individueller, ethischer Aktivität im Dienst des Endzwecks des Reiches Gottes im Interaktionsraum der Gemeinde. Wie bereits erwähnt, werden die *einzelnen Subjekte als Träger des Reiches Gottes* durch ihre sittliche Interaktivität konstituiert und tragen so aktiv zum Aufbau der christlichen Gemeinde und somit zu jenem des Reiches Gottes bei.[79] Das Individuum wird zu einem «Glied im Reiche Gottes».[80] Daraus ergibt sich bereits der *eschatologische Teilaspekt:* Die Gemeinde arbeitet am Aufbau des Reiches Gottes mit im Sinn einer *qualitativen ethischen Progression* (Ausweitung des sittlichen Endzwecks auf alle ethischen Handlungsfelder des menschlichen Subjekts) und einer *quantitativen ethischen Progression* (Ausweitung der Gemeinde auf alle Menschen) als ihrer bleibenden Aufgabe auf die Zukunft hin.[81] Beide Arten der Progression zielen auf die *endzeitliche Vervollkommnung des Reiches Gottes,* weil diese unter den gegenwärtigen Bedingungen nur vorläufig antizipiert und erst in der Zukunft realisiert werden kann. Zwar hat Ritschls Reichgottestheologie – zeittheoretisch reflektiert – ihren Schwerpunkt im Bereich des Präsentischen, da das Reich Gottes als sittlicher Endzweck nur immer in der Gegenwart des handelnden Subjekt Realität werden kann, doch zur Vollkommenheit gelangt das Reich Gottes erst in der Zukunft. So ist eine futurisch-eschatologische Dimension durchaus Teil der Konzeption.[82]

78 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 6 f.

79 Vgl. a. a. O., 3.22–24.36–38. Dahlke, Benjamin, Jesus, 117–119.

80 Vgl. Ritschl, Albrecht, Lehre. Bd. III, 630.

81 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 4.15 f.22 f.45–54. Ritschl, Albrecht, Lehre. Bd. III, 519. Bernhardt, Reinhold, Jesus, 325.333.

82 Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 67 f.

Eine besondere Stellung in Ritschls Theologie nimmt das *Gebet* ein[83] als «sinnenfällige Erscheinung»[84] und «gemeinsame Betätigung»[85] der «aus der Versöhnung mit Gott entspringenden Funktionen».[86] Die Versöhnung wiederum ist für Ritschl der «beabsichtigte Erfolg»[87] der Rechtfertigung, d. h. «[g]emäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes [sc. das Reich Gottes] angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott [sc. die Selbstsucht] verzichtet […].»[88] Das Gebet wird zum *sinnlichen Ausdruck,* ja zur *Betätigung des Reiches Gottes*. Dabei versteht Ritschl das Gebet als gemeinsame Anrufung und Bekenntnishandlung der Gemeinde und ihrer Glieder zu Gott als ihrem Vater, deren *primäre Dimension* der *Dank* – und darin eingeschlossen das *Lob* und der Preis Gottes – darstellt. Die Dimension der *Bitte* hingegen wird bei Ritschl *verdächtigt,* ein *Ausdruck der Selbstsucht* und somit des Gegenteils des Reiches Gottes zu sein.[89] Die Bitte kann nur als «besondere Abart des Dankgebetes»[90] als echte Form des Gebets gelten, d. h. wenn um etwas gebetet wird, das von Gott in *Jesus Christus* bereits garantiert und realisiert ist, wenn die Bitte also eigentlich ein Dank dafür ist, dass sie in Jesus Christus bereits erhört worden ist.[91] Die *Erhörung* wird bei Ritschl also gegenüber dem Gebet *zeitlich und sachlich priorisiert*. In Jesus Christus realisiert ist besonders die Nächstenliebe, weshalb Ritschl gerade das Gebet für den Nächsten, d. h. die gegenseitige *Fürbitte,* nicht nur schätzen, sondern gerade zur Pflicht erheben kann.[92] Das Reich Gottes, das gemäss Ritschl seine Form in der Liebe zu Gott und den Nächsten findet, wird sich also in besonderer Weise im Gebet der Gemeinde und ihrer Glieder betätigt, welches seine ursprüngliche Form im Dankgebet zu Gott und davon abgeleitet in der gegenseitigen Fürbitte hat. Das Reich Gottes, das zur gelebten Liebe zu den Mitmenschen drängt, existiert für Ritschl letztlich in der Gemeinde-

83 Vgl. a. a. O., 68.
84 Ebd.
85 Ebd.
86 Ebd.
87 A. a. O., 37.
88 Ebd.
89 Vgl. a. a. O., 68–70.
90 A. a. O., 69.
91 Vgl. a. a. O., 68–71. Betreffend die zweite Bitte des Herrengebets formuliert Ritschl: «Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist […]» (a. a. O., 70).
92 Vgl. a. a. O., 69.

praxis. Gemeindebau wird zum Reichgottesbau. Gemeindearbeit wird zur Reichgottesarbeit.

1.1.4 «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit»: Die Rezeption der ritschlianischen Theologie beim jungen Barth mit Ausblick auf die Versöhnungsethik

Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich Barth in seiner ersten wissenschaftlichen Publikation «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit» mit der Frage nach den Möglichkeiten und Problemen der «‹modernen› Theologie»[93] im Hinblick auf die Gemeinde- resp. «*Reichgottesarbeit*»,[94] wobei er unter der «modernen Theologie» grundsätzlich die *Theologie der Ritschlschule* versteht, die er besonders von Wilhelm Herrmann her kennt. Wie ebenfalls bereits erwähnt, bietet Barth, was den Begriff des Reiches Gottes angeht, in dieser Publikation keine eigene konzeptionelle Bestimmung, ja er erwähnt ihn nicht einmal eigenständig.[95] Es können aber Grundzüge von Barths damaligem Reichgottesbegriff erschlossen werden. Diese werden Barths weitere theologische Entwicklung entscheidend prägen.

Als die beiden (wesentlich praktischen) Charakteristika der «modernen Theologie» stellt Barth den «*religiösen Individualismus*»[96] und den «*historischen Relativismus*»[97] dar.[98] Der «*religiöse Individualismus*» ergibt sich nach Barth aus der *Voraussetzung* der Religion in der sittlich-autonomen Subjektivität, dem *Erwachen* der Religion durch die Offenbarung als Ermöglichung der Durchsetzung des sittlichen Gebots und dem religiösen *Leben,* in welchem sich die *neue Sittlichkeit als Endzweck* durchsetzt. Diese drei Aspekte des Religiösen sind nach Barth allesamt individuelle Aspekte.[99] Dies referiert

---

93 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 342 u. ö.

94 Vgl. a. a. O., 347 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

95 Vgl. a. a. O., 341–343.346.356 f.360. Pfleiderer, Georg, Phase, 186. Siehe II.1.1.1. Dass Barth den Reichgottesbegriff in dieser Publikation nicht spezifisch thematisiert, liegt möglicherweise daran, dass er sich besonders mit der Theologie Wilhelm Herrmanns auseinandersetzt, in welcher der Reichgottesbegriff, wie in Anm. 5 erwähnt, keine Rolle spielt.

96 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 342 (Hervorhebung im Original).

97 A. a. O., 343 (Hervorhebung im Original).

98 Vgl. a. a. O., 342–344.

99 Vgl. a. a. O., 342 f. Gemäss dem frühen Barth gilt: «Christlicher Gottesglaube ist da, wo ein Mensch die ihm einmal aufgegangene Gewißheit Gottes in seinem beschränkten oder weiten Kulturdasein durchzusetzen sucht. Das wird vor Allem geschehen in der Richtung des *sittlichen* Wollens, das durch die Religion nicht eine neue Form [,]aber neue Intensität und Kraft gewinnt.» (Barth, Karl, Beweis, 408.

auf die ritschlianische Theologie, wird doch dort die allgemeine Sittlichkeit mit dem konkreten Leben im Handeln der konkreten Person Jesu Christi resp. in der nachfolgenden Aktivität der Gemeinde vermittelt, welche auf das Gemeindeglied und also tendenziell auf das konkrete, individuelle, religiös-sittliche Subjekt zielt. Dabei ist zu beachten, dass Barth hier im Gegensatz zu einigen Exponenten der Ritschlschule einen rationalen Zugang zum Sittengebot befürwortet, aber die Durchsetzungskraft dieses Zugangs für den Menschen nicht gegeben sieht.[100] Die Sittlichkeit resp. ihr Endzweck existiert als Allgemeines im sittlichen Handeln des konkreten Individuums. Religion, die mit der Sittlichkeit verknüpft ist, insofern sie durch die kirchliche Überlieferung und gegenwärtig gelebte Formen das individuelle Erleben und von daher die Durchsetzung des Sittengebots garantiert, wird folglich eine Sache der Innerlichkeit des Individuums.[101] Dies führt zum «*historischen Relativismus*». Ist der sittliche Endzweck (welcher in Barths Aufsatz mit dem ritschlianischen Begriff des Reiches Gottes identifiziert werden kann) ein *Allgemeines,* welches die konkreten Handlungen des Individuums reguliert und darin existiert, sich aber mit diesen (da ist der frühe Barth mit Kant und Ritschl auf einer Linie) nicht identifiziert, dann sind auch die Resultate der einzelnen Aktivitäten der religiösen Individuen nicht mit dem Endzweck selbst zu identifizieren. *Diese religiösen Phänomene sind historisch kontingent* und ihre Transparenz für den sie transzendierenden, allgemeinen Endzweck stellt sich exklusiv im Medium des Glaubens des Individuums, nicht aber auf empirisch-wissenschaftlichem Weg ein. Dadurch wird der Zugriff auf die religiösen Phänomene mit den «Mittel[n] der allgemeingiltigen [sic!] Wissenschaft»[102] jedoch nicht verboten, sondern gerade frei gegeben und geboten. Die religiösen Phänomene sind als historisch-kontingente Ereignisse allen anderen Ereignissen gleichgestellt. So wird ihr religiös-sittlicher Gehalt

---

Hervorhebung im Original) Vgl. Pfleiderer, Georg, Theologie, 190–196. ders., Phase, 187.

100 Barth führt sowohl die Identifikation der Sittlichkeit mit der autonomen Subjektivität als auch die christologische Verortung des Reiches Gottes nicht im Hauptaufsatz, sondern in expliziter Form erst als Reaktion auf die Kritik von Ernst Christian Achelis in seiner Duplik ein. Vgl. Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 348 f.358–360. Im Hauptaufsatz ist nur von den Voraussetzungen der Religion in der Sittlichkeit und von der Funktion der Ersteren für die Letztere die Rede. Vgl. a. a. O., 342 f.

101 Vgl. ebd. Dabei ist Folgendes anzumerken: Der Individualismus ist zwar ein integraler Teil der ritschlianischen Theologie. Doch Ritschl selbst hat seine Theologie als Gemeindetheologie konzipiert und sich gegenüber einem reinen Individualismus abgegrenzt. Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 38.

102 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 343.

jedoch relativiert. Das heisst einerseits, dass alle religiösen Quellen als gleichwertige Gegenstände der *historischen Wissenschaft* mit derselben Methode behandelt werden (man sieht «in Jesus einen Religionsstifter wie andre [sic!] auch»[103]), und andererseits, dass der religiöse Gehalt nur in der *Vergangenheitsperspektive,* d. h. in seiner Wirkung auf vergangene Subjekte und Kontexte ersichtlich wird, nicht aber unmittelbar als ein für die Gegenwart bedeutender.[104] Der frühe Barth sieht in der «modernen Theologie» mit ihren praktischen Charakteristika des «religiösen Individualismus» und des «historischen Relativismus» deshalb eine *Herausforderung* für die Gemeindepraxis als Reichgottesarbeit:[105]

> Die Schwierigkeit einer religiösen Arbeit, der diese Schule vorangegangen ist, liegt klar zu Tage. Aus den Händen geglitten ist uns die eine wie die andre Tafel Mosis, in denen unsre Vorfahren den Inbegriff von Religion und Sittlichkeit sahen. Was bleibt übrig? Die mehr oder weniger genaue Kenntnis der christlichen Vergangenheit, über deren wissenschaftliche Relativität wir uns klar sind, und – unser eigenes religiöses Leben. Ja, wenn wir welches haben![106]

Barth schildert die Herausforderung der «modernen Theologie» für die Reichgottesarbeit als *Kommunikationsproblem*[107] im Medium temporaler Kategorien. Dabei trägt das Reich Gottes als Endzweck sittlicher Handlungen des religiösen Individuums die zeitliche Charakterisierung des *Gegenwärtigen,* da das Subjekt nur in der Gegenwart eine Handlung ausführen kann. Die Zeitmodi stellen sich darum bezogen auf das Reich Gottes als Endzweck als Modi der Gegenwart dar. So sind die überlieferten religiösen Phänomene (z. B. die «Tafel[n] Mosis»[108]) Produkte früherer religiöser Gegenwart und darum in der Vergangenheit zu verorten. Der Gemeindebau, das Ziel der Reichgottesarbeit geschieht auf die Gegenwart des Reiches Gottes in zukünftigen sittlichen Aktivitäten hin. Zeittheoretisch reformuliert, stellt sich das

---

103 A. a. O., 344.

104 Vgl. a. a. O., 343 f.

105 Diese These löste gerade unter ritschlianisch gesinnten Theologen eine rege Debatte aus, wurde diese Theologie doch gerade wegen ihrer Verortung in der christlichen Gemeinde und ihrem Interesse an der kollektiven und praktischen Sittlichkeit als Endzweck des konkreten Handelns der Gemeinde und ihrer Glieder für durchaus gemeindenah gehalten. In diese Richtung geht z. B. die Replik von Paul Drews (vgl. a. a. O., 353 f. Schäfer, Rolf, Art. Ritschl, 232–235).

106 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 344.

107 Vgl. Pfleiderer, Georg, Phase, 186.

108 Barth, Karl, Reichgottesarbeit, 344.

Problem wie folgt dar: Wie kann ein individuelles, religiöses Subjekt in der Gegenwart den sittlichen Endzweck und also das Reich Gottes anderen Subjekten auf den Aufbau der Gemeinde in der *Zukunft* hin mit historisch-relativen und also in der *Vergangenheit* lozierten Kommunikationsformen so vermitteln, dass es auch für sie zur gegenwärtigen Wirklichkeit wird? Damit greift Barth eine Grundfrage Ritschls wieder auf, denn indem er fragt, wie die Reichgottesarbeit gelingt, fragt er letztlich, wie die menschliche, kreatürliche Wirklichkeit als mit der Wirklichkeit Gottes vermittelt begriffen werden kann. Auch wenn Barth diese Frage in diesem Aufsatz nicht explizit auf den Reichgottesbegriff bezieht, wird sie für die Entwicklung dieses Begriffs in seinem weiteren theologischen Werk leitend sein.

Im Rahmen einer ritschlianischen Theologie, die das Reich Gottes wesentlich als innerlich, allgemein und eschatologisch-ekklesiologisches Regulativ beschreibt, kann diese Vermittlungsfunktion nur über das *religiös-sittliche Glied der Gemeinde* geschehen, und zwar im Stil des *religiösen Virtuosen* des 19. Jahrhunderts:

> […] er wird rücksichtslos genötigt, selber Stellung zu ihnen [i. e. die religiösen Vorstellungen und Begriffe] zu nehmen, d. h. sich selber vor die Frage zu stellen, ob und inwiefern sie Ausdruck seines Glaubens sind. […] Diese Aufgabe ist für ihn keine theoretische, sie wird ihm geradezu ins Gewissen geschoben, weil sie nur in innigstem Zusammenhang mit seiner eigenen sittlich-persönlichen Entwicklung lösbar ist.[109]

Das Subjekt erbringt seine Vermittlungsleistung, indem es betreffend die religiös-sittliche Selbsttätigkeit in seiner individuell-konkreten Existenz exemplarisch vorausgeht und also in jeder Situation neu Produkte aus seiner religiös-ethischen Innerlichkeit hervorbringt, welche im konkreten historischen Kontext *kommunikativ transparent* sein sollen *für den Endzweck der sittlichen Aktivität, d. h. das Reich Gottes*.[110] Das religiöse Subjekt hat dabei existentialistische Züge. Es gewinnt dabei die Kommunikationsmittel aus der Vergangenheit, entwickelt in der Gegenwart eine Haltung dazu und entwirft sie und somit auch sich selbst neu auf die Zukunft hin. Die Zukunft wird dabei zur Extension des gegenwärtigen Daseins, das sich wiederum in der Vergangenheit gebildet hat.

Kurzum identifiziert Barth in seiner ersten wissenschaftlichen Publikation die Reichgottesarbeit mit der Gemeindepraxis. Er rezipiert dabei implizit

109 A. a. O., 345.

110 Vgl. a. a. O., 360.

den Reichgottesbegriff Kants und Ritschls, d. h. es lässt sich erschliessen, dass Barth das Reich Gottes als allgemeinen, sittlichen Endzweck der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder versteht. Barth steht in dieser Phase fest in der Tradition der liberalen Theologie, zeigt jedoch eine hohe Sensibilität für die praktischen und letztlich auch theoretischen Probleme, die diese Theologie mit sich bringt.

1.1.5 Barths Rezeption der ritschlianischen Reichgottestheologie in der Versöhnungsethik: Ein kurzer Ausblick

Selbst wenn sich Barth bereits wenige Jahre nach dem Aufsatz «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit» und der folgenden Kontroverse von den Grundsätzen der ritschlianischen Theologie distanzieren wird und sich, wie eingangs erwähnt, gerade betreffend das Reich Gottes in GA 7 § 78 explizit von Ritschl abgrenzt, werden bestimmte Charakteristika von dessen Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik in modifizierter Form zum Tragen kommen. Es sind dies einerseits solche Charakteristika, die Barth im hier besprochenen Aufsatz erwähnt, wie die *ethische Relevanz* des Reiches Gottes für das Subjekt, die prinzipielle Allgemeinheit im Sinn einer *Entzogenheit* des Reiches Gottes und der *präsentische Aspekt* des Reiches Gottes und andererseits ritschlianische Charakteristika, die im Artikel nicht erwähnt werden, wie die *endzeitliche, universale Reichweite* des Reiches Gottes, die *Vermittlung des Reiches Gottes in der konkreten Person Jesu Christi* sowie die besondere Bedeutung des *Gebets* und seiner Einzeldimensionen für das Reich Gottes als dessen besondere Bezeugung (die temporale Vorordnung der Erhörung vor der Anrufung eingeschlossen).

1.2 «Konsequente Eschatologie»

Ein nicht zu unterschätzender Einfluss auf die Reichgotteskonzeption der Versöhnungsethik hatte nach Barths eigenen Angaben eine exegetische Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, welche die radikale Eschatologizität des Reiches Gottes wiederentdeckt hat. Gemeint ist die exegetische Bewegung der «*konsequenten Eschatologie*».[111] Diese wird im folgenden Teil anhand der

111 Vgl. GA 7, 422. Die Schreibweise in Anführungs- und Schlusszeichen soll den Ausdruck «konsequente Eschatologie» als (durchaus programmatischen) Namen für eine theologische Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu erkennen geben. Er wird damit von einem sachlichen Urteil über die Ausgestaltung des theologischen Locus der Eschatologie abgegrenzt (d.i. «die Eschatologie ist konse-

Vertreter skizziert, die Barth in der Versöhnungsethik erwähnt. Barth nennt dort deren prominenteste Exponenten Johannes Weiss (1.2.1) und Albert Schweitzer (1.2.2) in dieser Reihenfolge und gesellt ihnen zuletzt den religionskritischen Neutestamentler und Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1.2.3) bei,[112] mit dem sich Barth in seiner Frühzeit intensiv beschäftigt hat und der bei der Abfassung seines Aufsatzes «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie» sowie der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars (1.2.5) eine entscheidende Rolle spielte. Diese beiden Schriften sind die markantesten Zeugen von Barths Rezeption der «konsequenten Eschatologie» und werden darum nach einem Zwischenfazit (1.2.4) kurz skizziert. Zuletzt werden Entwicklungslinien von Barths Rezeption der «konsequenten Eschatologie» bis zur Versöhnungsethik aufgezeigt (1.2.6).

1.2.1 Johannes Weiss: Das Reich Gottes als radikal futurisch-eschatologische Botschaft Jesu

Der Neutestamentler *Johannes Weiss* (1863–1914) hat mit dem jungen Karl Barth betreffend den geistigen Werdegang gemeinsam, dass er Albrecht Ritschl in seinen jungen Jahren nahesteht, und zwar einerseits theologisch, woher sein grosses *Interesse für das Reich Gottes als Zentralbegriff der Theologie* stammt, und andererseits familiär, denn Albrecht Ritschl ist sein Schwiegervater.[113] Nach einer vertieften exegetischen Arbeit vollzieht Weiss eine Wende. Als *Neutestamentler* versucht er den Begriff des Reiches Gottes im Kontext der Verkündigung des historischen Jesus vor aller innerkanonischen, kirchlichen und systematisch-theologischen Rezeption zu begreifen. Weiss sieht im Reichgottesbegriff den *Hauptgedanken der jesuanischen Verkündigung*. Er kommt zum Schluss, Jesus habe das *Reich Gottes als radikal neue, transzendente und futurisch-eschatologische Wirklichkeit* verstanden, welche allein durch das Handeln Gottes anbreche und sich in der Gegenwart nur anhand flüchtiger Zeichen ankündige. Jesu messianisches Handeln habe dieses Reich nicht herbeigeführt, sondern nur zu dessen *Erwartung* aufgerufen.

---

quent»). Ob und wie konsequent die Eschatologie im Denken der einzelnen Vertreter dieser Bewegung tatsächlich ausgestaltet ist, müsste jeweils im Einzelnen geprüft werden. Das kann hier aber nicht geleistet werden. Analog zum Namen wird mit der Beschreibung «konsequent eschatologisch» verfahren. In Anführungs- und Schlusszeichen geschrieben, bedeutet sie: «zur Bewegung der ‹konsequenten Eschatologie› gehörig.» Ohne Anführungs- und Schlusszeichen entstünde auch hier eine Verwechslungsgefahr mit einer sachlichen Beurteilung (z. B. «Der Reichgottesbegriff ist konsequent eschatologisch gedacht»).

112 Vgl. GA 7, 422.

113 Vgl. Lannert, Berthold, Art. Weiss, 523 f.

Diese radikale Transzendenz und totale Alterität des Reiches Gottes in der jesuanischen Verkündigung lasse das Erkennen einer proleptischen Verwirklichung desselben in der Gemeinde der Jüngerinnen und Jünger nicht zu. Jesus habe das Anbrechen des Reiches als zeitlich nahebevorstehend erwartet. Aufgrund des Weiterbestehens der Welt resp. der *Parusieverzögerung* seien die jesuanische Konzeption des Reiches Gottes als eschatologischer Grenzbegriff und die Naherwartung im Lauf der Rezeptionsgeschichte von der innerkanonischen Rezeption bis zur modernen Theologie nicht durchhaltbar gewesen, sondern immer mehr enteschatologisiert und ethisch reinterpretiert worden. Diese Erkenntnisse führen Weiss nicht zu einer Repristination der Naherwartung und Zukunftshoffnung. Dies sei aufgrund der veränderten historischen Situation in der *Moderne* nicht möglich. Vielmehr erwartet Weiss die *Wiederherstellung eines Transzendenz- und Endlichkeitsbewusstseins,* welches das glaubende Subjekt in die existentielle, *ethische Verantwortung* ruft.[114]

1.2.2 Albert Schweitzer: Das Reich Gottes ruft in die existenzielle Verantwortung für das Leben

Um einiges schärfer im Urteil als Johannes Weiss ist der Theologe, Philosoph, Musiker und Arzt *Albert Schweitzer*. Weiss rezipierend, begreift auch er das *Reich Gottes als radikal transzendentes und futurisch-eschatologisches Ereignis* und vertritt, dass Jesus das Reich Gottes als *nahebevorstehend* erwartet habe. Stärker als Weiss unterstreicht Schweitzer jedoch das *Scheitern dieser Botschaft* aufgrund der *Parusieverzögerung*. Dieses Scheitern erklärt er zum Grundproblem der Christentumsgeschichte. Bereits die innerkanonische Rezeption, ja Differenzen in der überlieferten Verkündigung Jesu selbst seien als Abarbeitung am Problem des Nichteintretens des Reiches Gottes zu begreifen. Die christliche Religion habe in Auseinandersetzung mit diesem Problem zu Strategien wie der Enteschatologisierung und der Ethisierung gegriffen und dabei entsprechende Bilder von der Person Jesu und dessen Leben entworfen, was die Kritik Schweitzers an der Leben-Jesu-Forschung begründet. In der *Moderne* ist die «konsequent eschatologische» Botschaft des historischen Jesus auch für Schweitzer nicht material repristinierbar, sondern formal als *Ruf zur Existenzveränderung* zu interpretieren. Es geht um eine *Willensvereinigung mit Jesus,* mit seinem Willen zum Leben, d. h. das glaubende Subjekt solle sich angesichts seiner Endlichkeit in seiner Zeit mit

114 Vgl. Weiss, Johannes, Idee, 4–9.135–155. ders., Predigt, 1. Aufl., 1–67. ders., Predigt, 3. Aufl., 36–178. Bultmann, Rudolf, Weiss, 242–246. Lannert, Berthold, Wiederentdeckung, 63–208.

derselben Vehemenz der Willensstärke der ethischen Verantwortung für das Leben in der Welt hingeben, wie es Jesus getan habe. Gemäss Schweitzer führt die radikal eschatologische Reichgottesbotschaft Jesu in der Moderne deshalb zur existentiellen Verantwortlichkeit für das Leben mit dem Motto: *«Ehrfurcht vor dem Leben»*.[115] In diese Verantwortlichkeit ist neben dem menschlichen auch das tierische und pflanzliche Leben eingeschlossen.[116] Eine sich auf das jesuanische Reich Gottes beziehende theologische Ethik kann unter modernen Bedingungen gemäss Schweitzer nur noch als existentiale Lebensphilosophie entwickelt werden.[117]

1.2.3 Franz Overbeck: Die radikal eschatologische Reichgottesbotschaft macht die moderne Theologie unmöglich

Bereits rund zwanzig Jahre vor Johannes Weiss hat der Neutestamentler und Kirchenhistoriker *Franz Overbeck* (1837–1905), ein Freund des Philosophen Friedrich Nietzsche, den radikal eschatologischen Aspekt der biblischen Reichgottesvorstellung entdeckt. Auch er ging damit explizit auf Distanz zu Ritschl.[118] Overbeck kann im Gegensatz zu Weiss und zu Schweitzer jedoch keine sinnvolle Kontinuität des christlichen Glaubens in der Moderne konzipieren, wie jene beiden sie auf ihre Weise entweder als Transzendenz- und Endlichkeitsbewusstsein oder als Lebensphilosophie entwickeln. Overbeck kann nur eine radikale Diskontinuität, ja *Opposition zwischen dem christlichen Glauben und der Moderne* erkennen. Er wendet die Erkenntnis der radikalen Eschatologizität folglich *religionskritisch* und verkündigt das Ende des Christentums in der Moderne. Dies wird u. a. in seiner Schrift «Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie» und in der erst posthum von Carl Albrecht Bernoulli zusammengetragenen Aphorismensammlung «Christentum und Kultur» entfaltet. Leitend ist dabei die These: «[D]er Antagonismus des Glaubens und des Wissens ist ein beständiger und unversöhnlicher».[119] Overbeck setzt dabei den *Kontext der modernen Kultur* voraus und definiert

115 Schweitzer, Albert, Ehrfurcht, 70.77.79 u. ö. (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

116 Vgl. a. a. O., 70–97. Vollenweider, Samuel, Mystik, 185–212. Zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben und zur Inklusion des Tieres sowohl in die menschliche Verantwortlichkeit für das Leben als auch ins Reich Gottes bei Schweitzer vgl. Helbling, Cynthia, Tier, 63–107.

117 Vgl. Schweitzer, Albert, Geschichte, 402–450.620–630. Grässer, Erich, Art. Schweitzer, 677–679. Sommer, Andreas Urs, Art. Schweitzer, 1063 f.

118 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 81–83.92.131 f.148.151–153.159.184.190–192.194–215.236.241.270.313 f.317.329. ders., Christlichkeit, 3.

119 A. a. O., 22.

die Begriffe von Glauben und Wissen nicht exakt. Aus dem Zusammenhang der beiden genannten Schriften lässt sich erschliessen, dass Overbeck *Glaube und Religion* – die er synonym verwendet – als an Transzendentem, Absolutem und Göttlichem orientierte Denkart und *Wissen resp. Wissenschaft* im modernen Kontext als immanente, historisch-kritische und -relative, vom Glauben emanzipierte Denkart versteht, wo nicht mehr Götter, sondern nur Menschen die Subjekte bilden können.[120] So steht für ihn jede Religion in der Moderne vor dem Problem, dass sie sich in der Welt in bestimmten, geschichtlichen Formen zeitigen müsse, die als solche aber Gegenstand der historisch-kritisch arbeitenden Wissenschaften und von diesen als innerweltlich und historisch-evolutiv gewordene resp. als Produkte menschlich-geschichtlicher Prozesse erkannt würden. Das hätte die ritschlianische Schule grundsätzlich auch sagen können, wie das oben anhand von Barths erster Publikation «Moderne Theologie und Reichgottesarbeit» ersichtlich wurde.[121] Nur zieht Overbeck die Konsequenz, dass religiöse Phänomene, wenn sie auf moderne historisch-kritische Art betrachtet werden, ihren genuin religiösen Charakter verlören. Darum könne – der Kontext der modernen Kultur sei vorausgesetzt – jede wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion deren Wesen nur widerstreiten. Für die Theologie, welche eine bestimmte Religion wissenschaftlich untersuche und in den modernen Kontext hinein auslegen wolle, gelte dies ebenfalls.[122] So entstehen für Overbeck *Selbstnegationsfiguren* von Religion in der Moderne.

Overbeck spielt diese Selbstnegation, welche aus seiner Sicht für das Phänomen Religion in der Moderne prinzipiell gilt, konkret am *Christentum* durch, nämlich an zwei Formen von Theologien seiner Zeit, und zwar an der apologetischen und an der liberalen Theologie. Die *apologetische Theologie* definiere einen bestimmten Traditionsbestand aus «Mythen und Dogmen»[123] als Kernbestand des Christentums und versuche, diesen mit historischen und naturhistorischen Argumenten gegen die Anfechtungen der Moderne zu verteidigen. Die Selbstnegation ergebe sich dadurch, dass sie damit eben auf Mittel der modernen Wissenschaft zurückgreife. Somit kann gemäss Overbeck nur resultieren, dass der zu verteidigende Traditionsbestand der «Welt- und

120 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 37 f.45–47. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 65 f. Peter, Niklaus, Art. Overbeck, 565.

121 Siehe II.1.1.4.

122 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 39 f. ders., Christlichkeit, 21–26. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 66 f.

123 Overbeck, Franz, Christlichkeit, 71.

Lebensbetrachtung»[124] einer vergangenen Zeit entspringe, die sich vom modernen Lebensgefühl radikal unterscheide und diesem also nicht vermittelbar sei.[125] Die Verteidigung eines Kerns resultiere in dessen Anfechtung, sodass nur eine leere Schale übrigbleibe.[126]

Ebenfalls in der Selbstnegation endet für Overbeck die *liberale Theologie*. Diese setze nicht mit einem vordefinierten Kernbestand des Christentums ein, den es zu verteidigen gelte, sondern sie versuche einen solchen Kern mit modernen, historischen Mitteln zu rekonstruieren. Ein solcher Kern werde beispielsweise in der Religion des Menschen Jesus erkannt. Die Rekonstruktion derselben könne aber nur scheitern, weil sich das Christentum nur als Universalreligion, d. h. als Religion mit Bedeutung für die gesamte Menschheit, habe etablieren können, indem es die universale Bedeutung Jesu in seinen Zeugnissen und seiner Tradition immer in der später erfolgten Konzeption der Gottheit Jesu Christi erkannt, diese auf den historischen Menschen Jesus zurückprojiziert und den Menschen Jesus nur in diesem Kontext für bedeutend gehalten habe. Ein Christentum als Universalreligion ohne diese Rückprojektion habe es nie gegeben und könne es nicht geben, weil die Religion des partikularen Menschen Jesus allein nie begründende Kraft für deren universale Bedeutung gehabt habe. Sie bliebe die Partikularreligion des Einzelmenschen Jesu. Auch die liberale Rekonstruktion des Christentums scheitert gemäss Overbeck unter den Bedingungen der modernen Kultur.[127]

Diese Selbstnegationsfiguren treffen das *Christentum* gemäss Overbeck nicht nur allgemein qua Religion in der Moderne, sondern auch spezifisch, denn gerade es führe *im Kern* eine bestimmte Lebensbetrachtung mit, welche die *Selbstnegation* inhärent antreibe. Hier kommt das Thema des Reiches Gottes ins Spiel. Gemäss Overbeck besteht die neutestamentliche Reichgottesbotschaft darin, dass diese Welt im Vergehen begriffen sei und dieses Vergehen mit der Wiederkunft Jesu Christi bald geschehen werde. Mit einer vergehenden Welt arrangiere man sich nicht. Somit sei das Christentum seinem Wesen nach Weltverneinung und Eschatologie.[128] Overbeck erkennt somit

124 Ebd. u. ö.

125 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 39–42.45–47.97–104. ders., Christlichkeit, 42–71.

126 Vgl. a. a. O., 72 f.

127 Vgl. Overbeck, Franz, Christlichkeit, 72–80.

128 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 40–42.96–106. ders., Christlichkeit, 27.85–88. «In der christlichen Eschatologie, in seiner Zukunfts- oder Todeslehre müssen schließlich alle Auffassungen des Christentums, auch die entgegengesetzten, die höchste Weisheit suchen, die das Christentum für uns Menschen hat, mystische so gut wie rationalistische» (Overbeck, Franz, Christentum, 99).

wie Weiss und Schweitzer nach ihm den *radikal eschatologischen Gehalt der Reichgottesbotschaft* des Neuen Testaments. Wolle sich das Christentum in der modernen Welt bewähren, die sich nicht als bald vergehende verstehe, sondern sich durch ein weltgewandtes und auf dauerhaftes Bestehen angelegtes Lebensgefühl auszeichne, sei es der Akkommodation bedürftig, die es anhand theologischer Reflexionen und Auslegungen erreiche. Es negiere dadurch aber sein radikal weltverneinendes Wesen und somit sich selbst.[129]

In diesem Zusammenhang wird Overbecks Konzeption der «*Urgeschichte*»[130] verständlich. Die wissenschaftlich-historische Beschäftigung mit einem Gegenstand ist für Overbeck erst möglich, wenn er *Geschichte* sei, d. h. wenn er vollendet als Kulturgut vorliege und selbst nicht mehr selbstwirksam und selbstverständlich, sondern auslegungsbedürftig sei. Dahinter und in Opposition dazu liege die «Urgeschichte», also die Geschichte der Entstehung eines Gegenstandes. Diese zeichne sich durch eine unmittelbare Einheit und Verständlichkeit des Gegenstandes, seiner Urhebersubjekte und seiner rezipierenden Subjekte aus. Für die *neutestamentlichen Schriften* gelte z. B., dass sie von den rezipierenden Gemeinden als unmittelbar verständliche Bezugnahmen auf ihren spezifischen Glauben hätten verstanden werden können. In späteren Zeiten, insb. der Moderne, sei diese Einheit zerbrochen und der Text müsse nun aktiv in die betreffende Zeit hinein ausgelegt werden. Der Text zeige damit, dass er seine *selbstwirksame Lebendigkeit eingebüsst* habe. Die Auslegung des Textes halte diesen nicht am Leben, sondern bestätige dessen Tod.[131] Einen solchen Prozess erkennt Overbeck in der Entwicklung des Umgangs mit der *Reichgottesbotschaft*. Deren radikale Eschatologizität sei von der Kirche in späteren Zeiten nicht mehr durchgehalten, sondern in eine innerweltliche Erwartung des Kommens Jesu Christi zusammen mit einer

129 Vgl. a. a. O., 100 f. ders., Christlichkeit, 88–94. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 66. Das Spannungsverhältnis zwischen dem eschatologischen Kern des Christentums und der immanent orientierten Moderne im Denken Overbecks sei anhand dieser beiden Zitate exemplarisch dargestellt: «Christen *müssen* Kinder sein, aber sie *können* es nicht. Das ist auch ganz in Ordnung, die Forderung ist für eine andere Welt aufgestellt worden als für die, in welcher gegenwärtig Kirche und Christentum existieren» (Overbeck, Franz, Christentum, 97. Hervorhebungen im Original). «Der Widerspruch der altchristlichen Eschatologie und der Zukunftsstimmung der Gegenwart ist ein fundamentaler und vielleicht die Grundursache der Zerfallenheit der Gegenwart mit dem Christentum. Nichts liegt der Gegenwart ferner als dieser Glaube» (a. a. O., 99).

130 A. a. O., 52 u. ö. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

131 Vgl. a. a. O., 52–60. Graf, Friedrich Wilhelm, Art. Overbeck, 758 f. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 65–66. Wehrli, Rudolf, Alter, 114 f.140 f.

asketischen Lebensweise und mit einem «memento mori»[132] uminterpretiert worden. Damit seien die *weltflüchtige Spitze* und somit das Wesen der christlichen Kernbotschaft aufgeben worden.[133]

Overbeck kritisiert denn auch das christliche «memento mori» dahingehend, dass es den *Tod* als natürliches Ende allen Lebens nicht als absolute Grenze des menschlichen Aktionsradius, sondern als Übergang in ein neues Leben, welches das wahre Leben sei, dargestellt und damit das irdische Leben entwertet habe. Für Overbeck ist der Tod hingegen der *Grenzmarker,* der den Seins- und Erkenntnisbereich des Menschen unüberwindbar auf das Diesseitige beschränke. Jenseits des Todes sei kein Wissen möglich und auch keine Bedeutung für das irdische Leben zu finden. Overbecks eigenes «memento mori» ist eine Besinnung auf die radikale Diesseitigkeit des menschlichen Lebens und Wissens und auf die Einzigkeit und Einzigartigkeit des irdischen Lebens.[134] Daraus lässt sich schliessen, dass für Overbeck die *Urgeschichte und der Tod* den Bereich begrenzen, welcher der *Geschichte* zukommt und in welchem historisch-kritisches, wissenschaftliches Tätigsein für das moderne Subjekt möglich ist.[135]

Kurzum sind es für Overbeck gerade die radikale Eschatologizität und damit verbunden die Weltverneinung, die das Wesen der Reichgottesbotschaft und letztlich des Christentums ausmachen. Diese These hält er durch bis zur Konsequenz, dass das Christentum der modernen, weltgewandten, aufgeklärten, humanistischen Kultur nichts mehr zu sagen hat. Die Reichgottesbotschaft und die moderne Kultur, die Urgeschichte und die Geschichte des Christentums treten in eine strikte Opposition und Diastase ohne Vermittlungsmöglichkeit. Er gesteht der Theologie zu, dass sie in der Vergangenheit einen Nutzen hatte, erwartet aber v. a. in seinen späten Jahren für die Gegenwart nichts mehr von ihr.[136]

---

132 Overbeck, Franz, Christlichkeit, 87.

133 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 96–106. ders., Christlichkeit, 85–88.

134 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 332–339.

135 Diesen Schluss wagt Barth in seiner Rezension des overbeckschen Nachlassbandes «Christentum und Kultur» und entwickelt daraus, wie unten zu zeigen ist, ein Modell, das seine Reichgottestheologie mitprägen wird. Vgl. Barth, Karl, Anfragen, 638–642.

136 Vgl. Overbeck, Franz, Christentum, 48.327–332. Overbeck erkennt den Nutzen der Theologie nicht, wie Theologinnen und Theologen seiner Zeit dies selbst erkennen würden, im religionsexplikativen, -vermittelnden oder -verteidigenden, sondern v. a. im religionskritischen Bereich, wie «z. B. zur Sicherstellung der Grenzen der Humanität, zu unserer endgültigen und radikalen Befreiung von aller

1.2.4 Das Reich Gottes im Sinn der «konsequenten Eschatologie»: Eine kurze Zusammenschau

Den Arbeiten der «konsequenten Eschatologie» ist gemein, dass sie das *Reich Gottes als eschatologischen Grenzbegriff* konzipieren, d. h. als gegenüber allem Gegenwärtigen und Vergangenen radikal differente Zukunft, als allem menschlichen Denken und Handeln (auch demjenigen Jesu) entzogenes, allein göttliches Ereignis. Sie ziehen die Konsequenz, dass es erstens unmöglich ist, das Reich Gottes zu einer materialen oder regulativen Idee auszuarbeiten (welche z. B. wie bei Ritschl das ethische Handeln des glaubenden Subjekts als Endzweck normiert) und dass sich zweitens die biblische Botschaft des Reiches Gottes *gegen immanente, geschichtliche Identifikationen* mit – im Verständnis von Weiss und Schweitzer – partikularen, empirisch aufweisbaren Bewegungen und Entwicklungen (und sei es die christliche Gemeinde) oder – im Verständnis Overbecks – gegen Vermittlungen mit der Moderne überhaupt (und sei es die Geschichte des Christentums) sperrt.[137] Eine Reichgottesgemeinschaft und eine Reichgottesarbeit, wie sie die moderne Theologie ritschlianischer Ausprägung und auch der frühe Karl Barth vertreten haben, werden damit zu «contradictiones in objecto»,[138] wie dies der späte Barth in der Versöhnungsethik latent selbstkritisch beschreibt.

1.2.5 Der Reichgottesbegriff des frühen Barth unter dem Einfluss der «konsequenten Eschatologie»: Von der Overbeck-Rezension zur zweiten Fassung des Römerbriefkommentars

Der Einfluss der «konsequenten Eschatologie» auf die Reichgotteskonzeption des jungen Barths ist *betreffend Johannes Weiss und Albert Schweitzer nicht klar terminierbar*. Ein Werk aus der Feder Schweitzers lag Barth beim Abfassen des Römerbriefkommentars bereits ab der ersten Fassung zugrunde. Weiss wird in Barths Römerbriefkommentar nicht zitiert.[139]

Deisidämonie, von aller transzendenten Ueberweltlichkeit» (a. a. O., 331). Vgl. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 70 f.

137 Vgl. Lannert, Berthold, Art. Weiss, 524.

138 GA 7, 415.

139 Schweitzers Geschichte der paulinischen Forschung von 1911 (vgl. Schweitzer, Albert, Forschung) ist Teil der Literaturliste für die erste Fassung des Römerbriefkommentars, welche die Version der Gesamtausgabe in die Einleitung hineingenommen hat (vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1919, XVIII). Vgl. auch Barths Antwort auf die Rezension Paul Wernles, wo er sich am Rand auf Schweitzer und Weiss bezieht (der Brief ist abgedruckt in Barth, Karl, Römerbrief 1919, 638–646, vgl. hier 640.644).

Der Einfluss der «konsequenten Eschatologie» auf die Reichgotteskonzeption Barths ist wohl *hauptsächlich über Overbeck vermittelt*. Dies ist gerade in Barths Frühzeit eindeutig nachvollziehbar. Barth fand einen Zugang zu Overbeck durch die Lektüre der Nachlasssammlung «Christentum und Kultur», welche er im Jahr 1919 von seinem Bruder Heinrich Barth auf Weihnachten geschenkt bekam. Bereits im Januar 1920 ist Karl Barths Lektüre abgeschlossen.[140] Darauf schreibt Barth eine Rezension dieses Buches unter dem Titel «Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie»,[141] welche Mitte Juni 1920 in einem Band zusammen mit einer Predigt seines Freundes Eduard Thurneysens erscheint.[142] Barth geht darin nicht spezifisch auf den Begriff des Reiches Gottes ein. Aus der Synopse mit dem rezensierten Werk Overbecks sind jedoch die Konsequenzen für den Reichgottesbegriff extrapolierbar. Die Grundlinien von Barths Overbeck-Rezeption aus der Rezension von 1920 zeigen sich nicht zuletzt betreffend den Reichgottesbegriff in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars von 1922. Barths frühe Overbeck-Rezeption ist im Folgenden kurz zu skizzieren.

Wie eben erwähnt, rezensiert Barth in «*Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*» Overbecks Nachlassband «Christentum und Kultur». Er stellt die Herausforderungen von Overbecks Erkenntnissen für die moderne Theologie heraus und erarbeitet auf dieser Basis Leitlinien für das Treiben von Theologie im neuzeitlichen Kontext.

Barth affirmiert in seiner Overbeckrezension insbesondere Overbecks streng *diastatisches Oppositionsmodell,* das «den Tod und das Leben, die Welt und das Himmelreich»[143] strikt differenziere und in bestimmter Weise aufeinander beziehe. Dieses Verhältnis von Opposition und Bezug erkennt Barth im Modell von «*Urgeschichte*»,[144] «*Welt*»[145] – so nennt Barth diejenige

140 Vgl. die Einleitung in Barth, Karl, Anfragen, 622–634. Am 5. Januar 1920 schreibt Barth an Thurneysen: «Unser Melchisedek ist wahrscheinlich – Overbeck» (GA 3, 364) und am 16. Januar 1920 an seine Mutter: «Da lobe ich mir Overbeck, dessen Buch ich eben mit Gewinn zu Ende gelesen. Der hat mit seinem ‹Atheismus› das Christentum 10mal besser verstanden, als unsre pausbackigen Mode-Theologen. Ich hoffe dazu zu kommen, eine schöne Rezension zu schreiben» (zitiert bei: Barth, Karl, Anfragen, 622. Im Original kursiv gedruckt). Vgl. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 65.

141 Vgl. Barth, Karl, Anfragen, 622–661.

142 Vgl. a. a. O., 624 f.

143 A. a. O., 638.

144 Ebd. (Hervorhebung im Original).

145 A. a. O., 639 (Hervorhebung im Original).

Struktur, die Overbeck als Geschichte bezeichnet – und «*Tod[]*»[146] wieder. Die «überzeitliche[], unerforschliche[], unvergleichliche[] Urgeschichte […] aus lauter Anfängen»[147] und der Tod als «Sphäre des Unbekannten»[148] begrenzten die Welt als den für die Menschheit verständlichen, historisch-zeitlichen und relativen Bereich. Das Reich Gottes liege keinesfalls im irdischen Bereich, sondern in jenem der Urgeschichte resp. jenseits der Grenze des Todes, während der Mensch im Bereich der geschichtlichen Welt lebe und diesen aus eigener Kraft und somit auch ohne jede Theologie verstehen könne. Dies bedeute eine dreifache unerledigte Anfrage an die heutige Theologie.[149] Erstens stelle dieses Modell «die Frage, ob von einer Stellung und von Aussichten des Christentums in der Geschichte überhaupt die Rede sein [könne].»[150] Barth folgt Overbeck darin, dass der für das Christentum bedeutende Ort eigentlich die Urgeschichte und nicht die Geschichte sei. Das Christentum lebe seiner Kernbotschaft nach – die bei Overbeck die Botschaft des Reiches Gottes und der nahen Wiederkunft Christi ist – aus seiner unmittelbaren Beziehung auf die radikal eschatologischen letzten Dinge. In dem Moment, wo diese unmittelbare Beziehung zum Eschatologischen nicht mehr gegeben sei resp. die Naherwartung der Parusie ihre Aktualität verliere, habe eine «*Verfallsgeschichte*»[151] ihren Anfang.[152] Zweitens sei das overbecksche Modell auch eine Anfrage an das moderne Christentum im Allgemeinen. Barth erkennt im Denken Overbecks eine Sensibilität für die *radikale Eschatologizität* des Inhalts des christlichen Glaubens einerseits und für die *radikale Diesseitsgewandtheit* des modernen Zeitgeistes andererseits. Dieses Spannungsverhältnis laufe allen Vermittlungsversuchen des Christentums an die Moderne zuwider.[153] Drittens sei das Modell Overbecks darum eine *Anfrage an die Christlichkeit der modernen Theologie,* welche in ihrer liberalen und konservativen Form genau solche Vermittlungs- und Akkommodationsversuche unternehme und damit gerade die radikale Eschatologizität der christlichen Botschaft leugnen müsse.[154] Barth stimmt diesen Anfragen zu, zieht jedoch eine *andere Konsequenz als Overbeck*. Dieser sah für das Christentum und die Theologie keine Zukunft mehr in der modernen Welt.

146 Ebd. (Hervorhebung im Original).
147 Ebd.
148 Ebd.
149 Vgl. a. a. O., 638–642.
150 A. a. O., 642.
151 A. a. O., 646 (Hervorhebung im Original).
152 Vgl. a. a. O., 642–647.
153 Vgl. a. a. O., 647–653.
154 Vgl. a. a. O., 653–657.

Für Barth hingegen liegt das Verdienst des overbeckschen Modells gerade nicht darin, dass es jede Theologie verunmögliche – wobei Barth anerkennt, dass dies Overbecks eigene Schlussfolgerung ist[155] –, sondern gerade darin, dass es die *Voraussetzungen für das Treiben von Theologie in der Moderne* aufzeige. Auf Overbecks dreifache Anfrage an die Theologie lasse sich nämlich aus dessen Gedanken eine Antwort erschliessen. Diese Antwort umreisst Barth in seiner Rezension anhand von Overbeckzitaten, deren Relationen zueinander nicht explizit geklärt werden. An dieser Stelle wird versucht, Barths Antwort in drei Grundlinien zu rekonstruieren. Erstens müsse eine «*bessere Theologie*»[156] in der Moderne eine andere Grundlage als das geschichtliche Phänomen Religion haben. Sie müsse eine Theologie sein, die sich nicht auf die Moderne, sondern auf die christliche Botschaft selbst besinne. Sie müsse also eine Theologie sein, welche die *Wahrheit in der christlichen Kernbotschaft selbst* finde, d. h. auch zum Preis der Absage an die moderne Rationalität und der Besinnung auf eine eigene, nicht vermittelbare Binnenrationalität. Eine solche Theologie nehme keine zeitliche, sondern eine *Ewigkeitsperspektive* ein. Zweitens müsse sie eine Theologie sein, die nicht auf das menschliche Kennen Gottes ziele, sondern von der Gewissheit ausgehe, dass Gott den Menschen kenne, also *die Bewegung Gottes zum Menschen hin priorisiere*.[157] Sie wäre drittens «[e]ine Theologie, die es wagen wollte – Eschatologie zu werden»[158] und also mit der *Eschatologizität* der christlichen Botschaft – und also, mit Overbeck zusammengedacht, auch des Reiches Gottes – ernst machen würde. Denn «[a]nders als *mit Verwegenheit* ist Theologie nicht wieder zu begründen».[159] So kann Barth das Modell

155 Vgl. a. a. O., 657–661. Jüngel bemerkt in seinem Kommentar, dass Barth Overbeck diesbezüglich gegen dessen eigene Intention lese, was er als «geradezu groteskes Mißverständnis» (Jüngel, Eberhard, Anfänge, 63) bewertet, und behauptet, Barth habe «die bittere Ironie» (ebd.) in Overbecks Vorschlägen zu einer besseren Theologie «entweder nicht erkannt oder bewußt ignoriert» (ebd.). Dem ist nicht zuzustimmen, weil Barth offenlegt, dass er Overbeck gegen dessen Intention liest und zur Vorsicht bei der Umsetzung einer besseren Theologie mahnt, die sich nach den bei Overbeck erschlossenen Grundlinien richtet.

156 Barth, Karl, Anfragen, 657 (Hervorhebung im Original).

157 Vgl. a. a. O., 657–661.

158 A. a. O., 660.

159 A. a. O., 659 (Hervorhebung im Original). Barth kennzeichnet dies als Overbeckzitat. Er gibt es aber ungenau wieder. So reformuliert er es als Hauptsatz und das Wort Verwegenheit ist hervorgehoben. Bei Overbeck ist es ein Nebensatz und hat keine Hervorhebung. Zudem hat es im Original nicht dieselbe hoffnungsvolle Tendenz wie in Barths Rezension: «Es mag ja wahr sein, daß anders als mit Verwegen-

Overbecks über diesen hinaus nicht nur als Schutz der modernen Welt vor dem Christentum, sondern auch umgekehrt als Schutz des Christentums vor der modernen Welt interpretieren,[160] ja er kann Overbeck sogar zu den «heidnischen Verkündigern der *Auferstehung*»[161] zählen. Er gibt damit einen Hinweis, in welche Richtung er weiterdenken wird.

Eine frühe theologische Umsetzung dieser Erkenntnisse bildet die *zweite Fassung des Römerbriefkommentars*. Dort bilden die overbeckschen Gehalte die Hauptgedanken des Reichgottesbegriffs.[162] Barth verarbeitet in diesem Werk allerdings nicht nur seine Beschäftigung mit Overbeck, sondern nach eigenen Angaben auch exegetische Erkenntnisse aus seiner Beschäftigung mit Paulus – was dem Wesen eines Römerbriefkommentars entspricht – sowie Konzeptionen und Modelle anderer Denker, wie z. B. Søren Kierkegaard sowie die blumhardtsche Theologie.[163] Hinzu kommen Gedanken aus den Studien seines Bruders Heinrich Barth zu Platon und Kant sowie aus der durch seinen Weggefährten Thurneysen vermittelten Beschäftigung mit Fjodor Dostojewski. *Overbeck* wird von Barth aber eine herausragende Rolle bei der Überarbeitung seines Römerbriefkommentars zugesprochen.[164] Da die zweite Fassung des Römerbriefkommentars kein durchkomponiertes, systematisches Werk ist, sondern einen expressionistischen Stil aufweist,[165] in dem bestimmte Figuren und Strukturen ohne Anspruch auf scharfe Stringenz variiert, modifiziert und zuweilen schlicht repetiert werden, ist es schwierig, konkrete Konzeptionen und Modelle herauszuarbeiten, auf einen Nenner zu bringen und auf eine theologiegeschichtliche Einflussgrösse zurückzuführen. An dieser Stelle seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Spuren skiz-

---

heit eine Theologie nicht wieder zu begründen ist. Aber was hilft das demjenigen, der schon in der Geschichte der alten Kirche seinen Glauben an die Künste der Theologie verloren hat.» (Overbeck, Franz, Christentum, 48). Vgl. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 63 f.

160 Vgl. Barth, Karl, Anfragen, 648.

161 A. a. O., 641 f. (Hervorhebung im Original).

162 Im Brief vom 14. November 1920 an seine Mutter schreibt Barth, dass es notwendig sei, seinen Römerbrief zu überarbeiten und die Einsicht, auf die er durch diesen Brief gekommen sei, zuzuspitzen, um ihn mit dem in Einklang zu bringen, was er in den vorhergehenden zwei Jahren, insbesondere auch bei Overbeck, gelernt habe. Dazu gehörten die stärkere Betonung des göttlichen Neins und von Distanz und Respekt als Kehrseite der Gnade (vgl. die Einleitung in a. a. O., 633 f.).

163 Diese ist unten genauer zu besprechen. Siehe II.1.3.1.

164 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 6–9. Frey, Christofer, Theologie, 71 f. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 195–197.

165 Vgl. Frey, Christofer, Theologie, 67.

ziert, in denen Barth die «konsequent eschatologische» Konzeption des Reiches Gottes – wesentlich vermittelt durch Overbeck – in der zweiten Fassung seines Römerbriefkommentars verarbeitet hat. Bestimmte Aspekte dieser Verarbeitung werden in der Reichgotteskonzeption der Versöhnungsethik wiederaufgegriffen.

In der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars ist das oben erwähnte, von Overbeck rezipierte *Modell der Opposition von Reich Gottes und Geschichte* mit den drei Grundstrukturen Urgeschichte, Geschichte resp. Welt und Todesgrenze wiedererkennbar. So besteht die Grundsituation zunächst in der strikten Opposition von «zwei Ebenen, eine[r] bekannte[n] und eine[r] unbekannte[n].»[166] Die erste Ebene ist die zeitliche und geschichtliche Welt des Menschen, die nach Barth ursprünglich in Einheit mit Gott, ihrem Schöpfer war, jetzt aber aus dieser herausgefallen ist. Dazu gehören auch die geschichtlichen Phänomene Kirche und Religion (inkl. die historische Religion Jesu).[167] Wie Overbeck versteht Barth diese Welt als moderne Welt, die sich als Produkt von immanenten, geschichtlichen Entwicklungslinien versteht, aber darin – für Barth (nicht aber Overbeck) ohne die herzustellende Beziehung zu Gott – gerade keine Sinntotalität findet.[168] Die zweite Ebene ist hingegen die Welt Gottes, «die Welt der ursprünglichen Schöpfung und der endlichen Erlösung,»[169] wo die ursprüngliche Einheit von Gott und Mensch gegeben ist. Diese Welt ist das Reich Gottes.[170] Diese Ebene wird von Barth wie von Overbeck gerade nicht geschichtlich, sondern radikal eschatologisch und transzendent verstanden.[171] Das Reich Gottes ist nicht Geschichte, sondern «Ur-Geschichte»[172] im Sinn des overbeckschen Begriffs.[173] Dieser bezeichnet bei Overbeck ebenfalls eine unmittelbare Einheit von Subjekten. Das Reich Gottes ist aber nicht nur Urgeschichte. Es liegt gemäss Barth auch jenseits der Todeslinie. Das Reich Gottes begrenzt die Welt resp. Geschichte somit nicht nur als Urgeschichte von vorn, sondern, jenseits der Todeslinie liegend, auch von hinten.[174] So ausgearbeitet, ist das Reich Gottes nicht Zeit,

166 Barth, Karl, Römerbrief 1922, 48 f.
167 Vgl. a. a. O., 255.455.457.497.557.
168 Vgl. a. a. O., 74 f. Frey, Christofer, Theologie, 73.82. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 198.
169 Barth, Karl, Römerbrief 1922, 49.
170 Vgl. a. a. O., 52.
171 Vgl. a. a. O., 48–54.142–144.
172 A. a. O., 50.
173 Vgl. a. a. O., 50 f. Frey, Christofer, Theologie, 73 f.
174 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 142–144.180.

sondern *Ewigkeit*. Es ist innerweltlich weder angebrochen noch anschaulich.[175] Es bleibt dem menschlichen Handeln entzogen und obliegt nur dem göttlichen Gnadenhandeln.[176]

Innerhalb dieser Konstellation zieht Barth nicht dieselbe Konsequenz wie Overbeck, für den nur die Unmöglichkeit des christlichen Glaubens in der modernen, geschichtlich verstandenen Welt resultieren kann. Das hat auch damit zu tun, dass Barth und Overbeck nicht von denselben Voraussetzungen ausgehen. Overbeck entwickelt seine oben vorgestellte radikal eschatologische Konzeption unter atheistischen Grundvoraussetzungen. Mit einem handelnden, sich selbst offenbarenden Gott, der durch die christliche Botschaft bezeugt wird, rechnet Overbeck nicht. Daher kann er das Christentum als rein historisches resp. soziologisches Phänomen neben anderen betrachten, das Inhalte vertrete, die besonders mit dem modernen Zeitgeist nicht vereinbar, die überholt, ja falsifiziert seien. Deshalb sei das Christentum in der modernen Gesellschaft darum zum Vergehen verurteilt. Barth betrachtet das Christentum wie das Phänomen Religion im Allgemeinen zwar auch als historisches resp. soziologisches Phänomen neben anderen Phänomenen, rechnet aber im Gegensatz zu Overbeck mit dem von den Christinnen und Christen geglaubten *Gott,* der sich in der Welt auf eine bestimmte Art *selbst offenbart*. Barth sieht deshalb innerhalb dieses Modells Chancen für den christlichen Glauben als eine «unmögliche Möglichkeit.»[177] Dabei konzipiert er den Begriff des Reiches Gottes entlang der drei *Grundlinien,* die er in seiner oben dargestellten Overbeckrezension vorgezeichnet hat.[178]

---

175 Vgl. a. a. O., 48–54.538.665.

176 Vgl. a. a. O., 53.85 f.107.538.553.676.

177 A. a. O., 114 u. ö. In der KD III/3 wird mit dieser Wendung nicht mehr der Glaube, sondern das Nichtige apostrophiert. Vgl. KD III/3, 405–407. Damit handelte sich Barth allerdings den Vorwurf ein, dass er die Sünde und das Böse verharmlose, das theologische Recht der Klage unterminiere und die Theodizeefrage verdränge. Vgl. Frey, Christofer. Theologie, 68, Jüngel, Eberhard, Anfänge, 71 f. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 198. Wüthrich, Matthias D., Gott, 337–377. Eine Rückwendung zum ursprünglichen Gebrauch dieser Wendung findet sich jedoch in KD IV/4, wo damit die menschliche Treue zu Gott bezeichnet wird. Vgl. KD IV/4, 24.

178 Die hier folgende Darstellung der Umsetzung der obigen Grundlinie folgt der Sachlogik der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars und weicht darum in der Reihenfolge von der obigen Darstellung der Rezension ab. Zur Verbesserung des Verständnisses wird in Klammerbemerkungen jeweils auf die Reihenfolge der oben genannten Grundlinien verwiesen.

Erstens (oben war dies der dritte Punkt) macht er mit der *Eschatologizität* der christlichen Botschaft und des Reiches Gottes ernst,[179] indem er dessen Urgeschichtlichkeit durchhält und es – im Gegensatz zur ersten Fassung seines Römerbriefkommentars, der, wie unten erwähnt wird, unter dem Einfluss der Theologie Johann Tobias Becks steht[180] – nicht geschichtlich konzipiert.

Zweitens (oben war dies der erste Punkt) nimmt Barth, wie in seiner Rezension angekündigt, nicht das geschichtliche Phänomen der Religion zum Ausgangspunkt, sondern die eigene *Kernbotschaft des Christentums,* nämlich die unhistorische Erscheinung des ewigen Reiches Gottes in Jesus Christus unter Absage an die geschichtliche Rationalität der modernen Welt. Die Opposition der Ebene des Reiches Gottes und der Ebene der Geschichte bedeutet für Barth nicht deren völlige Disjunktion, sondern *das Reich Gottes kommt gerade in der Opposition nahe herbei zur Welt*. Die Ebene des Reiches Gottes schneidet die Ebene der geschichtlichen Menschenwelt «senkrecht von oben».[181] Die dabei entstehende Schnittlinie ist in der geschichtlichen Welt als Eintritt der Urgeschichte an sich nicht sichtbar. Einzig in einem bestimmten *Schnittpunkt* wird diese Linie als Schnittlinie des Reiches Gottes erkennbar – und nur im Licht des Reiches Gottes, der Ewigkeit, wird die Welt, wie sie vor Gott wirklich ist, d. h. in ihrer unhintergehbaren Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit überhaupt erkennbar. Dieser Schnittpunkt des Reiches Gottes, der wie jeder Punkt auf einer Ebene keine eigene Ausdehnung hat – auch keine geschichtliche –, ist *Jesus Christus*. Er «verkörpert […] das Reich Gottes; es ist einzig und allein in ihm gegeben.»[182] In ihm berührt die Urgeschichte resp. das Reich Gottes «wie eine Tangente [den] Kreis»[183] der Geschichte, und zwar in seiner Auferstehung, zu deren «heidnischen Verkündigern»[184] Barth Overbeck in seiner Rezension gezählt hat. In der *Auferstehung Jesu Christi* wird offenbar, dass Jesus Christus die ursprüngliche Einheit von Gott und Mensch, das Reich Gottes, der Geschichte nahe herbeibringt. Die Auferstehung bewirkt die Erkenntnis resp. den Glauben auf der Seite der Menschen.[185] Dieses Enthül-

179 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 142–144.519 f. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 71. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 196. «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun» (Barth, Karl, Römerbrief 1922, 430. Hervorhebung im Original).

180 Siehe II.1.3.4.

181 Barth, Karl, Römerbrief 1922, 51.

182 Dahlke, Benjamin, Jesus, 135.

183 Barth, Karl, Römerbrief 1922, 51.

184 Barth, Karl, Anfragen, 641.

185 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 45–54. Dahlke, Benjamin, Jesus, 134 f. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 199.

lungsgeschehen ist wiederum nicht als für alle Augen anschauliches Faktum innerhalb der Geschichte zu verstehen, sondern es geschieht nur in der Verhüllung, nämlich in der *Verhüllung des Kreuzes,* das prima facie nicht die Erneuerung des Menschenlebens, sondern dessen Ende und Begrenzung markiert. Die Offenbarung des Reiches Gottes hat also eine *dialektische Struktur*. Sie ist als Auferstehung des Gekreuzigten die Enthüllung einer Verhüllung. Das Leben Jesu Christi steht unter dem Zeichen des Kreuzes und also des Todes. Wenn nun das Reich Gottes in der Auferstehung des Gekreuzigten nahe herbeikommt, dann ist die Auferstehung der *Eintritt des Reiches Gottes von jenseits der Todeslinie*.[186] Hier wird die Konzeption der Todesgrenze des von Overbeck rezipierten Modells wichtig. Anhand dieser lässt sich der Begriff des Reiches Gottes in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars inhaltlich schärfen. Denn ist das Reich Gottes in der Auferstehung des zuvor Gekreuzigten naheherbeigekommen, bedeutet dies, dass Gott sein Reich heraufführt, indem er tötet. Das Reich Gottes ist darum zuerst das göttliche *Nein* zur Welt als Ganzer, wie sie jetzt ist. Es ist gegenüber allem in der Welt vollkommen neu. Es ist die «Krisis»,[187] die Negation der Welt inkl. ihrer eigenen Positionen und Negationen, die ganzheitliche Störung und Unterbrechung der Welt.[188] Im Reich Gottes wird die vorfindliche Welt – und hier wird eine weitere Erkenntnis der «konsequenten Eschatologie» ernst genommen – zum Vergehen bestimmt.[189] Die Auferstehung des Gekreuzigten zeigt jedoch, dass hinter diesem Nein das *Ja* Gottes steht, die Heraufführung des neuen Lebens. Eben durch die Negation der Welt findet ihre Restitution, ihre Erlösung hin zur Einheit mit Gott, das Naheherbeikommen des Reiches Gottes statt.[190] Doch was geschieht, wenn das Reich Gottes tatsächlich nahe herbeikommt? Dies ist wie die Dialektik von Verhüllung und Enthüllung und jene von Nein und Ja ebenfalls als Spannungsverhältnis ausgestaltet und betrifft den dritten Punkt.

Drittens (oben war dies der zweite Punkt) wird an dieser Stelle eine weitere Grundlinie aus der Overbeckrezension wiederaufgenommen. Das Reich Gottes besteht darin, dass *Gott den Menschen und der Mensch Gott kennt,* wobei Ersteres Letzteres ermöglicht und somit im Sinn der Rezension priorisiert wird. Diesem gegenseitigen Kennen geht jedoch ein Auseinandertreten

186 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 142–148.180.219.501. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 197–199.

187 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 27.54.691 f. u. ö.

188 Vgl. a. a. O., 128.130–132.575. Frey, Christofer, Theologie, 67–70.

189 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 669 f.

190 Vgl. a. a. O., 206.258.295.

von Gott und Mensch voraus. Gott und Mensch treten zuerst in die richtige Position resp. Opposition zueinander, um sich dann als wesentlich in dieser (Op-)Position Bestimmte zu erkennen. *Die Konvergenz geht mit einer Divergenz einher*. Denn der Grundfehler der Menschheit besteht für Barth gerade darin, dass der Mensch sich Gott und dessen Reich verfügbar machen will, dass er die Verschmelzung des Reiches Gottes mit dem Reich der Welt und somit seine eigene Erhebung zu Gott aus der Reihe aller anderen Menschen heraus von seiner Seite her anstrebt und damit gerade seine Bestimmung, d. h. die Einheit mit Gott und den anderen Menschen, verfehlt. Denn auf diese Weise setzt er sich Gott gleich und differenziert sich von allen anderen Menschen.[191] Das Eintreten des Reiches Gottes, dessen Subjekt Gott ist, besteht im umgekehrten Ereignis. Es besteht im Auseinandertreten von Gott und Mensch. Dies hat eine versöhnende Konsequenz für das Verhältnis der Menschen untereinander. Denn das Reich Gottes negiert die ganze Welt, steht daher allen Menschen gegenüber und hat *universalen Charakter*. Somit bringt es die ganze Welt, d. h. alle Menschen, in dieselbe Position zu Gott als von ihm zugleich Verneinte und Bejahte. Die Menschen treten nebeneinander auf dieselbe Ebene. Differenzen unter ihnen fallen vor Gott weg. So geschieht mit der Versöhnung des Menschen mit Gott zugleich die Versöhnung der Menschen untereinander. Das Reich Gottes bedeutet Trennung und Verbindung durch Gott zugleich.[192]

Die zweite Fassung von Barths Römerbriefkommentar ist, wie aus den obigen Ausführungen ersichtlich wurde, vom Reichgottesbegriff der «konsequenten Eschatologie» geprägt. Barth bleibt jedoch nicht bei diesem stehen. Indem er den Reichgottesbegriff mit dem Konzept der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verknüpft, kann er das Problem der Vermittlung zwischen einem radikal eschatologisch verstandenen Reich Gottes und der geschichtlich verfassten, modernen Welt, an dem sich alle Vertreterinnen und Vertreter der «konsequenten Eschatologie» abarbeiten – d. h. auch Weiss und Schweitzer, deren Denkfiguren in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars auch ohne direkte Zitate diskutiert werden[193] – zumindest vorläufig

191 Vgl. a. a. O., 158 f.

192 Vgl. a. a. O., 140 f.180.519 f.669 f.

193 Vgl. a. a. O., XXVII.49.219.667. In der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars werden vereinzelt Denkfiguren aus den Theologien von Weiss und Schweitzer diskutiert, während diese in der ersten Fassung noch im Hintergrund standen. Dies ist auch eine Folge von Barths Auseinandersetzung mit Martin Werner, einem von Schweitzer beeinflussten Neutestamentler und Systematiker, der Barth vorgeworfen hat, in der ersten Fassung des Römerbriefkommentars Paulus seine eigene

lösen. Dieses Problembewusstsein wird er bis zur Versöhnungsethik bewahren. Bis dorthin wird er sich theologisch dahingehend weiterentwickeln, dass er seine Theologie christologisch fundieren wird. Das ist in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars noch nicht der Fall.[194]

1.2.6 Barths Rezeption der Reichgottestheologie der «konsequenten Eschatologie» in der Versöhnungsethik: Ein kurzer Ausblick

In der *Versöhnungsethik* anerkennt der späte Barth die Bedeutung der «konsequenten Eschatologie» explizit und meint, sie sei noch nicht voll gewürdigt worden.[195] Ihre Bedeutung besteht für Barth darin, dass sie das *Reich Gottes* nicht nur als Grösse beschrieben habe, welche die nichtchristliche, sondern gleichermassen die christliche Welt transzendiere. Als radikal Neues sei das Reich Gottes Gott selbst, der seine göttliche Gerechtigkeit offenbare und Menschen zum Leben in menschlicher Gerechtigkeit aufrufe. Die göttliche Gerechtigkeit bleibe gegenüber allen menschlichen Gerechtigkeitswerken frei und gehe nicht in diesen auf.[196] Damit bricht Barth eine Lanze für den *objektiven, universalen, transzendenten, theozentrischen, existenzverändernden und eben radikal eschatologischen Charakter,* der den Reichgottesbegriff in der «konsequenten Eschatologie» gegenüber der subjektiv-ethischen Konzeption Ritschls auszeichnet.

Barth lässt in seiner kurzen Referenz zur «konsequenten Eschatologie» in GA 7 § 78 diejenigen Punkte unerwähnt, in denen er sich *gegen die «konse-*

Geschichtsphilosophie untergeschoben zu haben. Vgl. Werner, Martin, Ende, 146–151, insb. 150. ders., Weltanschauungsproblem.

194 Vgl. van der Kooi, Cornelis, Römerbrief, 197. Dahlke, Benjamin, Jesus, 134–136. Dahlke hat Recht, wenn er feststellt, dass sich das Reich Gottes in Barths Frühzeit über seine Entwicklung hinweg immer exklusiver in der Person Jesu Christi konzentriert, sodass dieser zur «Verkörperung des Reiches Gottes» (a. a. O., 129) wird. Allerdings bricht seines Erachtens die Entwicklung an dieser Stelle weitgehend ab, sodass er die Konzeption der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars direkt mit jener der KD und GA 7 gleichzusetzen meint. Er merkt zwar an, dass Barths Theologie nach der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars immer christologischer wird. Doch die inhaltliche Auswirkung dieses Wandels auf den Begriff des Reiches Gottes arbeitet er nicht heraus. Die inhaltliche Ausgestaltung des Reichgottesbegriffs bei Barth ändert sich, wenn die Grundlage nicht mehr ein neuplatonisches, neukantianischen und overbeckssches Modell ist, das wie in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars in einem zweiten Schritt in der Person Jesu Christi verkörpert wird, sondern wie in der KD und in GA 7 bereits von Anfang an die Christologie ist.

195 Vgl. GA 7, 422.

196 Vgl. ebd.

quenten Eschatologie» entscheidet und der Schule Ritschls nähersteht. Das sind v. a. die *entchristologisierenden* und *enttheologisierenden,* ja im Fall Overbecks sogar *atheistischen Konsequenzen* sowie die inhärente *Geschichtslosigkeit* der «konsequent eschatologischen» Konzeption. Dies sei hier an drei Punkten kurz illustriert. Erstens ist das Reich Gottes sowohl bei Weiss als auch bei Schweitzer und Overbeck nicht an die Person oder das Werk Jesu Christi gebunden. Es realisiert sich nicht proleptisch in dessen Leben, sondern bleibt ausstehend und kann nur erwartet werden. Hier geht Barth nicht mit. Für ihn realisiert sich das Reich Gottes in Jesus Christus. Barth bleibt diesbezüglich auf der Linie von Ritschls *Christozentrik*. Zweitens scheint Barth zwar fasziniert vom Gedanken einer menschlichen Gerechtigkeit, die sich von der göttlichen radikal unterscheidet, doch im Gegensatz zu Schweitzer säkularisiert sich diese nicht zu einer allgemeinen Existenz- oder Lebensphilosophie oder endet wie bei Overbeck im Absterben des christlichen Glaubens, sondern bleibt, wie unten zu zeigen ist, *wesentlich auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezogen*. Diese aktualisiert sich im Gegensatz zu den Gedanken Overbecks in jeder Zeit und bleibt auch jederzeit relevant. Auch hier steht Barth der ritschlianischen Konzeption näher als der «konsequenten Eschatologie». Drittens wird Barth das Reich Gottes in der Versöhnungsethik zwar weder mit der Geschichte des Christentums noch sonst mit einem Phänomen in der menschlichen Geschichte identifizieren, doch geschichtslos wird er es nicht konzipieren, wie dies in der «konsequenten Eschatologie» angelegt ist. In Jesus Christus, der sich in jeder Zeit vergegenwärtigt, wird das *Reich Gottes eine eigene prophetische Geschichte in der Welt* haben. Die wesentliche Inspiration zu diesem Weg kommt weder aus der ritschlianischen noch aus der «konsequent eschatologischen» Theologie, sondern von einer dritten theologischen Einflussgrösse. Barth wird in der Versöhnungsethik denn auch weder den ritschlianischen noch den «konsequent eschatologischen» Reichgottesbegriff in Reinform rezipieren, sondern er weiss beide in ein Modell einzubauen, das sie zu vermitteln vermag. Dieses Modell gilt es, im folgenden Unterkapitel zu skizzieren.

1.3 Religiöser Sozialismus

In der obigen Skizze der Forschungssituation wurde aufgezeigt, dass es eine starke Forschungstradition gibt, welche die Wurzeln von Barths Begriff des Reiches Gottes, ja seiner Theologie überhaupt wesentlich in der *Bewegung des religiösen Sozialismus* verortet.[197] Barth habe – so die These – in seiner Zeit in

197 Siehe I.1.

Safenwil das Reich Gottes mit einer bestimmten Form des Sozialismus identifiziert und diesen Begriff später nur noch geringfügig modifiziert. Diese These hat ihre prominenten Vertreter in Theologen wie Friedrich-Wilhelm Marquardt[198] und Helmut Gollwitzer,[199] aber mit Theologen wie Eberhard Jüngel ebenso prominente Kritiker, welche konstatieren, dass Barth sehr wohl eine religiös-sozialistische Phase durchlebt habe, dass eine Deduktion seiner späteren Theologie alleine aus dem Sozialismus heraus jedoch Barths eigenem Selbstverständnis widerspreche.[200] An dieser Frage wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Spaltung der Barthforschung in Links- und Rechtsbarthianer manifest. Einig sind sich beide Forschungsrichtungen jedoch darin, dass sich Barth in seiner *Safenwiler Zeit* (1911–1921) tatsächlich zumindest bis zum Erscheinen seines Römerbriefkommentars sozialismusaffin verhalten hat.

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit Barths Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik. Sie kann darum Barths Verhältnis zum Sozialismus, sei er religiöser oder säkularer Art, nicht im Detail aufarbeiten und über seine ganze Lebenszeit hinweg verfolgen, wie dies die oben genannten Arbeiten partiell oder integral geleistet haben. Sie konzentriert sich an dieser Stelle auf die Darstellung, wie Barth die in der Versöhnungsethik explizit genannten oder implizit verarbeiteten theologischen Ressourcen aus der Bewegung des religiösen Sozialismus in seiner Frühzeit rezipiert, modifiziert und operationalisiert hat. In der Versöhnungsethik explizit genannt werden einerseits die beiden prominenten Vertreter des religiösen Sozialismus in der Schweiz, Hermann Kutter und Leonhard Ragaz, deren Ansätze in GA 7 § 78 kritisiert werden, und andererseits die beiden Blumhardts, deren Ansätze dort affirmiert werden.[201] Die hier vertretene *These* lautet denn auch, dass Barth in der Zeit von 1911 bis 1919 zu Beginn seiner Beschäftigung mit dem religiösen Sozialismus der Theologie Kutters nahe und jener von Ragaz eher fern steht und seinen Begriff des Reiches Gottes in grosse inhaltliche Nähe zur Motivation und den Zielen der sozialen Bewegung bringt, sich nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs aber einer bestimmten Position Christoph Friedrich Blumhardts annähert, eines Denkers, von dem die religiös-soziale Bewegung u. a. einst ausgegangen ist, diesen in Konkordanz mit dessen Vater Johann Christoph Blumhardt liest, und diese eklektische Blumhardtposition dann – aller-

198 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Theologie, insb. 23.70–83.114–119.124–126.159–168.202–207.211–216.231–239.308–313.318–321.

199 Vgl. Gollwitzer, Helmut, Reich, 7–60.

200 Vgl. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 98–126.

201 Vgl. GA 7, 418.443–450.

dings mit einer stärkeren Akzentuierung der Theologie Johann Christoph Blumhardts – die Grundlage für die weitere Entwicklung von Barths Reichgottestheologie bildet.[202]

Barths Interesse am Religiösen Sozialismus nahm seinen Ausgang in seinen Erfahrungen spätestens im *Pfarramt* in Safenwil ab 1911 und eventuell schon in seinem Hilfspredigeramt in Genf ab 1909. Die Begegnung mit der *sozialen Not* breiter Bevölkerungsschichten des landwirtschaftlichen und industriellen Wirtschaftssektors weckte sein Interesse für diese theologische Bewegung, welche die soziale Frage ins Zentrum theologischer Reflexion rückte. Diese Bewegung war äusserst *vielfältig* und nahm konkrete Formen an, welche untereinander wiederum in Konflikt gerieten. So werden dieser Bewegung sozialliberale Denker wie Friedrich Naumann[203] oder Emil Fuchs,[204] Vermittlungstheologen wie Paul Tillich,[205] Sozialdemokraten wie die bereits genannten Hermann Kutter[206] und Leonhard Ragaz,[207] aber auch theologisch eigenständige Denker wie eben Johann Christoph Blumhardt[208] und Christoph Friedrich Blumhardt[209] zugerechnet.[210] Christian Link hat ihre theologische These auf die griffige Formel gebracht: «Der lebendige *Gott* und sein Reich für die *Erde*.»[211] Damit verhalten sie sich in Bezug auf die beiden oben beschriebenen theologischen Richtungen – der liberalen Theologie ritschlianischer Prägung und der «konsequenten Eschatologie» – sowohl als Parallele als auch als Überbietung als auch als eine Gegenbewegung. Wie in jenen Theologien ist das *Reich Gottes* auch im religiösen Sozialismus das kon-

202 Dass für Barths Theoriebildung v. a. die theologischen Reflexionen Christoph Friedrich Blumhardts, Hermann Kutters und Leonhard Ragaz' wichtig waren und er mit diesen in persönlichem Kontakt stand, davon zeugt sein Briefwechsel mit seinem Weggefährten und Gesinnungsgenossen Eduard Thurneysen. In diesem Briefwechsel werden persönliche Besuche, Artikel und Vorträge von und über Denker des religiösen Sozialismus besprochen. Vgl. GA 3, 8–11.35–37.45–48.51–53.69–71.77–79.108–111.146 f. u. ö.

203 Vgl. Naumann, Friedrich, Debatterede, 825–831. ders., Jesus, 371–388. ders., Gotteshilfe.

204 Vgl. Fuchs, Emil, Naumann, 3–20.

205 Vgl. Tillich, Paul, Christentum.

206 Vgl. Kutter, Hermann, Pfarrer. ders., Unmittelbare. ders., Müssen.

207 Vgl. Ragaz, Leonhard, Weltreich. 2 Bde. ders., Botschaft.

208 Vgl. Blumhardt, Johann Christoph, Schriften. Bd. 1–3. ders., Krankheitsgeschichte, 32–78.

209 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1–4. ders., Ansprachen. Bd. 1–3.

210 Vgl. Frey, Christofer, Theologie, 45 f. Ruddies, Hartmut, Tillich, 53–65. Breipohl, Renate, Sozialismus, 65–236.

211 Link, Christian, Barth, 71 (Hervorhebungen im Original).

zeptionelle Herzstück. Das spezifische Anliegen des religiösen Sozialismus liegt dabei darin, das Reich Gottes ähnlich wie die konsequente Eschatologie *als radikal anderes und neues Ereignis Gottes* wiederzuentdecken, dieses jedoch in Verbindung mit der liberalen Theologie als *sich in der Welt antizipierendes Geschehen* zu denken. Der religiöse Sozialismus grenzt sich jedoch von der liberalen Theologie ab, indem er das Reich Gottes nicht primär als Sache der sittlichen Subjektivität des glaubenden Individuums konzipiert, sondern – und das bildet die Schnittstelle zur marxistischen und sozialistischen Theoriebildung – in revolutionären, die Erneuerung der gesamten Gesellschaft beanspruchenden Bewegungen wie der Sozialdemokratie des beginnenden 20. Jahrhunderts anbrechen sieht. Gott wirkt nach dieser Auffassung in diesen *revolutionären Bewegungen,* die in ihrem Selbstverständnis *nicht christlich sein müssen* und es in der Form von religionskritischen, sozialistischen oder sozialdemokratischen Parteien realiter auch nicht sind. Gerade diese – so die Forderung des religiösen Sozialismus – sind jedoch theologisch-hermeneutisch anzuerkennen und zu unterstützen.[212]

Die Reihenfolge der nun folgenden Darstellung richtet sich nach der Chronologie ihrer Entstehung, nicht aber nach der Chronologie der barthschen Rezeption. Darum beginnt die Darstellung mit der Reichgottestheologie der beiden Blumhardts (1.3.1), d. h. Johann Christoph Blumhardt (1.3.1.1) und Christoph Friedrich Blumhardt (1.3.1.2), und fährt nach einem Exkurs über deren Verortung in ihrem theologischen Ursprungskontext, dem Württemberger Pietismus (1.3.1.3), mit den beiden Barth persönlich bekannten Schweizer Vertretern des religiösen Sozialismus, nämlich Hermann Kutter (1.3.2) und Leonhard Ragaz (1.3.3), fort, um dann Barths Rezeption des Reichgottesbegriffs des religiösen Sozialismus in seinen frühen Jahren resp. dessen Entwicklung von 1911 bis 1919 zu skizzieren (1.3.4) und die bleibenden Impulse im Hinblick auf die Versöhnungsethik der KD zu zeigen (1.3.5).

1.3.1 Die Theologie der beiden Blumhardts

Vater *Johann Christoph Blumhardt* (1805–1880) und Sohn *Christoph Friedrich Blumhardt* (1842–1919) waren theologische Sonderlinge in ihrer Zeit, und zwar sowohl betreffend den Inhalt als auch bezüglich der Form. So haben sie – auf Letzteres bezogen – ihre theologischen Reflexionen vorwiegend nicht wie die akademische Theologie in diskursiven, systematischen Abhandlungen niedergeschrieben, sondern durch persönliche Begegnungen, Predigten, Andachten, Briefe oder Reden tradiert. Beim Sohn Christoph Friedrich Blumhardt war die Skepsis gegenüber der akademischen Theologie und ihrer

212 Vgl. ebd., 71.

Methodik sogar Programm,[213] auch wenn es Überschneidungen mit der oben erwähnten «konsequenten Eschatologie» gibt, die eine akademische Bewegung war. Dies stellt für jede Darstellung der Theologie der beiden Blumhardts eine Herausforderung dar. An dieser Stelle können darum nur einzelne Grundzüge wiedergegeben werden, die für Barths Entwicklung seines Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik von prägender Bedeutung waren.

Im vorliegenden Kontext muss eine Tatsache beachtet werden. *Als Doyen der religiös-sozialistischen Bewegung gilt primär Christoph Friedrich Blumhardt.* Die Skizzierung des blumhardtschen Reichgottesbegriffs wäre ohne die Darstellung der Theologie des Vaters Blumhardt dennoch unvollständig, und zwar aus zwei Gründen. Erstens verortet sich Christoph Friedrich Blumhardt theologisch stets in kreativer *Kontinuität zu seinem politisch kaum engagierten Vater*.[214] So zitiert Christoph Friedrich im Nachruf auf seinen Vater ein Lied, das dieser geschrieben hatte. Dessen Titel drückt den methodischen und inhaltlichen Leitspruch der Theologie beider Blumhardts aus: «Jesus ist Sieger!»[215] Nur schon wegen dieser kreativen methodischen und inhaltlichen Kontinuität ist es angezeigt, die Grundzüge der Theologie des Vaters darzustellen und von dorther die Fortsetzung beim Sohn zu skizzieren. Zweitens entspricht dies auch der *Rezeption Barths*. Bereits im Jahr 1919 schreibt Barth in seinem Nachruf auf Christoph Friedrich Blumhardt: «Man kann von [Christoph Friedrich] Blumhardt nicht reden, ohne schon seines *Vaters* zu gedenken […].»[216] Diese Überzeugung hält Barth bis in die Versöhnungsethik hinein durch. Dort erwähnt er explizit beide Blumhardts als wichtigen theologischen «Anstoß»[217] für die Entwicklung seines eigenen Begriffs des Reiches Gottes.[218] Barth verweist an der betreffenden Stelle zudem auf die christologischen Grundlagen von KD IV/3, wo er ebenfalls die Theologie der Blumhardts rezipiert, allerdings mit einem klaren Akzent. Denn dort bildet Johann Christoph Blumhardt die Hauptreferenz.[219] Da für den Reichgottesbegriff der

213 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 2, 198–200. Jäckh, Werner, Blumhardt, 108–113. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 15 f. Macchia, Frank D., Secular, 61 f. Sauter, Gerhard, Theologie, 11–15.77–90. Rich, Arthur, Vorwort, 6. Wüthrich, Matthias D., Religion, 862 f.

214 Vgl. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 35–37. Kerlen, Eberhard, Art. Blumhardt, 720.

215 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 8 (im Original hervorgehoben). Vgl. Blumhardt, Johann Christoph (Hg.), Bibellieder, 273.

216 Barth, Karl, Vergangenheit, 538 (Hervorhebung im Original).

217 GA 7, 444.

218 Vgl. GA 7, 443 f.

219 Vgl. KD IV/3, 192–196.

Versöhnungsethik also sowohl der Vater als auch der Sohn Blumhardt relevant sind, muss die Entwicklung des Reichgottesbegriffs bei beiden Blumhardts dargestellt werden.

Am Ende der Darstellung ist kurz darauf einzugehen, dass der theologische Ursprungskontext der beiden Blumhardts der Württemberger Pietismus ist, den diese trotz aller kritischen Wendungen nie völlig verlassen haben. Wenn sich Barth betreffend seinen Reichgottesbegriff wesentlich von den Blumhardts inspirieren lässt, stellt er sich mittelbar auch auf den Boden des Württemberger Pietismus.

1.3.1.1 Johann Christoph Blumhardt: Das Reich Gottes als Sieg über die dämonische Finsternis

Johann Christoph Blumhardt dichtet das eben erwähnte «*Jesus ist Sieger*»-Lied im Sommer 1844, wenige Monate nach dem Urereignis seiner Theologie, dem Finale der «Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus»[220] und ihrer Geschwister Hansjörg, Katharina und Anna Maria.[221] Es handelt sich dabei um eine zweijährige *exorzismusähnliche Seelsorgebeziehung,* die Johann Christoph Blumhardt als *Kampfgeschichte* interpretiert. Er betreut dabei vier Geschwister aus der Familie, die seiner Ansicht nach von Dämonen geplagt werden.[222] Dabei tritt er mit den Klientinnen und dem Klienten in eine pastorale Beziehung, die ihre endgültige Form weder im kerygmatisch-autoritären Proklamieren von Heilszusprüchen (wie in der damaligen pietistischen Tradition) noch im pedantischen Abspulen ritueller Protokolle (wie im katholischen Exorzismus), sondern in einem gleichberechtigten *poimenisch-hermeneutischen Gespräch* findet.[223] In diesem begegnet Blumhardt den Geschwistern Dittus in der Grundhaltung des *Erbarmens,* das ihn zur dauerhaften Begleitung von Menschen in *Not* im Hinblick auf die positive Veränderung ihres Lebens motiviert. Dabei werden die Not und letztlich auch die notleidenden Menschen ganzheitlich – also physisch, psychisch und spirituell – in den Blick genommen.[224]

---

220 Vgl. Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte, 32–78.

221 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 7 f. Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte, 74–77. Der Bericht konzentriert sich weitgehend auf das Leiden der Gottliebin Dittus, um am Schluss eine kurze Erwähnung von Vorfällen bei Hansjörg und die Erzählung des finalen Sieges in der Krankheitsgeschichte der Katharina zu ergänzen. Anna Maria wird nicht weiter erwähnt.

222 Zur Dämonologie Johann Christoph Blumhardts vgl. Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte, 64–67.75. Ising, Dieter, Jesus, 155–174.

223 Vgl. Zündel, Friedrich, Blumhardt, 118.

224 Vgl. Scharfenberg, Joachim, Art. Blumhardt, 723.

Der Pastoralpsychologe *Joachim Scharfenberg* interpretiert Blumhardts therapeutisches Vorgehen so, dass Blumhardt den Geschwistern theologische Sprachmittel anbiete, welche als Deutungskategorien für ihr Leiden fungieren würden. Die Geschwister Dittus ihrerseits verorteten ihre Widerfahrnisse während dieses Gesprächs innerhalb des durch die Deutungskategorien eröffneten Vorstellungshorizonts. Durch die Benennung und Deutung der eigenen Probleme werde zu diesen zuerst eine Distanz gewonnen, damit sie dann in die Verfügbarkeit der Klientinnen und Klienten zurückgebracht würden mit dem Ziel, dass sie als zuvor emanzipierte Elemente des eigenen Lebens wieder in eine lebensförderliche Ordnung reintegriert werden könnten.[225] Das Gelingen dieses Gesprächs sei für Blumhardt und die Geschwister Dittus nicht verfügbar. Es bedürfe der beiderseitigen Offenheit für ein unverfügbares Ereignis von einer dritten Seite, nämlich für das *Eingreifen vonseiten Jesu Christi*.[226] Scharfenbergs Interpretation wird durch die narrative Struktur der «Krankheitsgeschichte» weitgehend unterstützt, sind doch die Entwicklung von monologischen zu dialogischen Seelsorgebegegnungen, in denen die Ereignisse anhand theologischer Sprachformen gedeutet werden,[227] und die nachträgliche Bemühung, die Krankheit der Gottliebin Dittus narrativ in eine sinnvolle, biografische Ganzheit zu integrieren,[228] klar ersichtlich.

Das endgültige Eintreten des Siegereignisses im Exorzismus der Katharina Dittus, das als Eingreifen Jesu Christi interpretiert wird, qualifiziert das poimenische Geschehen theologisch in spezifischer Weise. Der Schrei dessen, was Blumhardt als ausfahrenden Dämon deutet, – eben «Jesus ist Sieger!»[229] – bestimmt den seelsorglichen Kampf gegen die dämonische Gewalt als *Teil des kosmischen, universalen Kampfes Jesu Christi,*[230] an dessen Ende die *Äonenwende* resp. der *Sieg über die Finsternis «des satanischen Reichs»*[231] stehen wird. Der endgültige *Sieg Jesu Christi* resp. der neue Äon ist das *Reich Gottes*. Johann Christoph Blumhardt entwickelt seine Theologie in der Folge am konkreten Erfahrungsgehalt aus der Krankheitsgeschichte der Geschwister Dittus. Dieser

225 Vgl. ebd.

226 Vgl. a. a. O., 723 f.

227 Vgl. Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte, 40–42 u. ö.

228 Vgl. a. a. O., 67–74.

229 Vgl. a. a. O., 76.

230 Dieser Schritt wird vorbereitet durch ein Extensionsnarrativ, welches die individuelle Not der Gottliebin Dittus dämonologisch mit Naturkatastrophen wie dem Erdbeben in Westindien und Schicksalsschlägen wie dem Hamburger Stadtbrand von 1842 in Zusammenhang bringt. Die individuelle Not wird in die universale Not inkludiert. Vgl. a. a. O., 39–58.

231 A. a. O., 75 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

Erfahrungsgehalt bestimmt auch den konkreten Inhalt des Satzes «Jesus ist Sieger!» und somit auch den Begriff des Reiches Gottes als des zukünftig-finalen Resultates des Sieges Jesu Christi resp. – in den Worten Gerhard Sauters – als der «begriffliche[n] Konzentration des Satzes ‹Jesus ist Sieger!›»[232]

Vom Erfahrungsgehalt aus der Krankheitsgeschichte her ist das Reich Gottes bei Johann Christoph Blumhardt also das eschatologische Siegesereignis, das aus dem Kampf Jesu Christi hervorgeht. Als solches ist es kein statischer Zustand, sondern dynamisch zu verstehen. Es tritt aus dem Prozess der Überwindung der Gegenmacht, des satanischen Reiches der Dämonen hervor. Wie Letzteres ist es – hier überschneidet sich der blumhardtsche Begriff des Reiches Gottes mit demjenigen der «konsequenten Eschatologie» – die dem menschlichen Subjekt nicht innerliche (wie bei Ritschl), sondern *objektiv gegenübertretende, kosmische Macht* Gottes resp. dessen Herrschaft, deren Wirklichkeit in der Geschichte Jesu Christi angebrochen ist und sich in einzelnen *Heilungs- und Erweckungsereignissen* sukzessive vergegenwärtigt und fortsetzt. In denselben erkennt Johann Christoph Blumhardt «*fortgesetzte Ausgießungen* des Heil[igen] Geistes».[233] Diese zielen auf eine *neue, universale Geistausgiessung* über alles Fleisch bereits vor dem Eschaton. Sie sind noch nicht das vollkommene Reich Gottes, sondern bilden erst dessen Vorspiel. Da – wie oben erwähnt – die konkrete zu überwindende Not bei Johann Christoph Blumhardt ganzheitlich verstanden wird, wird auch das diese Not überwindende Reich Gottes als die Welt ganzheitlich veränderndes, *universales Siegesereignis Jesu Christi* bestimmt.[234] Die Universalität betrifft die gesamte Schöpfung und auch die gesamte Menschheit. So nähert sich Johann Christoph Blumhardt der Lehre der «*Wiederbringung aller Dinge*»,[235] während er die «*ewige Pein*»[236] *nicht vertreten* möchte. Er ist sich jedoch der exegetischen, dogmatischen und pädagogischen Problematik des Theologumenons der «Wiederbringung aller Dinge» bewusst. So anerkennt er zunächst, dass auf der einen Seite die exegetische Grundlage für die «Wiederbringung aller Dinge» schmal ist und auf der anderen Seite die «ewige Pein» durchaus durch Bibelstellen fundiert werden kann. Er anerkennt sodann die dogmatischen Probleme, welche die «Wiederbringung aller Dinge» mit sich bringt, wie z. B.

232 Sauter, Gerhard, Theologie, 24.

233 Blumhardt, Johann Christoph, Blätter, 54 (Seitenzahl des fünften Jahrgangs. Hervorhebungen im Original).

234 Vgl. Blumhardt, Johann Christoph, Schriften. Bd. 1, 27–40.59 f. ders., Blätter, 54–56. Sauter, Gerhard, Theologie, 24–61. Collins Winn, Christian T., Jesus, 83–91.

235 Blumhardt, Johann Christoph, Predigten, 113 u. ö. (Hervorhebungen im Original).

236 Ebd. u. ö. (Hervorhebungen im Original).

das Problem, dass mit allen Dingen auch der Teufel resp. das Böse wiederhergestellt würde oder dass die Liebe Gottes nicht mehr als unverdientes Geschenk an den Menschen hochgeschätzt, sondern als selbstverständliche Tatsache missverstanden werden könnte. Zuletzt rät er zu einem pädagogischen Schweigen über diese Überzeugung, damit die Glaubenden einerseits bei der Suche nach ihrem eigenen Seelenheil nicht nachlässig würden und andererseits ihre Sorge um die noch nichtglaubenden Menschen nicht aufgäben.[237] Johann Christoph Blumhardt affirmiert also die «Wiederbringung aller Dinge», allerdings eher mit *Vorsicht* als mit Vehemenz.

1.3.1.2 Christoph Friedrich Blumhardt: Das Reich Gottes als Sieg über die soziale Ungerechtigkeit

Christoph Friedrich Blumhardt folgt seinem Vater im Jahr 1880 als Pfarrer und Leiter des Zentrums von Bad Boll, welches Johann Christoph Blumhardt aufgebaut hat. Christoph Friedrich Blumhardt führt die Theologie zusammen mit dem Reichgottesbegriff seines Vaters in mehreren Phasen kreativ weiter. Was die Anzahl dieser *Schaffensphasen* Christoph Friedrich Blumhardts betrifft, so ist seit den von Robert Lejeune herausgegebenen gesammelten Werken «Christoph Blumhardt. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften» in vier Bänden die *Vierzahl* im Umlauf. Dabei werden die Schaffensperioden Blumhardts nach den Titeln der Bände Lejeunes benannt, welche dieser jeweils als inhaltliches Motto für die betreffende Zeit gesetzt hat.[238] Diese Periodisierung ist in der Forschung weitgehend akzeptiert und bietet eine gute Orientierung für eine Kurzdarstellung der theologischen Reflexionen und insbesondere des Reichgottesbegriffs Christoph Friedrich Blumhardts.[239]

Lejeune hat die *erste Schaffensphase* Christoph Friedrich Blumhardts von 1880 bis 1888 eingegrenzt und sie mit dem Titel *«Jesus ist Sieger!»*[240] über-

237 Vgl. a. a. O., 113–139.

238 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1–4, jeweils Seite 1.

239 Vgl. die Literatur, welche die Periodisierung Lejeunes übernimmt: Collins Winn, Christian T., Jesus, 112–151. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 13–94. Sauter, Gerhard, Theologie, 91–234. Wüthrich, Matthias D., Religion, 863 f. Vgl. auch Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 11.132. Hier wird die Periodisierung Lejeunes kritisiert, weil sie starre Phasen statt kontinuierlicher Akzentverschiebungen impliziere und nicht auf inhaltlichen, sondern auf rein homiletischen Kriterien beruhe. Jörg Hübner schlägt in seiner Blumhardt-Biografie eine sechsteilige Periodisierung vor, begründet diese allerdings nicht. Vgl. Hübner, Jörg, Blumhardt, 23–285.

240 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 1 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

schrieben, dem mehrfach erwähnten Grundthema der Theologie Johann Christoph Blumhardts. Christoph Friedrich Blumhardt führt in dieser Phase im Wesentlichen die *Theologie seines Vaters* weiter. Das gilt auch für den *Begriff des Reiches Gottes,* der über alle Phasen hinweg – wie Gerhard Sauter berechtigterweise erkannt hat – eine gewisse Konstanz aufweist als Inbegriff der Gottesherrschaft, welche «die Kraft der Weltverwandlung»[241] ist. Das Reich Gottes ist beim Sohn Blumhardt wie beim Vater ein *Kampf- und Siegesgeschehen Jesu Christi,* welches eine Äonenwende bedeutet, in dem die finsteren Weltmächten besiegt werden. Es ist ein objektives, kosmisches, die gesamte Schöpfung einschliessendes Ereignis, das sich in dieser transformativ manifestiert. Dies geschieht nach Christoph Friedrich Blumhardt, indem Menschen in Anspruch genommen und dem göttlichen Willen gleichgestaltet werden.[242] Eine leichte *Akzentverschiebung* zum Vater Blumhardt besteht darin, dass der Mensch nicht immer schon erkennbar und intentional Teil der grossen Kampfgeschichte Jesu Christi ist, sondern *zuallererst dafür in Anspruch genommen* werden muss. Erst im Ereignis des Reiches Gottes selbst wird die Bereitschaft zur Teilnahme am Kampfgeschehen erstellt[243] resp. wie Sauter schreibt:

> Die Gottesherrschaft ist also die Kraft der Integration, der Einfügung des Einzelnen in das kosmische Heilsgeschehen.[244]

Die Basis dafür bietet eine *Inkarnationschristologie,* nach welcher das Reich Gottes in der Person Jesu Christi auf Erden Geschichte geworden ist und weiterhin Geschichte werden soll, und zwar eine fortlaufende teleologisch ausgestaltete Kampfgeschichte, in der das Reich Gottes siegreich in die ganze Welt kommt. Der Mensch wird Teil dieser Geschichte des inkarnierten Jesus Christus, indem er in sie hineingestaltet wird, damit er selbst auf der Linie des Reiches Gottes aktiv werden kann, und zwar so, dass er sich für das kommende Reich Gottes öffnet.[245] Pointierter als sein Vater betont Christoph Friedrich Blumhardt dabei, dass dieses Geschehen mitten in der *notleidenden*

241 Sauter, Gerhard, Theologie, 92.

242 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 24.31.118.134–138.166.185.200f. 210.234. Collins Winn, Christian T., Jesus, 113–116. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 19–23. Sauter, Gerhard, Theologie, 91–111.

243 Vgl. a. a. O., 93.

244 Ebd., 93 (im Original kursiv gedruckt).

245 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 24.48 f.56–58.166.353. Collins Winn, Christian T., Jesus, 117–128. Sauter, Gerhard, Theologie, 93–95.

Welt geschieht, damit Christus darin dargestellt wird.[246] Die Betonung der *Objektivität* und *Universalität* des Reiches Gottes und dessen anthropologischer Rückkoppelung wird für die folgenden Phasen prägend sein.

Die *zweite Schaffensphase* hat Lejeune von 1888 bis 1896 datiert und mit dem Titel «*Sterbet, so wird Jesus leben!*»[247] überschrieben. In dieser Phase wehrt sich Christoph Friedrich Blumhardt mit einer vertieften Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch gegen ein doppeltes Missverständnis der Theologie seines Vaters resp. dessen dämonologischer Poimenik. Einerseits lässt dessen dämonologische Poimenik das Missverständnis zu, dass das Eingreifen Gottes nicht – wie Johann Christoph Blumhardt dies gemeint hat – die Heilung überhaupt erst ermöglicht und bewirkt, sondern lediglich der Unterstützung der menschlichen Kampfkraft gegen die dämonischen Mächte dienen würde. Das Reich Gottes würde so lediglich zur Verlängerung des Reiches des Menschen. Es würde zur Unterstützung der Deutungs- und Reintegrationsfähigkeit des Menschen und also seiner Selbstheilungskräfte. Andererseits lässt die dämonologische Poimenik auch das Missverständnis zu, dass das «satanische Reich»[248] den Menschen wider Willen überfallen, dass der Mensch in seine Sündhaftigkeit gar nicht einwilligen würde und dass man ihm dieselbe deshalb nicht wirklich zurechnen könnte.[249] Christoph Friedrich Blumhardt reagiert mit *entmythologisierenden Modifikationen* auf diese Missverständnisse. Einerseits betont er die völlige Ohnmacht des Menschen und *Gottes alleinige Subjektivität* in seinem Reichshandeln.[250] Andererseits entwickelt er die dämonologische Poimenik seines Vaters in die Richtung eines *Voluntarismus* weiter, worin festgehalten wird, dass der Mensch in sein Verhängnis selbst einwilligt und aktiv zu diesem beiträgt. Das Verhängnis des Menschen besteht darin, dass er seinen eigenen Willen in erster Linie auf sich selbst und nicht auf Gott und seinen Nächsten richtet. Dies identifiziert er mit dem biblischen Konzept des «Fleisches».[251] Das «*Fleisch*» und nicht mehr das Reich der Dämonen oder Satans wird nun zum Gegenreich des Reiches Gottes.[252]

---

246 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 106.180. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 23–28.

247 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 2, 1 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

248 Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte, 75.

249 Vgl. Sauter, Gerhard, Theologie, 111–113.

250 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 2, 34.149.281.486.

251 Vgl. a. a. O., 79.84.

252 Vgl. Collins Winn, Christian T., Jesus, 134–136. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 34 f. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 35.40–42. Sauter, Gerhard, Theologie, 112 f.

In der zweiten Schaffensphase erfährt der blumhardtsche Reichgottesbegriff eine voluntaristische Neubestimmung und eine *kritische Erweiterung*. Neben die das menschliche Wollen und Handeln in die Siegesgeschichte Jesu Christi und des Reiches Gottes inkludierende Dimension («so wird Jesus leben!») tritt nun eine mit der vorherigen dialektisch vermittelte, das menschliche Wollen und Handeln verurteilende und qualitativ exkludierende Dimension («sterbet»). In der Gleichgestaltung mit dem kämpfenden und siegenden Jesus Christus wird das menschliche Auf-sich-selbst-bezogen-sein-wollen überwunden. *Das Reich Gottes wird zum eschatologischen Ziel des neuen Wollens, des Gott-und-den-Mitmenschen-wollens.*

Die *dritte Schaffensphase* Christoph Friedrich Blumhardts in der Zeit von 1896 bis 1906 hat Lejeune mit *«Ihr Menschen seid Gottes!»*[253] überschrieben. Es ist diejenige Phase, in der Christoph Friedrich Blumhardt zur Galionsfigur des *religiösen Sozialismus* aufsteigt. Durch das Erbe seines Vaters und seine bisherigen Entwicklungen war dieser Weg vorgezeichnet. Der blumhardtsche Begriff des Reiches Gottes als eines in Jesus Christus offenbarten, objektiven, universalen und agonalen Äonenwendeereignisses, welches die ganze Menschheit, ja die gesamte Schöpfung in den Kampf und Sieg Jesu Christi integriert, positiv verändert, sie vom Negativen befreit und sich in der Heilung menschlicher Nöte bemerkbar macht, musste früher oder später auf die *soziale Frage* treffen und dieser eine Antwort bieten. Dies tritt spätestens im Jahr 1899 ein.[254]

Im Jahr 1899 tritt im Königreich Württemberg die «Zuchthausvorlage» in Kraft. Diese schafft das Streikrecht aller Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer faktisch ab, da bereits auf die Androhung der Arbeitsniederlegung eine Freiheitsstrafe droht. Darüber empört, beteiligt sich Christoph Friedrich Blumhardt an Versammlungen der *Sozialdemokratischen Partei,* um seine Solidarität mit der Arbeiterklasse zu zeigen. Wenig später tritt er der Partei bei und lässt sich für eine Amtszeit von sechs Jahren in den württembergi-

253 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 1 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

254 Dieter Ising erkennt in den Briefen Johann Christoph Blumhardts, dass bereits dieser die Nöte der Menschen in der frühen Industrialisierung wahrgenommen und das diakonische Engagement der Erweckungsbewegung seiner Zeit mitgetragen habe. Auch sei er politisch interessiert gewesen, nämlich an den Diskussionen um die Entstehung des deutschen Nationalstaates und um die Revolution von 1848/49. In diesem Kontext habe er ein ablehnendes Verhältnis zur damaligen Zentralstellung des Nationalen und zu gesellschaftlichen Revolutionen entwickelt (vgl. Ising, Dieter, Blumhardt, 344 f.). Betreffend soziale Revolutionen ging der Sohn Blumhardt andere Wege.

schen Landtag wählen. Das kommt zu dieser Zeit einem Skandal gleich. Als frommer Pfarrer gemeinsame Sache mit den subversiven, religionskritischen, ja atheistischen Sozialdemokraten zu machen, erscheint weiten Teilen des damaligen Kirchenvolks und auch der Kirchenleitung unangemessen. So muss Blumhardt auf seinen Titel als württembergischer Pfarrer verzichten.[255] Für seine Überzeugungen ist er bereit, diesen Preis zu zahlen.

Christoph Friedrich Blumhardts soziales und politisches Engagement ist untrennbar mit dem Begriff des Reiches Gottes verbunden. Er deutet die *sozialrevolutionären Bewegungen* seiner Zeit als *Zeichen des Anbrechens des Reiches Gottes in der Welt*. Gemäss Blumhardt nimmt es den Menschen so in Anspruch, dass dieser ein Drängen, ja ein *Müssen zur eigenen, willentlichen Teilnahme* an der ganzheitlichen Transformationsentwicklung resp. der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi spürt. Den konkreten Inhalt des Ereignens des Reiches Gottes bestimmt Blumhardt von der Bergpredigt Jesu her, welche gerade den Armen, Hungernden und Dürstenden das Reich Gottes verheisst. Dies führt ihn eben zur Deutung der sozialtransformativen Bewegungen als Manifestationen des Reiches Gottes.[256] Blumhardt sieht in diesen Ereignissen einzelne Schritte auf dem Weg zum eschatologischen Sieg über das Reich des «*Mammon[s]*»,[257] das nun das Gegenreich zum Reich Gottes bildet und das er mit dem *Kapitalismus* seiner Zeit identifiziert.[258] Das Müssen, das die einzelnen Glieder der sozialistischen Bewegungen erfahren und Blumhardt als Anbrechen des Reiches Gottes deutet, manifestiert sich dabei nicht in einer besonderen Frömmigkeit, geschweige denn in einer spezifischen Kirchlichkeit, sondern unter den gegebenen Umständen gerade in ihrer *religionskritischen* Haltung, nämlich als «ein Feuerzeichen am Himmel, welches Gericht ankündigt»,[259] und zwar ein Gericht über die damalige Kirche. Blumhardt wirft ihr eine ihrer eigenen Botschaft unwürdige Untätigkeit in der sozialen Frage vor. Sie komme ihrem Auftrag, sich den Schwachen in der Gesellschaft anzunehmen, nicht nach und verfehle das Evangelium Jesu Christi durch eine doketische Vergeistigung oder durch die Ehe von Thron und Altar. So sei nun

255 Vgl. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 35–37. Kerlen, Eberhard, Art. Blumhardt, 719 f. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 63–80. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 59–64. Sauter, Gerhard, Theologie, 136 f.

256 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 69–78.347–356.443–452.

257 A. a. O., 445 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

258 Vgl. a. a. O., 445 f.449–452. Blumhardt, Christoph, Ansprachen, Bd. 2, 264. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 39. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 100 f. Collins Winn, Christian T., Jesus, 143.

259 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 451.

der Sozialismus zur Reichgottesbewegung auf Erden geworden und politisch zu favorisieren.[260]

Christoph Friedrich Blumhardt kann ausserchristliche, sozialistische Bewegungen als Manifestationen des Reiches Gottes apostrophieren, weil er das Reich Gottes und letztlich das Heil total und universal denkt. Bereits bei seinem Vater Johann Christoph Blumhardt sind, wie oben erwähnt, eine vorsichtige Sympathie mit der «Wiederbringung aller Dinge» und eine Antipathie gegen die «ewige Pein» erkennbar. Diesen Zugang teilt Christoph Friedrich Blumhardt bereits in seinen früheren Schaffensphasen. Die Vorsicht des Vaters schlägt jedoch beim Sohn in eine kühne Vehemenz um,[261] die in der dritten Phase sogar in ein *offenes Bekenntnis zur Apokatastasis* mündet. Über die bei Johann Christoph Blumhardt erhobenen, theologischen und exegetischen Einwände gegen diese These sieht Christoph Friedrich Blumhardt hinweg. Die Apokatastasis kann für Blumhardt die einzige Konsequenz aus der Allmacht und der universalen, totalen und unverbrüchlichen Liebe Gottes zu den Menschen sein.[262] So ist es für ihn möglich alle Menschen als von Gott

260 Vgl. a. a. O., 289.445–452.

261 Für die erste Schaffensphase kann die Predigt vom 01.01.1883 über Lk 2,21 als exemplarisch für Blumhardts damals vorsichtige Sympathie mit der Apokatastasis gelten (vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 50–63). Blumhardt predigt: «Es ist das Gewisseste, was in der Bibel steht, daß Gott das Ganze der Menschheit, ja der Kreatur selig machen will.» (Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 1, 54), relativiert dann aber vorsichtig: «Ich will damit nicht sagen, daß der liebe Gott am Ende der Zeiten gar keinen Schnitt machen dürfe und könne – das ist seine Sache, was im letzten Gericht dann entschieden werden muß und wie es dann mit denen etwa geht, die bis dorthin eben nicht selig geworden sind […]» (a. a. O., 55), um dann doch zu schliessen: «Der Name Jesus wird nicht darin seine Glorie haben, daß er die Menschheit hat ins Verderben sinken lassen, und daß Milliarden in der Hölle absterben, sondern darin, daß er umgeben ist von einem Kranz unzählbarer Scharen, die er alle, alle durch seine Macht herausgehauen hat aus den Gewalten des Todes und der Sünde […]» (a. a. O., 63). Für die Antipathie gegen die «ewige Pein» ist die Predigt vom 21.10.1883 über Sach 9,16 (vgl. a. a. O., 91–95) exemplarisch: «Auch die Idee von einer ewigen Verdammnis ist nicht biblisch – das sind lauter Kirchenbegriffe. In selbiger Zeit wird Alles gut; die Schlechten werden gut – es ist eine kolossale Bekehrungszeit» (a. a. O., 92). Hier wird die Vorsicht bereits zurückgenommen.

262 Bereits in der ersten Predigt, die Lejeune in der dritten Phase aufführt, der Ansprache über Röm 13,12 vom Weihnachtsabend des Jahres 1896 (vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 9–13), tritt Blumhardts Sympathie mit der Apokatastasis offen zutage: «Ich sage es kühn vor aller Welt, vor den Himmeln und vor der Unterwelt: Es ist Alles geliebt, weil Jesus geboren ist; Alle miteinander sollen sich geliebt

Geliebte anzusprechen und daher alle Menschen als ins Reich Gottes Versetzte und zum Reich Gottes Fähige zu betrachten, ob sie bereits glauben oder nicht. Dazu gehören auch sozialistische Arbeiterbewegungen.[263]

Blumhardt wahrt trotz allem auch eine gewisse *Distanz zum Sozialismus*. Sein politisches Engagement bleibt – obschon durch die Lektüre sozialistischer Literatur informiert – im Grundsatz *theologisch motiviert,* wie die For-

---

fühlen, und kein einziger Mensch soll sich verworfen fühlen – Alles ist geliebt, weil Jesus geboren ist» (a. a. O., 10). Am deutlichsten wird Christoph Friedrich Blumhardt in seiner Morgenandacht vom 15.03.1899 über 1Petr 2,21 (vgl. a. a. O., 245–249): «Lasse ich irgendwo der Sünde ein selbständiges Recht, daß ich denke: dort hat Gott kein Abräumungsrecht, dann bleibt es auch mir für meine Person immer zweifelhaft. Das kann einem kein Papst und kein Luther einreden, ich soll mich ins Gewisse versetzen, ganz gewiß sein, während man Millionen und Milliarden andere verdammt, und zwar ewig verdammt. Mit diesem ewig Sünde gelten lassen und Tod gelten lassen [sic!] statuiere ich eine Gegenmacht gegen Gott, und wer garantiert mir, ob ich nicht da hinein gerate? Darum dringe ich so sehr darauf, daß wir das Totale Gottes in der Welt in uns aufnehmen und das Totale der Sündenvergebung. Ich kann es mir nicht vorstellen, ich wäre persönlich außerstand, zu denken: meine Sünde wird vergeben, die Sünde eines andern nicht,– das ist mir absolut unbegreiflich. […] Und wenn eben die Leute in die äußerste Finsternis gestoßen werden, wie es der Heiland sagt: ‹Werfet ihn in die äußerste Finsternis, da soll er heulen›, so können wir lachen,– das tut ihm bloß gut, das ist nichts Verdammendes, denn wenn einmal Gott anfängt, in Christus die Sünden zu vergeben, so gibt es absolut kein Aufhören, da kann man nicht sagen: ‹Bis hierher und nicht weiter!› Und da mag in der Bibel stehen, was will,– da bin ich größer als die Bibel. Es steht zwar in der Bibel, aber schließlich muß ich das wissen, was aus Gott wahr ist, nicht was ein Mann einmal vor 2000 Jahren so und so ausgedrückt hat. Es muß in Christus etwas Totales für die Welt wahr geworden sein, und mein Glaube muß so stehen, daß er dieses Ganze ergreifen kann» (a. a. O., 248 f.).

263 An Ostern 1899 legt Christoph Friedrich Blumhardt seine diesbezügliche Ansicht in einer Morgenandacht dar (vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 263–272): «Ich gehöre nicht zu denen, die meinen, es müsse die ganze Welt bekehrt sein; die Millionen müssen eben schließlich einfach hinein versetzt werden ins Regiment unseres Gottes, ins Regiment des Lebens Jesu Christi; sie müssen hinein und wenn sie Ach und Weh schreien. Zuerst schreien sie ja alle, es tut aber nichts, sie müssen hinein. Warum? Weil Gott uns versetzt hat in das Reich seines lieben Sohnes. Meinet ihr, ich wolle umsonst da drin sein? Ich wehre mich bis auf den letzten Atemzug, bis auf den letzten Blutstropfen werde ich mich wehren, daß der ganze Himmel, die ganze Erde, die ganze Totenwelt in die Hand meines Jesu kommt. Wenn kein Mensch so redet, so rede ich so, denn ich weiß, an wen ich glaube. Das ist für mich Auferstehung!» (A. a. O., 270). Vgl. Wüthrich, Matthias D., Religion, 865.

schung einstimmig feststellt.[264] Verbunden fühlt er sich mit dem humanitären Grundimpuls der Sozialdemokratischen Partei, den er vor dem Hintergrund seiner christologischen Reichgottestheologie akzeptieren kann. Von anderen bestimmten Programmpunkten und Vorgehensweisen der Partei distanziert sich Blumhardt hingegen (z. B. von gewaltsamen Revolutionen).[265] Blumhardt wird nie Marxist, sondern bleibt als Christ «ethischer Sozialist».[266]

In diese Zeit fällt Christoph Friedrich Blumhardts Beschäftigung mit der *Mission*. Er steht in regem Briefkontakt mit seinem Schwiegersohn *Richard Wilhelm,* der als Missionar in China arbeitet.[267] Blumhardt vertritt in diesen Briefen eine Konzeption von Mission, die nicht auf die Bekehrung anderer Völker und die Mitgliederwerbung für eine (Amts-)Kirche zielt. Dies ist weder möglich noch nötig. Von seinen universalistischen Prämissen her kann Blumhardt wie in der ausserchristlichen, sozialistischen Bewegung so *auch in den ausserchristlichen Völkern und Kulturen das Anbrechen des Reiches Gottes erkennen,* das allein durch das Handeln Gottes zu den Menschen gelangt und diese integriert, ob ihnen dies bewusst ist oder nicht. Eine recht verstandene missionarische Tätigkeit kann nur ein *Zeugnisdienst* sein, d. h. sie kann ausserchristlichen Menschen nur als Mitmenschen im Reich Gottes begegnen und ihnen ohne religiöse Überformung mit einem *primär diakonischen und erst sekundär verkündigenden Handeln* das Anbrechen des Reiches Gottes bezeugen. Die Bekehrung und den Gemeindebau muss sie dem Geist Gottes überlassen.[268]

Das Reich Gottes wird in der dritten Schaffensphase Christoph Friedrich Blumhardts konsequent als ganzheitliches, eschatologisches Transformationsereignis gedacht, welches die Entwicklung hin zu sozialer Gerechtigkeit und die Überwindung sozialer Not inkludiert. Es integriert den konkreten

264 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 444 f. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 37–46. Collins Winn, Christian T., Jesus, 139–145. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 68.76 f. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 104–106. Sauter, Gerhard, Theologie, 136–153.

265 Vgl. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 445 f.449–452. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 37–46. Meier, Klaus-Jürgen, Blumhardt, 95 f.104–106.

266 A. a. O., 104 f. Matthias D. Wüthrich nennt den blumhardtschen Sozialismus mit Verweis auf den Titel des Beitrags von Buess und Mattmüller (vgl. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus) passend «prophetischen Sozialismus» (vgl. Wüthrich, Matthias D., Religion, 864).

267 Vgl. Blumhardt, Christoph, Christus.

268 Vgl. a. a. O., 70.164 f.176–179. Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 3, 270. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 59–62. Wüthrich, Matthias D., Religion, 865.868.

Menschen und nimmt ihn durch das Aufkeimen eines revolutionären Müssens in Anspruch zu eigenem Engagement mit politischem – d. h. in diesem Fall sozialistischem – sowie diakonisch-missionarischem Gefälle. Es kann sich in einem konkreten, parteipolitischen Engagement und Missionswerken manifestieren, als göttliches Ereignis kann es aber niemals darin aufgehen.

Die *vierte und letzte Schaffensperiode* Christoph Friedrich Blumhardts umfasst den Zeitraum von 1907 bis 1917 und wurde von Lejeune mit *«Gottes Reich kommt!»*[269] überschrieben. Blumhardt ist inzwischen von seinem politischen Amt zurückgetreten und nach Wieseneck gezogen. Gesundheitliche Probleme und die Erfahrung des Ersten Weltkriegs prägen in dieser Phase sein Leben. Gelegentlich setzt er seine Predigttätigkeit in Bad Boll fort, bis er 1917 einen Schlaganfall erleidet und im Jahr 1919 stirbt. Diese vierte Schaffensperiode ist von einer Konzeption geprägt, welche Gerhard Sauter «[d]ie eschatologische Schranke»[270] nennt.[271] Konnte Blumhardt in seiner dritten Schaffensperiode das Reich Gottes und den Sozialismus noch in euphorischer Weise sehr nahe zusammenbringen, hat sich in der vierten Phase, geprägt durch die ernüchternden Erfahrungen in der Politik und später durch den Kriegsausbruch, eine *skeptischere Sicht* durchgesetzt, ohne dass Blumhardt dem Sozialismus völlig abgeschworen hätte. Das *Reich Gottes* steht als eschatologisches Ereignis des Einbruchs der transzendenten göttlichen Herrschaft jedem immanenten, menschlichen Handeln *diastatisch* gegenüber. Die *göttliche Alleinwirksamkeit* gewinnt gegenüber allem menschlichen (d. h. auch dem ethischen und politischen) Handeln noch mehr an Gewicht, denn Letzteres wird als Gott widerstreitend verstanden, bleibt selbst in seiner besten Form der Erlösung durch Gott bedürftig und ist diesem nicht gleichgestaltet. «Das Reich Gottes läßt sich von uns [i. e. den Menschen] wie gar nicht berühren».[272] Diese neue Skepsis im Denken Christoph Friedrich Blumhardts bedeutet eine *Intensivierung des immanenten Ereignischarakters des Reiches Gottes* und keine Verschiebung in eine unendlich ferne Transzendenz oder Zukunft. Denn die Zukunft, in welcher sich das Reich Gottes ereignet, wird bei Blumhardt als auf die Gegenwart zukommende Zeit und also als deren Bestimmung gedacht. Für das menschliche Handeln ist dieses Kommen der Zukunft zur Gegenwart hin unverfügbar. Dennoch ist es für die Menschen

269 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 4, 1 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

270 Sauter, Gerhard, Theologie, 216 (im Original kursiv gedruckter Titel eines Unterkapitels).

271 Vgl. a. a. O., 216–220.

272 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 4, 169 f.

insofern bedeutend, als sie darin ihre Bestimmung zum Sein als Erlöste vorfinden und als solche aufgerufen sind, «Wartende»[273] auf das Reich Gottes als die Erfüllung ihrer Bestimmung zu sein. Dieses *Warten* ist aktiv, d. h. als Verkündigung an andere Menschen und als Bitte zu Gott, zu verstehen.[274] Das Reich Gottes verhält sich dabei zur gegenwärtigen Zeit, «wie wenn seine Zukunft sich in unsere Gegenwart hineinlegen würde. […] [Seine] Zukunft […] ist nicht ein einziger Punkt in absoluter Ferne, auf den wir warten müßten […], die Zukunft ist schon gegenwärtig.»[275] Das Reich Gottes ist in Blumhardts vierter Schaffensphase also das unter Gottes Alleinwirksamkeit stehende Transformationsereignis, das alles menschliche Handeln transzendiert und dieses dennoch gegenwärtig bestimmt und den Menschen zum aktiven Warten und Bitten anleitet.

Zusammengefasst lässt sich Folgendes feststellen: Über alle vier Phasen hinweg ist das Reich Gottes für Christoph Friedrich Blumhardt zum einen ein objektives, agonales, die individuelle und soziale Not überwindendes, eschatologisches Äonenwendeereignis, das in der Person Jesu Christi auf Erden Ereignis geworden ist, in der Zukunft zur Vollendung kommt und totale sowie universale Reichweite hat. Es inkludiert die gesamte Schöpfung und die ganze Menschheit. Blumhardt affirmiert dabei die Lehre der Apokatastasis. Zum andern ist es ein subjektives Ereignis, indem es sich in einzelnen irdischen Bewegungen antizipiert, vorrangig wenn menschliche Subjekte, ob sie glauben oder nicht, notüberwindende Akte zeitigen. Wie aber das Reich Gottes im Verhältnis zur menschlichen Wirklichkeit bei Blumhardt konzipiert ist, sei dies integrativ, voluntaristisch, mit dem Sozialismus oder einer diakonisch geprägten Missionstätigkeit konvergierend oder diastatisch, das variiert über die vier Schaffensphasen hinweg.

Die vier Schaffensphasen zeichnen sich nicht nur durch eigene Konzeptionen des Reiches Gottes, sondern zum Teil durch *eigene Wirkungsgeschichten* aus. So bildete sich in der Schweiz von Christoph Friedrich Blumhardts zweiter und dritter Phase direkt beeinflusst oder parallel dazu eine religiössoziale Bewegung unter den Leitfiguren Hermann Kutter (1863–1931) und Leonhard Ragaz (1868–1945).[276] Mit ihnen stand Barth in direktem Kon-

273 Blumhardt, Christoph, Haus-Andachten, 365.

274 Vgl. a. a. O., 146.365. Collins Winn, Christian T., Jesus, 145–151. Sauter, Gerhard, Theologie, 218 f. Lim, Hee-Kuk, Jesus, 81–93.

275 Blumhardt, Christoph, Auswahl. Bd. 4, 333.

276 Vgl. Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Sozialismus, 46 f. Sauter, Gerhard, Theologie, 195–215.

takt.[277] Unter dem Einfluss dieser beiden Denker wird Barth sich zuerst der Position von Blumhardts dritter Phase und dann der vierten Phase annähern.

1.3.1.3 Exkurs: Die Blumhardts als Teil des Württemberger Pietismus

Bevor mit der Darstellung des Reichgottesbegriffs im religiösen Sozialismus und von Barths Rezeption desselben weitergefahren wird, ist ein kurzer Exkurs nötig, der für die theologiegeschichtliche Einordnung von Barths Reichgottesbegriff in der Versöhnungsethik wesentlich ist.

In dieser Studie werden die Blumhardts im Kontext des religiösen Sozialismus behandelt. In diesen hinein hat sich ihre Theologie, insbesondere jene des Sohnes, entwickelt. In diesem Kontext wurden sie für das theologische Schaffen Barths und für seinen Reichgottesbegriff relevant. Der geistesgeschichtliche Kontext, von dem sie theologisch herkamen, war jedoch der Pietismus, genaugenommen der Württemberger Pietismus. Die Forschung hat die Blumhardts anfänglich in grosser Distanz und Diskontinuität zu dieser Bewegung gesehen. Dazu haben unter anderen Leonhard Ragaz[278] und Karl Barth beigetragen. In Barths Vorlesung «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» gibt es ein Kapitel über Johann Christoph Blumhardt, welche mustergültig für Barths Sicht auf das Verhältnis zwischen der blumhardtschen Theologie und dem Pietismus ist. Darin konstatiert Barth, dass die Theologie Johann Christoph Blumhardts in drei zentralen Themen vom Pietismus abweiche. Erstens erkennt Barth eine objektivistische Wende vom Kampf Jesu Christi mit dem «unbekehrte[n] Herz des Menschen»,[279] den Barth dem Pietismus unterstellt, und somit einem Geschehen im Innern des menschlichen Subjekts, zum objektiven Anbrechen des Reiches Gottes im Kampf Jesu Christi mit dem Reich der Finsternis. Zweitens sieht Barth in der Theologie Blumhardts eine Hoffnung auf das universale, kosmische Ereignis einer neuen Geistausgiessung vor der Endzeit, während der Pietismus dieses Ereignis – so scheint Barth dies zu implizieren – an die Endzeit gebunden haben soll. Drittens sieht Barth bei Blumhardt, anders als er das im Pietismus zu erkennen meint, nicht nur die Hoffnung auf die Heilung des subjektiven, seelisch-geistlichen Leidens, sondern mit der Hoffnung auf die Überwindung der Finsternis als der objektiven Not der gesamten Schöpfung durch Jesus Christus auch die Erwartung einer ganzheitlichen, d. h. auch physischen und sozialen Heilung des menschlichen Lebens.[280] Barth stellt Johann Christoph

277 Siehe Anm. 202.
278 Vgl. Ragaz, Leonhard, Kampf, 35 f.
279 Pr.Th., 589.
280 Vgl. Pr.Th., 588–597. Collins Winn, Christian T., Jesus, 70–74.

Blumhardt und, weil er die Theologie Christoph Friedrich Blumhardts in Konkordanz mit diesem liest,[281] auch dessen Sohn in Diskontinuität zum Pietismus. Diese und ähnliche Einschätzungen herrschten in der Forschung bis zum Ende des 20. Jahrhunderts vor.[282]

Die neuere Forschung seit dem Ende des 20. Jahrhunderts hat darin jedoch eine Polemik vonseiten der religiös-sozialen und der dialektischen Theologie gegen eine bestimmte Form des Pietismus erkannt. Dahinter steht jedoch ein simplifizierender Begriff von Pietismus, der diesen durch Subjektivismus, Individualismus und Biblizismus bestimmt. Dies wird gerade dem Württemberger Pietismus, der in sich eine vielfältige Bewegung mit zahlreichen sich teilweise widersprechenden Strömungen ist, nicht gerecht.[283] Der Erkenntnis Barths und der älteren Forschung, dass die blumhardtsche Theologie die oben genannten drei Punkte umfasst und diese in ihrer Verbindung eine kritische Wendung gegenüber wirkmächtigen Strömungen im Württemberger Pietismus bedeuten, widerspricht die neuere Forschung nicht. Sie kann aber zeigen, dass diese dem Württemberger Pietismus als Ganzem nicht fremd sind, sondern dort bereits vor den Blumhardts je einzeln von prominenten Exponenten vertreten wurden.[284] So vertrat z. B. bereits Philipp Matthäus Hahn[285] das objektive Anbrechen des Reiches Gottes in Jesus Christus, Ludwig Hofacker[286] die vorendzeitliche Geistausgiessung und Christian Gottlieb Blumhardt,[287] der Onkel von Johann Christoph Blumhardt, die Erwartung einer ganzheitlichen physischen und sozialen Heilung, die Jesus Christus gegen die Macht der Finsternis erkämpfe. Das Besondere an der Theologie Johann Christoph und Christoph Friedrich Blumhardts liegt gemäss der neueren Forschung darin, dass sie diese drei Konzeptionen miteinander kombi-

281 Vgl. Pr.Th., 591 und weitere unten diskutierte Werke inkl. GA 7, 443–450.

282 Vgl. Sauter, Gerhard, Theologie, 24.65 u. ö. Busch, Eberhard, Pietisten, 39–42.

283 Vgl. Macchia, Frank D., Spirituality, 45.

284 Vgl. a. a. O., 45–115. Stober, Martin, Blumhardt, 232–235. Ising, Dieter, Blumhardt, 340–347. Collins Winn, Christian T., Jesus, 68–76. Es ist anzumerken, dass Barth innerhalb der pietistischen Bewegungen differenzieren und zwischen diesen und den Blumhardts Kontinuitäten erkennen kann. In KD II/1 konstatiert er, dass die Blumhardts die Nachzeitlichkeit Gottes wiederentdeckt und gegen den Pietismus ihrer Zeit ins Feld geführt hätten. Dabei merkt er an, dass man eine solche Wiederentdeckung der Nachzeitlichkeit Gottes bereits bei Johann Albrecht Bengel finden könne. Vgl. KD II/2, 713 f. Bengel war ein prominenter Vordenker des Württemberger Pietismus.

285 Vgl. Hahn, Philipp Matthäus, Botschaft, 26 f.38–41.63.76–78.85.132–135.

286 Vgl. Hofacker, Ludwig, Weg, 134–135.138.145. ders., Heiland, 6 f.

287 Vgl. Blumhardt, Christian Gottlieb, Lazarus, 5.19–32.54.59.80 f.168.183–186.196 f.

niert haben.[288] Somit bildet steht die blumhardtsche Theologie kein Gegenprojekt, sondern eine kritisch gewendete Spezialform des Württemberger Pietismus und ihr Reichgottesbegriff ein Ausfluss desselben. Die blumhardtsche Theologie und ihr Reichgottesbegriff bilden eine Schnittstelle zwischen dem Württemberger Pietismus und dem religiösen Sozialismus, der in Theologen wie Kutter, Ragaz und dem frühen Barth seine Fortsetzung fand.

1.3.2 Hermann Kutter: Das Reich Gottes als Sache des Wollens und Müssens

Barth stellt die Theologien von *Hermann Kutter* und *Leonhard Ragaz* sowie eine Verortung seiner selbst im Brief an Eduard Thurneysen vom 8. September 1915 dar. Er bezieht sich dabei auf einen Vortrag des religiös-sozialen Pfarrers Hans Bader:

> In Pratteln wars nun eine sehr schöne Tagung. Ich hatte an Baders Referat große Freude. Er gab einen guten Überblick über die Bewegung mit allerlei Details, die mir neu oder wieder neu waren, und zeichnete dann das Werden der Differenz Ragaz–Kutter etwa so:

Ragaz:	Kutter:
Erlebnis der sozialen Nöte und Probleme	Erlebnis Gottes
Ethische Forderung	Das Gottesreich als Verheißung
Glaube an die Entwicklung	Einsicht in die Unfreiheit des Menschen ohne Gott
Optimistische Einschätzung der Sozialdemokratie	Die Sozialdemokratie kann uns nie verstehen!!
Opposition gegen die Kirche	Religiöse Aufgabe *in* der Kirche in Fortsetzung der pietistischen Tradition!
Religiössoziale Partei mit Konferenzen und «Neuen Wegen»	Freundeskreise zur *innern* Vertiefung und Arbeit
Gewichtlegen auf Fühlung mit Arbeitern und anderen «Laien»	Konzentration zunächst auf die Pfarrer
«Man redet von uns»	–
Märtyrertum erhofft und gesucht	–
Protest gegen den Krieg	Dämme bauen für eine viel spätere Zukunft.

288 Vgl. Collins Winn, Christian T., Jesus, 75.

> Schluß: Die religiössoziale «Sache» ist aus, das Ernstmachen mit Gott fängt an. […]
> Ich suchte meinerseits zu zeigen, daß ich in den *Betonungen* auch überall auf die Seite Kutters gedrängt worden sei, daß ich aber die Positionen von Ragaz in keinem Hauptpunkt als auszuschließende betrachten könne, daß mir speziell das (von Bader nicht berührte) Streben nach praktischem Ernstmachen bei Ragaz trotz seiner deutlichen «Gefahr» ein unentbehrliches, wenngleich sekundäres Moment in der Sache sei.[289]

Barths Unterscheidung der Theologien Kutters und Ragaz' ist für die Zeit um 1915 zutreffend. In dieser Zeit hatten die beiden Denker ihre Zusammenarbeit bereits beendet. Ihre Differenzen kamen in ihrer unterschiedlichen Bewertung des Zürcher Generalstreiks von 1912 ans Licht.

Herrmann Kutter ging es in dieser Zeit, wie von Barth beschrieben, v. a. um das *Zeugnis des Evangeliums*. Er war ab 1898 Pfarrer am Neumünster in Zürich. Bei ihm nahm darum das Predigthafte und weniger das Agitatorische eine Zentralstellung ein. Sein Aufruf zu sozialen Veränderungen hat seinen Ausgangspunkt in Reflexionen über die Gotteslehre und die Christologie. Die *Verbindung zur zweiten Phase Christoph Friedrich Blumhardts* liegt besonders in der *voluntaristischen Anthropologie* Kutters, die er in seiner Programmschrift «Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft» und in seinem Werk «Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage», das als philosophische Reflexion der blumhardtschen Theologie gelten kann, darlegt. In diesen Werken beschreibt Kutter genauso wie Blumhardt den Willen als Grunddimension des Menschseins, welcher nach dem unmittelbaren, vollkommenen Leben strebe, in welchem der Mensch «alle Kräfte des Daseins zu harmonischer Fülle verbinden, ihnen gebieten und Sinn und Verstand verleihen [könne]. […] Freiheit und Macht – das [sei] das Leben.»[290] In dieses *unmittelbare Leben* habe der lebendige Gott den Menschen gemäss Kutter gestellt und dem Menschen den Geist als Sphäre der Freiheit und die Materie als Sphäre der Macht gegeben, doch dieses Leben habe der Menschen verloren und deshalb friste er ein *Leben in der Spaltung von Freiheit und Macht* resp. Geist und Materie und nicht mehr in deren unmittelbarer Einheit, worauf er die Macht über die Materie verloren habe und stattdessen unter deren Macht geraten sei. Die Gesellschaft der Menschen unter der Macht der Materie ist für Kutter die *kapitalistische Gesellschaft*.

---

289 GA 3, 78 f. (Hervorhebungen im Original).

290 Kutter, Hermann, Müssen, 196.

Gott hat sich gemäss Kutter in Jesus Christus als derjenige offenbart, welcher die Menschheit in das unmittelbare Leben zurückführt. In der *Person Jesu Christi* zeige sich die Überwindung alles Lebenshinderlichen und aller die Gesellschaft fraktionierenden Mächte wie Volk, Stand, Familie, Armut, Reichtum und Beruf.[291] Es sei «*das Müssen der Gottesliebe*»,[292] das sich in Jesu Leben als Geschichte eines Fortschritts, als «göttliche[s] Vorwärts»[293] zu einer Erneuerung der Welt im Hinblick auf die realisierte, soziale Gerechtigkeit ereigne. Kutter bezeichnet das *Ziel* dieser Geschichte als *Reich Gottes*.[294]

Für Kutter bleibt *Gott stets das primäre Subjekt* hinter allen Veränderungen. Er sieht jedoch – genauso wie Christoph Friedrich Blumhardt in dessen dritter Phase[295] – in *sozialdemokratischen Bewegungen* ein *Instrument Gottes* auf dem Weg zum Reich Gottes, weil er in deren als Müssen erlebtem Antrieb vorwärts zu einer gerechteren, lebenswerteren Gesellschaft das Müssen Jesu Christi, das vorwärts in die Richtung des Reiches Gottes drängt, wiedererkennen kann, selbst wenn sich diese Bewegungen dessen nicht bewusst sind.[296] Kutter kann jedoch auch augenfällige Differenzen zwischen der sozialen Bewegung und dem Reich Gottes feststellen und Kritik an der Sozialdemokratie äussern[297] und geht darum auf Distanz zu jeglicher Identifikation des Zürcher Generalstreiks von 1912 mit dem Reich Gottes.[298]

Sich explizit und bewusst auf das Reich Gottes zu besinnen, ist für Kutter primär Aufgabe der *Kirche* und der Christinnen und Christen, die dazu angehalten sind, das Anbrechen des Reiches Gottes in der Welt zu erkennen und sich von Bewegungen in diese Richtung inspirieren zu lassen resp. diese zu unterstützen. Nach Kutters Einschätzung drohen die Christinnen und Christen jedoch immer wieder daran zu scheitern.[299]

---

291 Vgl. Kutter, Hermann, Unmittelbare, 55.68–71.133.212–240.331–341. ders., Müssen, 196–199.247–261. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Art. Kutter, 353–356. Sauter, Gerhard, Theologie, 197–200. Steinbach, Ernst, Christologie, XII.46–53.

292 Kutter, Hermann, Müssen, 251 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

293 Ebd.

294 Vgl. a. a. O., 249–251.

295 Sauter, Gerhard, Theologie, 200–204.

296 Vgl. Kutter, Hermann, Müssen, 251–261.

297 Vgl. a. a. O., 252. Link, Christian, Barth, 71. Frey, Christofer, Theologie, 48 f.

298 Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Art. Kutter, 354.

299 Vgl. Kutter, Hermann, Müssen, 258–261.

1.3.3 Leonhard Ragaz: Das Reich Gottes als Drang zu sozialer Gerechtigkeit und umgekehrt

Im Gegensatz zu Kutter steht für *Leonhard Ragaz* weniger das Kirchliche, sondern vielmehr das *Ethische und Politische* im Zentrum.[300] Er war in der besagten Zeit nicht mehr im Kirchendienst, sondern Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich und darum stärker im akademischen und immer weniger im kirchlichen Milieu verankert. Ab 1921 gab er schliesslich auch diese Stelle zugunsten eigener Sozial- und Bildungsarbeiten für die Zürcher Arbeiterschaft auf. Ragaz entwickelte einen Begriff des Reiches Gottes, welcher von einer Dynamik zwischen Antinomien geprägt ist. Parallel zu, aber gemäss eigenen Angaben nicht in Abhängigkeit von Christoph Friedrich Blumhardt[301] bestimmt Ragaz das *Reich Gottes als die in Jesus Christus konkretisierte Herrschaft Gottes*. Diese bewege sich antinomisch-dynamisch *von Gott her zur Erde hin*. Sie sei «das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde».[302] Das Reich Gottes sei aber nicht direkt mit der Erde identisch, sondern gehe als göttliches Handeln über diese hinaus.[303] Es bestehe inhaltlich in einer anbrechenden, neuen Welt, in welcher Glaube und Liebe, Gerechtigkeit und Hoffnung realisiert seien. Dieses Ereignis sei dem Menschen verheissen. Diese Verheissung von Gott her motiviere ihn, das ihm mögliche zu unternehmen, um *zu Gott hin* aufzubrechen und seine momentane persönliche und politische Situation bereits in diese Richtung anfänglich zu verändern. Somit zeigt sich bei Ragaz das Reich Gottes wie bei Hermann Kutter und Christoph Friedrich Blumhardt in dessen dritter Phase in *sozialrevolutionären Bewegungen,* wie z. B. sozialdemokratischen Parteien und Generalstreiks, die aber stets als menschliche Gruppen und Institutionen und somit nicht als mit dem göttlichen Handeln identisch aufzufassen seien.[304] Das Reich Gottes sei aber ihr animierender Impuls, ob sie dies glaubten oder nicht. Es ziele auf soziale Gerechtigkeit, was in Ragaz' Augen insbesondere dem religiösen Menschen einleuchten müsste. Darum kann er dem Zürcher Generalstreik von 1912 gegenüber euphorischer auftreten als Kutter und sich gegenüber einem sozialen Engagement ausserkirchlicher und -theologi-

300 Vgl. Frey, Christofer, Theologie, 47.

301 Vgl. Ragaz, Leonhard, Kampf, 10. ders., Weg. Bd. 1, 231. Sauter, Gerhard, Theologie, 204 f.

302 Ragaz, Leonhard, Botschaft, 10 (im Original hervorgehoben).

303 Vgl. a. a. O., 9–13. Ragaz, Leonhard, Reich, 59. ders., Weltreich. Bd. 1, 47–140.

304 Vgl. Ragaz, Leonhard, Botschaft, 33–36.46–60. ders., Weltreich. Bd. 2, 7–79. Frey, Christofer, Theologie, 47 f. Rostig, Dittmar, Art. Ragaz, 106–109.

scher Art öffnen. Für Ragaz gehören religiöses und soziales Engagement untrennbar zusammen:

> Religiös und Sozial gehören zusammen; die religiöse und soziale Bewegung bezeichnen zusammen die stärkste und tiefste Strömung der Zeit, das, was darin Zukunft schafft. Das Religiöse drängt zum Sozialen, das Soziale zum Religiösen. Dieser Rhythmus erhält beide gesund.[305]

1.3.4 Barths Rezeption der Reichgottestheologie des religiösen Sozialismus in seiner Safenwiler Zeit: Von der Euphorie im Jahr 1911 zur ersten Fassung des Römerbriefkommentars

Wie rezipiert Barth den religiösen Sozialismus in seinen frühen Jahren im Hinblick auf seinen Reichgottesbegriff? Dies ist in einer Entwicklung begriffen, die im Folgenden anhand einiger Vorträge und Artikel Barths zu diesem Thema kurz skizziert wird. Einbezogen werden auch die erste Fassung des Römerbriefkommentars und ein Ausblick auf den Weg zur oben bereits skizzierten zweiten Fassung.

Im Jahr 1911, dem Beginn seines Wirkens in Safenwil, stand Barth in unmittelbarer Nähe zum religiösen Sozialismus kutterscher Prägung, wie sich aus dem Vortrag *«Jesus Christus und die soziale Bewegung»*[306] ergibt. Dort gelangt er zum euphorischen Spitzensatz:

> Beides sei *eines und dasselbe:* Jesus *ist* die soziale Bewegung und die soziale Bewegung *ist* Jesus in der Gegenwart. Ich kann mir diese Meinung mit gutem Gewissen aneignen, wenn ich mir auch vorbehalte, näher zu zeigen, in welchem Sinn ich dies tue. Der eigentliche Inhalt der Person Jesu läßt sich in der Tat in die beiden Worte: *soziale Bewegung* zusammenfassen, und auf der andern Seite glaube ich wirklich, daß die soziale Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur das größte und eindringlichste Wort Gottes an die Gegenwart ist, sondern im Besondern ein ganz direkter Forttrieb der, wie ich sagte, mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft.[307]

In der eine derartige sachliche Nähe wie in diesem Vortrag bringt Barth die Person Jesus Christus (und damit verbunden das Reich Gottes) und den Sozialismus in der folgenden Zeit nicht mehr. Doch, auch wenn die For-

---

305 Ragaz, Leonhard, Weltreich. Bd. 2, 78.

306 Vgl. Barth, Karl, Jesus, 380–417.

307 Vgl. a. a. O., 386 f. (Hervorhebungen im Original).

schung hier bis in neuere Beiträge hinein «eine klare Identifikation»[308] feststellt, ist diese Nähe nicht als vollkommene Deckungsgleichheit zu verstehen. Barth stellt die *Identität zwischen Jesus Christus und der sozialen Bewegung* nämlich nicht in deren konkreten, zeitlichen Daseinsformen fest, denn die soziale Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zeitigt auch seiner Meinung nach variantenreiche und zuweilen fehlerhafte Entwicklungen sowie blinde Flecken,[309] sondern sie liegt *in ihrem überzeitlichen, sachlichen Wesen* als sozialökonomische Befreiungsbewegung von unten, die einem Ziel von oben dient.[310] Es handelt sich bei der Identifikation von Jesus Christus und der sozialen Bewegung – ganz auf der Linie des *kutterschen Voluntarismus* – um eine Einheit des «*[W]ollens*»[311] resp. des «Programm[s]»[312] der beiden Relata, nicht aber um eine Einheit des «*[M]achens*»[313] resp. der konkreten «Ausführung»[314] des Programms.[315] Diese Willenseinheit besteht in dreierlei Hinsicht. Sie besteht erstens im zu überwindenden Hindernis, nämlich dem *Privateigentum,* welche sich gemäss Barth in seiner Zeit als kapitalistische Wirtschaftsordnung manifestiert.[316] Die Willenseinheit besteht zweitens im *Mittel zur Überwindung,* nämlich der Organisation ausgehend vom Grundwert der Solidarität.[317] Und die Willenseinheit besteht drittens grundlegend in Hinsicht auf das *Ziel,* nämlich das *Reich Gottes,*[318] das eine Zentralstellung in der Argumentation einnimmt und für beide Relata nicht nur eine rein innerlich-geistige Entität, sondern in der materiell realisierten resp. – theologisch gesprochen – in der inkarnierten Herrschaft von Liebe und Gerechtigkeit über die gesamte Wirklichkeit besteht. In diesem Ziel konvergieren nach Barth nicht nur das Wollen Jesu Christi und jenes der sozialen Bewegung, sondern auch, wie sich in Jesus Christus zeigt, die göttliche Bewegung

308 Link, Christian, Barth, 73.

309 Vgl. Barth, Karl, Jesus, 387–389. Barth erkennt in der sozialistischen Theoriebildung einen blinden Fleck in der Anthropologie. Er kritisiert, dass dort zu wenig anerkannt wird, dass der Mensch auf das erlösende Wirken Jesu Christi angewiesen ist, damit eine bessere Zukunft möglich wird. Er kritisiert also den optimistischen Zug der sozialistischen Anthropologie (vgl. a. a. O., 397 f.).

310 Vgl. a. a. O., 391–393.

311 A. a. O., 388.407 u. ö. (Hervorhebung im Original).

312 A. a. O., 408.

313 A. a. O., 388.407 u. ö. (Hervorhebung im Original).

314 A. a. O., 408.

315 Vgl. a. a. O., 387–389.407–409.

316 Vgl. a. a. O., 398–402.

317 Vgl. a. a. O., 402–407.

318 Vgl. a. a. O., 407–409.

von oben nach unten und die menschliche Bewegung von unten nach oben.[319] Es ist auffällig, dass Barth beim Hindernis und beim Mittel jeweils theologische Kategorien mit solchen der sozialistischen Theoriebildung vermittelt, das Ziel, d. h. das Reich Gottes, jedoch konsequent mit theologischen Kategorien beschreibt und nicht auf klassisch sozialistische Beschreibungen des Endzustandes wie «Kommunismus» oder «klassenlose Gesellschaft» zurückgreift. Ganz in der Tradition Kutters bleibt Barth auch zu der Zeit, in der seine Theologie dem Sozialismus am nächsten steht, gerade in den zentralen Gedanken konsequent theologisch.

Das Reich Gottes ist bereits im Jahr 1911 kein von Menschenhand erreichbarer Zustand, sondern obliegt *allein dem göttlichen Eingreifen,* das sich in Jesus Christus resp. in dessen Wollen zeigt, sich dann aber material vergegenwärtigt und als Bewegung von oben nach unten eine (soziale) Bewegung von unten nach oben provoziert, die das Reich Gottes innerweltlich realisiert haben will.[320]

Barths Identifikation von Jesus Christus und sozialer Bewegung in deren Wollen, welches ihr Wesen ausmacht, wird in der Folgezeit zunehmend schwächer. Eine *sukzessive Divergenz* von Reich Gottes und Sozialismus setzt ein – hier liegt die Partikula veri der sozialismuskritischen Barthforschung –, auch wenn Barths Verhältnis zur sozialen Bewegung zeitlebens von *Sympathie* geprägt bleiben wird[321] – hier liegt die Partikula veri der linksbarthianischen Forschung. Die Ursache für diese sukzessive Divergenz benennt Barth im Titel seines im Jahr 1914 vor der sozialdemokratischen Partei der Gemeinde Oftringen gehaltenen Vortrags «*Krieg, Sozialismus und Christentum*».[322] Barth kritisiert darin, dass weder Christinnen und Christen noch Sozialistinnen und Sozialisten den Ausbruch des *Ersten Weltkriegs* verhindert hätten, obwohl ihre grundlegenden Werthaltungen dies nach Barths Einschätzung eigentlich nahegelegt hätten. Er drückt in diesem Vortrag seine Enttäuschung darüber aus, dass der Sozialismus sein Grundanliegen einer neuen solidarischen Welt und das Christentum die Botschaft Jesu vom Reich Gottes nicht nur mit zu geringer Vehemenz vertreten, sondern zugunsten der staatlichen Kriegspolitik, der innerlichen Überzeugung, dass der Krieg notwendig sei, und letztlich auch der Kriegsbegeisterung suspendiert hätten.[323] Das kritische Potenzial gerade des Reiches Gottes sei verkannt worden:

---

319 Vgl. a. a. O., 393–398.

320 Vgl. a. a. O., 395–398.

321 Vgl. GA 28, 401. GA 7, 199.418. Link, Christian, Barth, 71.74 f.

322 Vgl. Barth, Karl, Krieg [I], 86–96.

323 Vgl. a. a. O., 86–90. Frey, Christofer, Theologie, 48. Link, Christian, Barth, 73 f.

> Was Jesus in die Welt gebracht, der Geist seines Ev[an]g[eliums]: Gott dienen und nicht dem Mammon [Mt. 6,24], daher Aufhebung der kapitalistischen Interessen, die zum Kr[ieg] führten. Gott *unser aller Vater* [vgl. Mt. 20,26 par.; 23,11 par.], daher kein Völkerhaß. *Dienen* u. nicht herrschen [vgl. Mt. 20,25 par.], daher kein Machtkampf. Lieber *Unrecht leiden* als Unrecht tun [vgl. Mt. 5,28–42 par.], daher kein Militarismus. Wo diese Ordnungen gelten, das ist das R[eich] G[ottes], um das der Jünger Jesu betet [vgl. Mt. 6,10 par.], da ist also kein Krieg möglich. Für Jesus ist das so selbstverständlich, daß er kein Wort gegen d[en] Krieg sagte!![324]

Das *Reich Gottes als realisierte ökonomische, politische und institutionelle Gerechtigkeit* und darum auch *als verwirklichter Friede* wird der kriegsfreundlichen oder -toleranten Haltung der kirchlichen Öffentlichkeit gegenübergestellt. Wie in den Vorkriegsjahren besteht für Barth auch im Jahr 1914 noch eine relativ enge Verbindung zwischen dem Reich Gottes und dem Sozialismus. Geändert hat sich jedoch Barths Meinung über die Ernsthaftigkeit der Umsetzung resp. über die Authentizität der Vertreterinnen und Vertreter der christlichen und der sozialistischen Bewegung. Nur wenn die beiden Bewegungen von ihren Vertreterinnen und Vertretern radikal und ernsthaft gelebt würden (was gemäss Barth in den Vorkriegsjahren gerade nicht geschehen ist), leisteten sie einen wirksamen, positiven Beitrag zur Weltpolitik. Dann würden sie auch erkennen, dass sie im Grund genommen dasselbe wollten, nämlich eine Welt auf der Linie des Evangeliums, das Vertrauen, Gerechtigkeit und Leidensbereitschaft lehre.[325] So gilt für Barth noch immer:

> Ein wirklicher Sozialist *muß* Christ sein u. ein wirklicher Christ *muß* Sozialist sein.[326]

Mit dem Andauern des Krieges schwindet Barths Hoffnung, dass das Christentum und der Sozialismus im radikalen Ernstmachen mit sich selbst die Welt verbessern könnten. Barths Begriff des Reiches Gottes und derjenige des Sozialismus divergieren von Monat zu Monat mehr. Zwar tritt Barth im Februar 1915 – nach einem Besuch bei *Christoph Friedrich Blumhardt,* an dessen *vierte Phase* Barth nun anschliessen wird[327] – in die Sozialdemokratische Par-

---

324 Barth, Karl, Krieg [I], 87 (Hervorhebungen im Original. Die Einfügungen sind vom Herausgeber.).

325 Vgl. a. a. O., 91–93.

326 A. a. O., 93 (Hervorhebungen im Original).

327 Zum Einfluss der Theologie Blumhardts auf Barth vgl. Sauter, Gerhard, Barth, 76–80. ders., Theologie, 235–267. Collins Winn, Christian T., Jesus, 155–284.

tei ein, aber dies ist für ihn v. a. eine politische Positionierung im aktuellen Kontext.[328] Barths «wesentliche Orientierung» ist theologischer und vom Sozialismus klar unterschiedener Art:

> Ich bin nun in die sozialdemokratische Partei eingetreten. Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, ließ es es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben, sondern es mußte gerade jetzt gezeigt werden, daß der Glaube an das Größte die Arbeit und das Leiden im Unvollkommenen nicht aus- sondern einschließt. Die Sozialisten in meiner Gemeinde werden mich jetzt nach meiner öffentlichen Kritik an der Partei hoffentlich richtig verstehen. Und ich selber hoffe nun auch, der «wesentlichen» Orientierung nicht mehr untreu zu werden, wie es mir vielleicht noch vor zwei Jahren bei diesem Schritt hätte passieren können.[329]

Kurz nach seinem Parteieintritt hält Barth eine *überarbeitete Version* seines Vortrags von 1914. Der Vortrag «Krieg, Sozialismus und Christentum»[330] umfasst jetzt neben dem Christentum und dem Sozialismus auch die Bewegung der Wissenschaft, der Barth ebenfalls eine Verantwortung für das Kriegsgeschehen zuschreibt. Der Vortrag zielt weiterhin auf eine radikale Rückbesinnung der nun drei Bewegungen ab. Er will nach wie vor «[n]ichts Neues, aber *das Alte in ursprünglicher Reinheit und Kraft*».[331] Diesen restitutiven Vorgang bringt Barth jetzt auf den Begriff der «Reformation»,[332] welcher die programmatische Verschiebung gegenüber der Version von 1914 beschreibt. War 1914 noch intendiert, dass sich das christliche und das sozialistische Individuum jeweils ihres gemeinsamen Wollens bewusstwerden, so zielt Barth jetzt auf die Transparenz des christlichen, sozialistischen und letztlich auch des wissenschaftlichen Subjekts im Hinblick auf ein *Wollen jenseits des jeweils eigenen Wollens* ab, auf ihr jeweiliges «Anteil haben an jenem ewigen Willen, der hinter der Geschichte verborgen [ist] […]»,[333] nämlich am «weltfreien und weltüberwindenden»[334] Willen Gottes. Dieser zielt auf das *Reich Gottes, das als eine neue, freie, friedliche und erlöste Welt verstanden wird*.[335] Es wird also als Telos einer göttlichen, welttransformativen Dynamik begriffen. Ganz im Sinn der

328 Vgl. Weinrich, Michael, Barth, 53 f.
329 GA 3, 30.
330 Vgl. Barth, Karl, Krieg [II], 105–117.
331 Vgl. a. a. O., 114 (Hervorhebungen im Original).
332 A. a. O., 117.
333 A. a. O., 114.
334 A. a. O., 115.
335 Vgl. a. a. O., 114 f.

Reformation wird Gott als alleiniges Subjekt dieser Bewegung resp. des Aufbaus des Reiches Gottes verstanden. Die weltimmanenten Bewegungen können der Bewegung Gottes maximal nachfolgen. Wirkliches Christsein bedeutet für Barth zwar nach wie vor Sozialistsein und umgekehrt (was Barth in einer Klammerbemerkung andeutungsweise auch auf die Wissenschaft appliziert), doch diese Vermittlung geschient nicht mehr im immanenten Wollen, sondern im transzendenten ewigen Willen Gottes,[336] der das weltüberwindende Reich Gottes zum Ziel hat. Die drei Bewegungen Christentum, Sozialismus und Wissenschaft werden also durch das Reichgottesgeschehen transzendiert und zugleich inkludiert.

Wenige Wochen nach dem letztgenannten Vortrag, nämlich am 25. April 1915, vertieft Barth die darin enthaltene, reformatorische Erkenntnis christologisch. In seinem Vortrag «*Christus und die Sozialdemokraten*»[337] stellt er *Jesus Christus als das revolutionäre, weltüberwindende Subjekt* vor, das die Menschen und die Weltwirklichkeit neu schafft, sodass der «Mensch aus freier Einsicht das Werk, das er tun muß[,]»[338] treibt, denn der Mensch erkennt, dass er von Jesus Christus in die von ihm neu geschaffene Welt hineingezogen wird. Er muss gemäss Barth diesem *Gezogenwerden* nachfolgen. Diese neue Welt ist das im Leben Jesu Christi angebrochene «*Himmelreich*»,[339] das dort gegenwärtig ist, wo Menschen an den «Vater im Himmel»[340] glauben und sich unter die das ganze Leben neu ordnende Macht Gottes stellen, welche die Liebe triumphieren lässt, die wiederum eine «neue innere Stellung zum Leben»[341] hervorruft. Der Mensch wird also in die Macht der Liebe hineingezogen und muss diese in seinem Leben zur Geltung bringen.[342] Ein solcher Glaube, der etwas auslöst, was man *Müssen* nennen kann (selbst wenn Barth das Wort Müssen in diesem Vortrag nicht als Substantiv, sondern nur verbal verwendet), liegt gemäss Barth eben auch der *sozialen Bewegung* resp. der Sozialdemokratie zugrunde, wenn sie für die Freiheit des Menschen und für eine neue Gesellschaftsordnung auf dem Fundament der Gerechtigkeit kämpft. Denn auch dies kann sie nicht nur aus rationaler Erkenntnis der sozialen Not oder aus schlechten Erfahrungen mit der Gesellschaftsordnung vollbringen, sondern nur aus einem «*Glaube[n] [heraus] […], der das Tiefste*

336 Vgl. a. a. O., 117.
337 Vgl. Barth, Karl, Christus, 132–139.
338 A. a. O., 133.
339 Ebd. (im Original fett gedruckt).
340 Ebd. (im Original fett gedruckt).
341 Ebd.
342 Vgl. a. a. O., 132–134.

in uns in Anspruch nimmt u[nd] uns in seinen Dienst zwingt.»[343] Dieser Glaube, dieses Müssen der Sozialdemokratie erinnert gemäss Barth an den Glauben an Jesus Christus, denn auch er drängt hin zu einer neuen, ökonomisch freieren und gerechteren Wirklichkeit.[344] Der Glaube resp. das Müssen Jesu Christi, das ins Reich Gottes zieht, und der Glaube resp. das Müssen der sozialen Bewegung sind für Barth jedoch nicht deckungsgleich, sondern stehen in einem *Überbietungs- und zugleich partiellen Inklusionsverhältnis:*

> Ist denn das [i. e. der Glaube der sozialen Bewegung] etwas Anderes, als was Jesus wollte? Ja, Jesus wollte u. brachte unendlich viel mehr. Das soz[ialistische] Programm ist nur ein kleiner Ausschnitt aus Jesu Programm: Dein Reich komme![345]

Das Müssen Jesu Christi transzendiert das sozialistische Müssen und inkludiert es zugleich. Auch diese Vermittlung steht unter der reformatorischen Erkenntnis, dass es Jesus Christus selbst ist, der die Menschen in die neue Welt hineinzieht, resp. dass es der Vater im Himmel selbst ist, der das Himmelreich heraufführt, welches den Bereich der realisierten Gottesherrschaft beschreibt. Die dogmatische Verschiebung in diesem Vortrag liegt im Modalverb, das die Hauptkategorie bildet. War die zentrale Kategorie bisher das Wollen, das eine innerlich-subjektive Schlagseite hat, so wechselt Barth jetzt zum *Müssen,* welches das rezeptive Moment des objektiven Von-Gott-verändert-werdens ausdrückt. Dabei befindet sich Barth nach wie vor auf der Linie der *theologischen Reflexionen Kutters*. Er orientiert sich jedoch nicht mehr an dessen voluntaristischem Werk «Das Unmittelbare», sondern an dessen Programmschrift «Sie müssen!», wo – nomen est omen – das Müssen im Mittelpunkt steht. Demgegenüber geht Barth zum ethisch orientierten Ragaz immer mehr auf Distanz. Diesem wirft er vor, sachlich-inhaltlichen Fragen zu schnell auszuweichen und so das Reich Gottes zu schnell mit dem eigenen sozialen Engagement zu verbinden.[346]

Das oben beschriebene Überbietungs- und partielle Inklusionsverhältnis zwischen dem Reich Gottes und dem Sozialismus lockert Barth am Ende des Jahres 1915 noch weiter. Im Vortrag «*Religion und Sozialismus*»[347] ist die neue Zentralmetapher eine medizinische, und zwar das «*Symptom*».[348] Ein solches

343 A. a. O., 134 (Hervorhebungen im Original).
344 Vgl. a. a. O., 134 f.
345 A. a. O., 135 (die Einfügung im Wort «soz[ialistische]» stammt vom Herausgeber.).
346 Vgl. GA 3, 69 f. Weinrich, Michael, Barth, 54.
347 Vgl. Barth, Karl, Religion, 211–223.
348 A. a. O., 213 (Hervorhebung im Original).

ist «ein Anzeichen [einer] Tatsache, eine ihrer Spiegelungen»[349] in der unvollkommenen Welt. Zu diesen Symptomen einer bestimmten Tatsache gehören für Barth das Phänomen der Religion, aber auch der Sozialismus:

> Mir ist Sozialismus zu einer der wichtigsten Spiegelungen der Grund- u. Lebenstatsache geworden. Alles Symptome u. nur Symptome, gerade wie die Religion nur ein Symptom davon ist.[350]

Die Tatsache, die sich in diesen Symptomen widerspiegelt, ist das *Reich Gottes*. Dieses besteht in der *bereits realisierten und noch kommenden Herrschaft Gottes*. Es ist die Sache, die aus der Tat Gottes hervorgeht. Gott bleibt damit weiterhin das primäre Subjekt seines Reichshandelns. Inhaltlich besteht das Reich Gottes gemäss Barth in der Restitution «des Ursprünglichen Unmittelbaren [sic!] Lebens»,[351] das sich an den Grundkoordinaten der Gotteskindschaft, der Geschwisterlichkeit, der Liebe sowie der Wahrheit, der Schönheit, der Gerechtigkeit und des Friedens ausrichtet. Das Reich Gottes ist da, wenn «alle Dinge das wieder werden dürfen, was sie von sich aus sind».[352] Barth rezipiert hier nach wie vor *kuttersche Motive* wie das unmittelbare Leben und das Gerechtigkeitsstreben als Zeichen des Reiches Gottes. Für das Reich Gottes gibt es zwei Erkenntnisquellen, und zwar einerseits das menschliche Gewissen als Dringlichkeitsanzeige und andererseits das Leben und Sterben Jesu Christi als Offenbarung der Tatsache des Reiches Gottes.[353] Diese Tatsache bildet die Wirkursache der Symptome, d. h. der Religion und des Sozialismus. In der Symptommetapher zeigt sich eine *beginnende Dialektik* in Barths Denken. Einerseits widerspiegelt sich die wirkende Tatsache des Reiches Gottes im Sozialismus, d. h. es kommt darin trotz aller Unvollkommenheit und Fehlerhaftigkeit «etwas von Gottes Reich zum Durchbruch».[354] Andererseits denkt Barth «gar nicht daran, den Sozialismus dem Reiche Gottes gleichzustellen u. den Sozialismus zu predigen statt des Evangeliums; [er] [hält] darum den ‹politischen Pfarrer› in jeder Form, auch in der sozialistischen[,] für eine Verirrung».[355] Das Reich Gottes ist mit dem Sozialismus nicht identisch und auch nicht mehr Teil der jesuanischen Bewegung. Das Reich Gottes

349 Ebd.
350 A. a. O., 214.
351 A. a. O., 216.
352 Ebd.
353 Vgl. a. a. O., 215–217.
354 A. a. O., 218.
355 A. a. O., 219 f. (die Einfügung «[,]» stammt vom Herausgeber).

provoziert als wirkende Ur- und Tatsache ihr Symptom, d. h. den Sozialismus, als die der Aktualität angemessene, politische Reaktion von menschlicher Seite her, bleibt von diesem aber unterschieden. Diese Wirkursache-Symptom-Dialektik ist nicht mehr auflösbar in ein (wenn auch nur spezifiziertes) Identifikationsverhältnis wie im Vortrag aus dem Jahr 1911 oder in ein Inklusionsverhältnis wie noch in den Vorträgen aus den Jahren 1914 und 1915.

Wie aus obigen Ausführungen ersichtlich wird, hat sich die Schere der Divergenz zwischen dem Reich Gottes und dem Sozialismus in Barths Denken in der Zeit von 1911 bis 1915 immer mehr aufgetan.[356] Diese Schere öffnet sich im Jahr 1917 so weit, dass Barth den Sozialismus in seinem Vortrag «*Die Zukunft des Christentums und der Sozialismus*»[357] *nicht mehr direkt mit dem Reich Gottes in eine sachliche Verbindung* bringen kann. In diesem Vortrag wird der Sozialismus als eine für sich genommen leere Bewegung vorgestellt, die bezogen auf den Charakter der ihn vertretenden Menschen, auf die Wahrheit der ihm eigenen Ideen und auf den von ihm bisher erreichten Erfolg dem Christentum hoffnungslos unterlegen ist. Ihm kommt gemäss Barth nur noch eine *Erinnerungsfunktion* zu, d. h. der Sozialismus erinnert das Christentum daran, dass es von seinem Kern resp. der Reichgottesbotschaft her eigentlich sozialrevolutionäre «*Kräfte*»[358] haben müsste, welche «gerade das Wesentliche im Reiche Gottes»[359] sind. Dem Christentum sind diese jedoch gemäss Barth in seiner modernen, sich rein auf das sittliche, religiöse Subjekt reduzierenden Form abhandengekommen. Der Sozialismus der Gegenwart zeitigt solche gesellschaftsverändernden «Kräfte», die man gemäss Barth aus einer Reichgottesperspektive im Innern gutheissen muss.[360] Ob dies zu einem notwendigen äusserlichen Bekenntnis eines Christen resp.

356 Vgl. Link, Christian, Barth, 73 f. Link sieht in diesem Vortrag Barths bereits ein derart nüchternes Verhältnis, dass er die sozialdemokratische Positionierung Barths mit anderen Argumenten als mit theologischen begründet sieht. Selbst wenn Barth in diesem Vortrag tatsächlich Andeutungen in diese Richtung macht, darf man doch den immer noch bestehenden kausalen Bezug von der Tatsache zu ihrem «Symptom» resp. zu ihrer «Spiegelung» und somit eine immer noch spürbare sachlich-theologische Nähe des Sozialismus zum Reich Gottes nicht ausser Acht lassen.

357 Vgl. Barth, Karl, Zukunft, 390–407.

358 A. a. O., 395 (Hervorhebung im Original).

359 Ebd.

360 Vgl. a. a. O., 390–403. Die Kritik am modernen sittlich-religiösen Christentum kann als implizite Kritik Barths an der früher von ihm selbst vertretenen ritschlianischen Theologie verstanden werden.

einer Christin zur sozialistischen Bewegung führen, ob also ein wirklicher Christ resp. eine wirkliche Christin auch Sozialist resp. Sozialistin werden muss oder auch umgekehrt, lässt Barth jetzt offen.[361] Wichtiger ist ihm die Rückbesinnung der christlichen Gemeinschaft auf die göttlichen «Kräfte» und die Bitte zu Gott darum. Diese «Kräfte» erkennt Barth im Sozialismus als wirksam.[362]

Mit der fortschreitenden Divergenz von Reich Gottes und Sozialismus in Barths Denken geht eine auffällige, aber nicht zufällige, sich immer mehr vertiefende Beschäftigung und Annäherung Barths zuerst an die Theologie *Christoph Friedrich Blumhardts* und dann auch an jene *Johann Christoph Blumhardts* einher, die ihre Wurzeln im Württemberger Pietismus haben.

Erkennbar ist die Auseinandersetzung mit den Blumhardts ab dem Jahr 1915, als Barth im April, wie bereits erwähnt, den jüngeren Blumhardt in Bad Boll besuchte. Dies war allerdings nicht der erste Berührungspunkt Barths mit Christoph Friedrich Blumhardt. So waren bereits Barths Verwandte Karl und Elisabeth Sartorius dem jüngeren Blumhardt zugewandt.[363] Das mag Barth dazu gebracht haben, als Student in Tübingen im Wintersemester 1907/1908 «mehrfach, aber ohne gründlichere Einsicht Bad Boll»[364] zu besuchen. Zudem war Barths Weggefährte Eduard Thurneysen bereits längere Zeit mit Christoph Friedrich Blumhardt und dessen Theologie vertraut und brachte Barth mit diesem noch einmal stärker in Kontakt, insbesondere bei einem Besuch im Jahr 1915.[365] In Barths eigenem Rückblick war es aber die Zeit nach dem Kriegsausbruch, als die blumhardtsche Theologie für ihn interessant wurde.[366] In der Folge begann er über den «Gedanken des Reiches Gottes in dem biblisch real-jenseitigen Sinn des Begriffes immer dringlicher»[367] zu reflektieren und vertiefte sich in die Lektüre von Friedrich Zündels Biografie Johann Christoph Blumhardts[368] «hauptsächlich mit dem

361 Vgl. a. a. O., 405.
362 Vgl. a. a. O., 403–405.
363 Vgl. Busch, Eberhard, Lebenslauf, 96 f. ders., Pietisten, 40. Sauter, Gerhard, Barth, 76.
364 GA 1, 294. Vgl. Busch, Eberhard, Lebenslauf, 55. ders., Pietisten, 40. Sauter, Gerhard, Barth, 76. Tietz, Christiane, Barth, 53.
365 Vgl. GA 1, 296. GA 3, 144. Busch, Eberhard, Lebenslauf, 96. Sauter, Gerhard, Barth, 76. Tietz, Christiane, Barth, 94.
366 Vgl. GA 1, 296.
367 Ebd.
368 Vgl. Zündel, Friedrich, Blumhardt. Busch, Eberhard, Lebenslauf, 97. ders., Pietisten, 41. Sauter, Gerhard, Barth, 76.

Gefühl der Beschämung!»[369] Seine weitere Lektüre führte ihn zur Faszination für die «Wiederkunfts- und Geistesgedanken»[370] des älteren Blumhardts.

Das erste themenspezifische literarische Zeugnis von Barths Auseinandersetzung mit der blumhardtschen Theologie betrifft nicht den älteren Blumhardt, sondern besteht in seiner Rezension der «Haus-Andachten»[371] des jüngeren Blumhardts aus dem Jahr 1916 – eines Werks aus der *vierten Schaffensphase des jüngeren Blumhardts* – in der Zeitung «Der freie Schweizer Arbeiter» unter dem Titel «*Auf das Reich Gottes warten*».[372] Barth beschreibt anhand von Zitaten, was ihn zu dieser Zeit an der Theologie Christoph Friedrich Blumhardts fasziniert, allerdings ohne die Absicht, diese, welche ihm hier nur in Andachten vorliegt, zu systematisieren.[373] Darum wird in dieser Schrift auch keine Definition des Reiches Gottes geboten. Dennoch sind Grundzüge, die für Barths eigene Reichgottestheologie wichtig werden, darin erkennbar. Barth erkennt in Christoph Friedrich Blumhardt zunächst einen «*priesterliche[n]* Mensch[en]».[374] Damit meint er das blumhardtsche Modell, das Gott und Mensch so vermittle, dass es eine *Entsprechung* zwischen der Bewegung Gottes von oben zum Menschen und der Bewegung des Menschen von unten zu Gott hin gebe.[375] Dies ist Grundgedanke im religiösen Sozialis-

369 GA 3, 53.

370 GA 3, 336. Gerhard Sauter interpretiert dieses Zitat aus dem Brief vom 28. Juni 1919 an Eduard Thurneysen als «die Hoffnung für die Kirche und für die ‹Welt›, die Erwartung einer bevorstehenden neuen Ausgießung des Heiligen Geistes zur Erlösung aller geplagten, gepeinigten, hilflosen Kreatur, eine Erlösung, die mit dem Kommen Christi ihre Vollendung finden wird» (Sauter, Gerhard, Barth, 76). Wie sich im Verlauf dieser Studie ergeben wird, handelt es sich bei den von Sauter aufgezählten Aspekten um jene, welche Barth auch in der Versöhnungsethik der KD rezipiert. Ob Barth bereits im erwähnten Brief an Thurneysen an diese Theologumena gedacht hat, lässt sich indes nicht belegen.

371 Vgl. Blumhardt, Christoph, Haus-Andachten.

372 Vgl. Barth, Karl, Reich, 275–302.

373 Vgl. a. a. O., 288–290.302. Leonhard Ragaz lehnte die Publikation dieser Rezension in seiner Zeitschrift «Neue Wege» ab, weil ihm die hier präsentierte Blumhardtdarstellung eben doch zu systematisierend erschien. Es entwickelte sich ein längerer Streit zwischen Barth und Ragaz über die sachgemässe Darstellung der blumhardtschen «Haus-Andachten». Barth konnte die Rezension schliesslich in der Zeitschrift «Der freie Schweizer Arbeiter» publizieren. Christoph Friedrich Blumhardt selbst soll die Rezension mit Freude aufgenommen haben. Vgl. dazu die Einführung in a. a. O., 275–288. GA 3, 144–147.158 f. Busch, Eberhard, Pietisten, 41.

374 Barth, Karl, Reich, 290 (Hervorhebung im Original).

375 Vgl. a. a. O., 290.

mus. Diese Bewegungen seien in einem «*organisch[en]*»[376] Wachstum begriffen und vermittelt.[377] Blumhardts priesterlich-organisches Denken «*geh[e] von Gott aus*»,[378] d. h. dass Gottes eigene Offenbarung in Jesus Christus nicht nur das Ziel, sondern bereits den Ausgangspunkt des Denkens bilde,[379] während historische oder psychologische Derivate, politische oder philosophische Reflexionen, ja auch dogmatische, liberale, ethische oder sozialistische Theologien oder der Kriegsausbruch gerade keine konstitutive Bedeutung hätten,[380] sondern nur «die göttlich-weltliche Wahrheit».[381] Barth rezipiert an dieser Stelle den *Theozentrismus* des blumhardtschen Denkens. Sodann werde in den blumhardtschen Andachten die gesamte Schöpfung, sei das die Natur oder sei das die ganze Menschheit, «in dem großen Kreise Gottes»[382] gedacht, weil überall ein *Same des Guten* liege, der mit Gottes Segen aufgehen könne.[383] Barth rezipiert hier den blumhardtschen *Universalismus*. Barth erkennt ebenfalls die *agonale, christologische Grundstruktur* der doppelten Bewegung in der blumhardtschen Theologie, wenn er beschreibt, wie sich die Bewegungen als Kampf- und Siegesgeschichten über die Finsternis vollziehen, die in Jesus Christus bereits wirklich geworden seien, wobei die göttliche Bewegung stets die primäre und entscheidende sei.[384] Die menschliche Bewegung bestehe darin, dass sie als «*kleine[] Herde*»[385] nicht nur um die eigene Seligkeit, sondern um das Heil der ganzen Welt besorgt sei.[386] Ihre Bewegung, ihren Kampf gegen die Finsternis beschreibt Barth mit dem blumhardtschen Terminus des «*Warten[s]*»[387] und erkennt darin eine aktive, revolutionäre Komponente als Besinnung und Ausrichtung des Lebens auf das zukünftige Kommen des Reiches Gottes, was gerade kein Abfinden mit der vorfindlichen Ordnung, sondern ein Aufstehen im Namen Gottes bedeute.[388] Barth expliziert darum das eingliedrige blumhardtsche Motto des «Wartens» anhand der

376 A. a. O., 291 (Hervorhebung im Original).
377 Vgl. ebd.
378 Ebd. (Hervorhebungen im Original).
379 Vgl. a. a. O., 291.295 f.
380 Vgl. a. a. O., 289.
381 Ebd.
382 A. a. O., 292.
383 Vgl. a. a. O., 291–293.
384 Vgl. a. a. O., 293–297.
385 A. a. O., 297 (Hervorhebungen im Original).
386 Vgl. a. a. O., 297 f.
387 A. a. O., 299 (Hervorhebung im Original).
388 Vgl. a. a. O., 299 f.

zweigliedrigen Formel «warten und eilen»[389] aus 2Petr 3,12. Diese Formel ist ab dieser Schrift ein wiederkehrender Bestandteil von Barths eigener Reichgottestheologie bis in die Versöhnungsethik hinein.[390]

Diese Grundstrukturen finden sich in einem weiteren literarischen Zeugnis von Barths Auseinandersetzung mit den Blumhardts und dem religiösen Sozialismus in seiner Frühzeit wieder, nämlich in seinem Nachruf auf Friedrich Naumann und Christoph Friedrich Blumhardt unter dem Titel «*Vergangenheit und Zukunft*»[391] aus dem Jahr 1919. Hier konzentriert sich Barth auf die *Grundzüge der theologischen Leistung des jüngeren Blumhardts*. Begriffsdefinitionen bietet er keine, auch keine des Reiches Gottes. Dennoch ist diese Schrift für die Entwicklung seiner eigenen Reichgottestheologie bezeichnend. Gegenüber der Rezension von 1916 verändert hat sich Barths Position zu Christoph Friedrich Blumhardt dahingehend, dass er diesen nun in weitgehender *Konkordanz mit dessen Vater Johann Christoph Blumhardt* liest.[392] Damit legt er den Grundstein für seine zusammenschauende, eklektische und dennoch differenzierte Blumhardtlesart in der Versöhnungsethik.[393] Durch diese Annäherung an den Vater Blumhardt kann Barth in der blumhardtschen Theologie insbesondere das Theologumenon der *neuen Geistausgiessung* wertschätzen.[394] Diese wird in modifizierter Form ein fester Bestandteil seines Zeitmodells in KD IV/3 § 69.4 werden. Hingegen spielt die organische Dimension des blumhardtschen Denkens keine Rolle mehr. Barth legt den Akzent nun vielmehr auf die diastatische *Opposition des Reiches Gottes zur Welt,* wobei Ersteres dennoch *transformativ* in Letztere hineinwirke resp. Letztere ins «große göttliche ‹Vorwärts!›»[395] rufe,[396] ein Motiv, das auch bei Kutter zu finden ist[397] und in Barths Zeitmodell in KD IV/3 § 69.4 wieder-

389 A. a. O., 290.

390 Vgl. z. B. GA 32, 155–162. Barth, Karl, Vergangenheit, 544. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 125–127. In der ersten Fassung des Römerbriefkommentars tritt das «Warten» im beschriebenen Sinn allein auf. In der zweiten Fassung häuft sich dann die Formel «Warten und Eilen» in unterschiedlichen Varianten. Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 52.56.92.209.214. 224, 252, 349. GA 38, 324.328.379.457.459. Barth, Karl, Credo, 102. GA 7, 456.

391 Vgl. Barth, Karl, Vergangenheit, 528–545.

392 A. a. O., 540 f.

393 Vgl. GA 7, 443–450.

394 Vgl. Barth, Karl, Vergangenheit, 542.

395 A. a. O., 541.

396 Vgl. a. a. O., 541 f.

397 Vgl. Kutter, Hermann, Müssen, 251.

aufgenommen wird.[398] Auf dieser theologischen Grundlage kann Barth das politische Engagement des jüngeren Blumhardts wertschätzen.[399] «[E]ine[] überholte[] Symbiose von Christentum und sozialer Kultur […], die ohne wirklich theologischen Halt politisch zwischen Anerkennung politischer Realitäten und der Kritik daran nur unentschieden schwanken könne»,[400] wie er sie bei Naumann sieht,[401] erkennt Barth im blumhardtschen Denken nicht. Eine solche kann für ihn nur noch der Vergangenheit angehören. Die Zukunft des theologischen Denkens kann für Barth nur in einer kritisch-diastatischen Relation von Reich Gottes und Welt liegen, wie sie Christoph Friedrich Blumhardt in seiner vierten Phase vertreten hat.[402]

Die Theologie der Blumhardts ist für Barth durch ihre unterschiedlichen Entwicklungsstadien und ihren primär seelsorglichen und nicht stringent systematischen Charakter anschlussfähig für unterschiedliche und *teilweise konträre Konzeptionen des Reiches Gottes*. So gibt es in beiden Fassungen von Barths Römerbriefkommentar Spuren der blumhardtschen Theologie.

Die Grundstruktur des organischen Wachstums, die Barth im Jahr 1916 noch fasziniert hatte, bildete kurz vor dem Nachruf auf Christoph Friedrich Blumhardt das Fundament der *ersten Fassung des Römerbriefkommentars*. Verstärkt durch seine Beschäftigung mit *Johann Tobias Beck,*[403] bildete dort

398 Vgl. KD IV/3, 363.

399 Vgl. Barth, Karl, Vergangenheit, 543.

400 Sauter, Gerhard, Barth, 77.

401 Vgl. Barth, Karl, Vergangenheit, 530–538. Barth kritisiert Naumanns theologisches Projekt, die Weltwirklichkeit mit dem Evangelium zu vermitteln: «Der stürmische Konflikt zwischen Religion und Leben, Gott und Welt, löste sich auf in ein verständiges Schiedlich-Friedlich, Sowohl-Als auch, das beiden Seiten ihr Recht gab» (a. a. O., 536).

402 Vgl. a. a. O., 543.

403 Johann Tobias Beck (1804–1878) entwickelte eine biblizistisch-spekulative Theologie, in welcher das Reich Gottes ein Zentralbegriff ist. Es wird als ein göttlich begründeter Lebensorganismus verstanden, der in Jesus Christus in die Weltwirklichkeit hineingesetzt wird und in Anlehnung an Mk 4,26–29 wie ein eingepflanzter Same eine kontinuierliche, selbstwachsende, in der Weltwirklichkeit aufblühende Saat bildet, dort sukzessive natur- und geschichtsmächtig wird, insbesondere in der christlichen Gemeinde und den einzelnen christlichen Individuen, bis es schliesslich in der Herrschaft Christi über die Seinen in einem Reich des Friedens zur Vollendung kommt. Da das Reich Gottes für Beck in einem selbstwachsenden Organismus besteht, war er kritisch gegenüber aktivistischen Tendenzen in der institutionellen Kirche und im Pietismus seiner Zeit (vgl. Beck, Johann Tobias, Einleitung, 44–294. ders., Vorlesungen. 2 Bde. Busch, Eberhard, Pietisten, 43 f. Dittmer, Marion, Reich, 226–321. Raeder, Siegfried, Art. Beck, 1198 f. Weth, Gus-

das *Bild des Reiches Gottes als eines selbstwachsenden Organismus,* der wie ein *Same* in die Erde gelegt worden ist und nun in der gegenwärtigen Weltwirklichkeit immer mehr in geschichtlichen Phänomenen hervorspriesst, ein Hauptmotiv.[404] Dieses hat Barth durch seine Auseinandersetzung mit der «konsequenten Eschatologie» und insbesondere mit Overbeck fallen gelassen. Denn die «konsequent eschatologische» Denkart erlaubt die Konzeption einer selbstwachsenden Saat, die in der immanenten Weltwirklichkeit kontinuierlich aufblüht und geschichtsmächtig wirkt, gerade nicht, sodass das Reich Gottes in der *zweiten Fassung des Römerbriefkommentars,* wie bereits erwähnt, eben in *Opposition* zum Weltgeschehen steht.[405] Barth kann sich auch dann noch mit gutem Recht auf der Linie der blumhardtschen Theologie verorten.[406] Barth kann den jüngeren Blumhardt und Overbeck im Hinblick auf ihre Stellung in der modernen Theologiegeschichte komplementär lesen, d. h. er erkennt in beiden eine Kritik an der modernen Ver-

---

tav, Heilsgeschichte, 72–81. Wolf, Hanns-Martin, Art. Beck, 393 f.). Für Barth wurde gerade Becks Römerbriefkommentar zur Inspiration für die erste Fassung seines eigenen Römerbriefkommentars (vgl. Beck, Johann Tobias, Erklärung. 1. Hälfte, 408. ders., Erklärung. 2. Hälfte, 30.45.71 f.105 f.122 f.139 f.149.151.217. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 12.176.180.286.311–313.357.378 f.390.551.584.596). Weitere Ausführungen der Theologie Becks können an dieser Stelle unterbleiben. Denn dessen Reichgottestheologie, die Barth im Gegensatz zu Thurneysen ab 1916 mit jener Blumhardts in Konkordanz sah (vgl. GA 3, 148.160. Busch, Eberhard, Pietisten, 43), bildete für Barths eigene Reichgottestheologie nach seiner Wende von Beck zu Overbeck im Hinblick auf die zweite Fassung des Römerbriefkommentars keine bedeutende Rolle mehr. Das gilt auch für die Reichgottestheologie der Versöhnungsethik der KD. In dieser wird Beck im Gegensatz zu Blumhardt und Overbeck nicht mehr namentlich erwähnt. Eine Ausdehnungseschatologie, wie sie Beck vertritt, wird abgelehnt (vgl. GA 7, 411–422). Leitmotive der beckschen Reichgottestheologie sind keine mehr zu finden. Eine Ausnahme bildet der einmalige Gebrauch der Metaphorik der selbstwachsenden Saat (vgl. GA 7, 411), deren inhaltliche Ausgestaltung aber nur noch vage an die Konzeption Becks erinnert.

404 Vgl. z. B. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 215 f.302 f. Busch, Eberhard, Pietisten, 42. Christoph Friedrich Blumhardt und Johann Tobias Beck waren nicht die einzigen Autoren, von denen sich Barth beim Verfassen der ersten Fassung des Römerbriefkommentars beeinflussen liess. Eine Liste von Autoren, die für Barth beim Verfassen der ersten und/oder zweiten Fassung des Römerbriefkommentars wichtig waren, nennt Christiane Tietz (vgl. Tietz, Christiane, Barth, 100).

405 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 331 f.396 f. Siehe II.1.2.5.

406 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 9.50.52.86 f.292.319.331.346.379.427.497.534.

mittlungstheologie und einen Aufruf zur Rückbesinnung auf die «*Sache*»[407] der Theologie,[408] welche die *Eschatologizität des Reiches Gottes* einschliesst.

1.3.5 Barth und der religiöse Sozialismus: Rückschau auf die frühen Jahre und ein kurzer Ausblick auf dessen Bedeutung für die Versöhnungsethik

Was für eine *Entwicklung* hat Barth mit dem *religiösen Sozialismus* also durchlaufen? Barth steigt auf der *voluntaristischen Linie Hermann Kutters* und in Distanz zu Leonhard Ragaz ein. Er vertritt eine klar erkennbare, das *Reich Gottes und die sozialistische Bewegung identifizierende Konzeption* des religiösen Sozialismus. Durch die Erfahrungen des Krieges und die Enttäuschung über das Verhalten des religiösen und säkularen Sozialismus zum Ersten Weltkrieg löst er die Identifikation zwischen dem Reich Gottes und dem Sozialismus kontinuierlich auf und wendet sich immer mehr der *Position Christoph Friedrich Blumhardts in seiner vierten Schaffensphase* zu, in welcher das Reich Gottes in agonaler, diastatischer *Opposition* zur Welt verstanden wird.[409] Dessen Position bewertet er zunehmend in differenzierter *Konkordanz mit jener Johann Christoph Blumhardts,* welche spätestens in KD IV/3 § 69 die grundlegendere Bedeutung erhält als die Position des Sohnes Blumhardt. Barth bringt die blumhardtsche Position schon früh mit Denkfiguren der «*konsequenten Eschatologie*» (vornehmlich jenen Franz Overbecks) zusammen. Was Barth in dieser Zeit als blumhardtsche Theologie erkennt und später weiterverarbeiten wird, ist nicht das theologische Denken der beiden Blumhardts in der jeweiligen, spezifischen Reinform, sondern er konzentriert sich auf bestimmte Ausschnitte aus dem Werk der

---

407 Barth, Karl, Anfragen, 635 (Hervorhebung im Original).

408 Vgl. a. a. O., 634–636. «Unmittelbar nebeneinander standen sie doch, Blumhardt und Overbeck, Rücken an Rücken, wenn man so will, sehr verschieden im Habitus, in der Terminologie, in der Vorstellungswelt, im Erlebnis, aber zusammengehörig in der *Sache,* Blumhardt als der vorwärtsschauende hoffende Overbeck, Overbeck als der rückwärtsschauende kritische Blumhardt, Einer zum Zeugnis für die Sendung des Andern» (a. a. O., 635. Hervorhebung im Original). Die These wurde mehrfach heftig kritisiert (vgl. Honigberger, Rudolf, Lage, 129. Jüngel, Eberhard, Anfänge, 76–78. Vischer, Eberhard, Overbeck, 126 f. ders., Redivivus, 145). Der späte Barth konzediert, dass diese These tatsächlich etwas kühn formuliert gewesen sei, weil die beiden Theologen mit dieser komplementären Leseweise ihrer Theologien wohl kaum einverstanden gewesen wären. Er hält aber an der Komplementarität hinsichtlich der eschatologischen Ausgestaltung des Reichgottesbegriffs fest (vgl. GA 7, 444).

409 Eine solche Entwicklungslinie erkennt auch Michael Pfenninger. Vgl. Pfenninger, Michael, Welt, 46–50.378–381.

beiden Blumhardts und harmonisiert diese partiell. Diese fragmentarische, harmonisierende und letztlich *eklektische Rezeption der blumhardtschen Theologie* dient Barth als modifizierbare *Grundkonzeption für seine eigene Reichgottestheologie*. In diese kann er auf dem Weg zur Versöhnungsethik sowohl «konsequent eschatologische» als auch ritschlianische Elemente einbauen. Selbst wenn Barth in seinem weiteren Schaffen für die Blumhardts auch kritische Worte finden kann,[410] bleiben sie, wie diese Studie zeigen wird, zusammen mit der ritschlianischen Theologie und der «konsequenten Eschatologie» die wichtigste, ja die *grundlegende, theologiegeschichtliche Bezugsgrösse* bei der Entwicklung seines Zeitmodells und seines Reichgottesbegriffs, insbesondere in der Versöhnungsethik.

Indem sich Barth betreffend seine Reichgotteskonzeption auf den Boden der blumhardtschen Theologie stellt, rezipiert er auch deren theologiegeschichtliche Herkunft. Diese ist gemäss dem Exkurs in 1.3.1.3 der *Württemberger Pietismus*. Barth rezipiert über die Blumhardts theologische Ressourcen, deren Ursprünge tief in der letzteren Bewegung liegen. Auf diesen Boden stellt sich Barth zugegebenermassen nur vermittelt, implizit und gegen seine eigene Absicht. Denn, wie oben erwähnt, interpretiert Barth die Blumhardts pietismuskritisch, was sich bis zur Versöhnungsethik durchhält. Dort grenzt er nicht nur die Blumhardts, sondern auch seine eigene Reichgotteskonzeption von pietistischen Konzeptionen ab.[411] Barths grundsätzliches Verhältnis zum Pietismus ist eine Geschichte einer Oszillation zwischen scharfer Kritik und wohlwollender Annäherung in mehreren Phasen.[412] Seine eigenen theo-

410 Vgl. GA 14, 151. KD I/1, 294. KD II/1, 713–718. Pr.Th., 588–597. Sauter, Gerhard, Barth, 77 f.

411 Vgl. Pr.Th., 588–597. GA 7, 414 f.443–450.

412 Eberhard Busch erkennt in Barths Beschäftigung mit dem Pietismus sechs Stadien: 1. Liberale Phase: Barth affirmiert den Pietismus, insofern er wie der Liberalismus die Wahrheitserkenntnis im inneren Erleben verorte. 2. Erste Fassung des Römerbriefkommentars: Barth lehnt einen von ihm als individualistisch interpretierten Pietismus ab, weil er das Ich ins Zentrum setze und darum an der Unerlöstheit der Welt teilnehme. 3. Zweite Fassung des Römerbriefkommentars: Barth kritisiert die pietistische Busspraxis, die impliziere, man erwerbe dadurch ein Anrecht auf göttliche Vergebung, lobt den Pietismus aber unter dem Einfluss Overbecks über weite Teile als kritisches Potenzial gegen die Verweltlichungstendenzen des Christentums. 4. Vorlesung über «Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert»: Barth kritisiert den Pietismus, weil er darin einen Versuch zur Internalisierung des Göttlichen ins menschliche Subjekt sieht, zugleich lobt er ihn dafür, dass an die Rechtfertigung *extra nos* durch Gott allein erinnert worden sei. 5. KD IV/2: Den pietistischen Gedanken, dass Christus im Zentrum stehe im menschlichen Leben, eine Umkehr und Heiligung bewirke, kann Barth bei allen Umformungen, die er

logischen Prämissen erlauben ihm dabei immer wieder Konzeptionen aus der pietistischen Tradition zu affirmieren. Dies ist hier betreffend die Reichgotteskonzeption geschehen.

Barths Theologie ist also, was die Reichgotteskonzeption betrifft, sowohl ritschlianisch als auch «konsequent eschatologisch», insbesondere aber von den Blumhardts und deshalb religiös-sozial und auch württembergisch-pietistisch geprägt.

2. Vorspann: Das Reich Gottes im Blick auf Barths perichoretisches Zeitmodell in KD I–III

Barth entwickelt die Grundzüge des Zeitmodells der Versöhnungsethik, in dessen Rahmen der Reichgottesbegriff in dieser Studie untersucht wird, in KD IV/3 § 69. Dort beginnt Barth nicht mehr bei Adam und Eva, sondern setzt bestimmte Begriffe wie Zeit, Ewigkeit und Geschichte sowie gewisse Modellkonstellationen voraus, um sie zu rezipieren, zu modifizieren und/oder die damit einhergehenden Problemstellungen zu bearbeiten. Es ist darum angezeigt, diese temporalen Begriffe und Modelle im Rahmen eines zweiten Vorspanns kurz zu skizzieren.

Barth entwickelt *in jedem Band der KD ein Zeitmodell* und die dazugehörigen Begriffe. In KD I/2 § 14 ist dies ein Dreizeitenmodell (2.1), in KD II/1 § 31.3 ein einfaches, auf das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit fokussiertes, perichoretisches Zeitmodell (2.2) und in KD III/2 § 41 und § 47 ein mit dem Dreizeitenmodell kombiniertes, perichoretisches Zeitmodell (2.3). Diese werden im Hinblick auf ihren Beitrag zum Verständnis des Zeitmodells von KD IV/3 § 69 und der Versöhnungsethik dargestellt. In diesen Modellen ist der *Reichgottesbegriff* ein Bestandteil. Ihm gilt zusammen mit den im ersten Vorspann erwähnten, theologiegeschichtlichen Ursprüngen des Reichgottesbegriffs bei Barth, sofern diese in den betreffenden Paragrafen relevant sind, ein besonderes Augenmerk in diesem zweiten Vorspann.

---

in der Versöhnungslehre vornimmt, wertschätzen. 6. Ende der 1960er-Jahre: Barth nähert sich dem Pietismus weiter an, indem er auf einen «neuen Pietismus» hofft, der eine «Theologie des Heiligen Geistes» in der Kirche etabliere, welche Jesus Christus als den im Heiligen Geist Gegenwärtigen und erneuernd Wirkenden bezeugt. An der pietistischen Bekenntnisbewegung seiner Zeit kritisiert er hingegen die starke Betonung der Aneignung der Wirklichkeit Jesu Christi durch den Menschen. Vgl. Busch, Eberhard, Pietismus, 80–85. Vgl. auch ders., Pietisten, 35–142.277–303.

2.1 Das Dreizeitenmodell in KD I/2 § 14

Die erste vertiefte Auseinandersetzung mit dem Zeitthema in der KD findet sich im zweiten Halbband der *Prolegomena* (d. h. KD I/2). Hier untersucht Barth die temporalen Implikationen des Grundsatzes «*Gott offenbart sich*».[413] Für Barth beschreibt dieser Grundsatz ein in Jesus Christus tatsächlich geschehenes Ereignis in der menschlichen Wirklichkeit. Als solches hatte es auch eine Zeit, die «*Offenbarungszeit*».[414] In dieser Zeit vergegenwärtigt sich Gott dem Menschen in dessen Wirklichkeit. Darum ist für Barth der Satz «Gott offenbart sich» gleichbedeutend mit dem Satz «*Gott hat Zeit für uns*».[415] Diese offenbarte Zeit versteht Barth als die «wirkliche [] Zeit»[416] sowohl für Gott – darum zeigt sich in der Offenbarungszeit die «Gotteszeit»[417] – als auch für den Menschen.[418]

Dies führt zu einer Unterscheidung. Die Offenbarungszeit ist nicht mit der von Gott zuerst «*geschaffenen Zeit*»[419] gleichzusetzen. Letztere expliziert Barth an dieser Stelle nicht weiter.[420] Sie fungiert hier nur als das ursprüngliche Gegenbild zu einer zweiten Zeit. Von der geschaffenen Zeit trennt den Menschen sein eigener «Sündenfall»[421] resp. sein «*Widerstand* gegen den gött-

413 KD I/2, 50 (Hervorhebung im Original).

414 Ebd. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

415 Ebd.

416 KD I/2, 57 u. ö. (im Original teilweise hervorgehoben).

417 KD I/2, 58 u. ö.

418 Vgl. KD I/2, 50 f. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 128.131 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 49 f.55. «Barths Darlegungen über die ‹Zeit der Offenbarung› sind unter dem doppelten Gesichtspunkt zu verstehen, (1) daß Gottes Offenbarung nicht ohne deren Zeit zu denken ist – damit ist die *Aufgabe* des § 14 gegeben – und (2) daß die Zeit, in der sich die Offenbarung ereignet, wiederum nicht ohne die Offenbarung zu denken ist – damit ist die *Methode* des § 14 gegeben» (Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 133. Hervorhebungen im Original).

419 KD I/2, 52 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

420 Barth wird die geschaffene Zeit in der Schöpfungslehre explizieren (vgl. KD III/1, 72–81. Siehe II.2.3).

421 KD I/2, 52.64.73. Dabei muss angemerkt werden, dass Barths Grundgerüst der KD spätestens ab KD II/2 supralapsarisch ist. Der Sündenfall ist nicht wie im Infralapsarismus ein unbeabsichtigter Störfall des Menschen in der perfekten Schöpfung Gottes, auf welchen Gott mit der Sendung seines Sohnes im Sinn einer Reparatur reagiert, sondern die Selbstoffenbarung Gottes im Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi und somit die Sündhaftigkeit des Menschen als dessen Hintergrund gehören von Anfang an zu Gottes Beschluss (vgl. KD II/2, 136–157). Allerdings wird sich in der Untersuchung der Versöhnungsethik ergeben, dass Barths

lichen Herrschaftsakt»,[422] der ihm die geschaffene Zeit geschenkt hat und die wirkliche Zeit schenken will.[423] Der Mensch verweigert sich, der göttlichen Herrschaft entsprechend zu leben. Er verweigert sich der Annahme einer intakten Gottesbeziehung und verliert sie darum von seiner Seite her. Durch diese Verweigerung verliert er von seiner Seite her die Möglichkeit zum Leben in der wirklichen Zeit und also zur richtigen Ausgestaltung seiner Lebenszeit.[424] Er nutzt Letztere nicht richtig. Der Mensch lebt in der zweiten, in der *«verlorene[n] […] Zeit»*.[425]

Die verlorene Zeit zeichnet sich, wie Barth anhand der philosophischen Zeitbegriffe von Augustinus und Heidegger zeigt,[426] durch drei *«Apo-*

---

supralapsarische Theologie v. a. im ethischen Bereich durchaus offen ist für infralapsarische Modelle (siehe III.4.2.4.3).

422 KD I/2, 67 (Hervorhebung im Original).

423 Vgl. KD I/2, 52–54.67–70.

424 Vgl. KD I/2, 52–54.67–70. Freyer, Thomas, Zeit, 129 f.134 f.

425 KD I/2, 52 u. ö. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

426 Barth kritisiert an den Zeitbegriffen Augustinus' und Heideggers zwei Aspekte, welche für den neuzeitlichen, subjekttheoretischen Zeitbegriff stehen. Erstens kritisiert er, dass die Zeit bei beiden «als eine *Selbst*bestimmung der kreatürlich-menschlichen Existenz» (KD I/2, 51. Hervorhebung im Original) vorgestellt werde. Bei Augustinus werde die Zeit als geistige Ausdehnung verstanden, die durch das Messen der sich erinnernden und erwartenden Seele des Menschen entstehe (vgl. Conf. XI,14–29). Bei Heidegger sei das Dasein wesentlich zeitlich, indem sich das sich sorgende, ins Sein geworfene Dasein auf die Zukunft hin selbst entwerfe (vgl. Heidegger, Martin, Sein, § 65). In beiden Fällen sei es nicht möglich, die Zeit als von Gott Geschaffene und als «Zeithaben Gottes für uns» (KD I/2, 51) zu denken, sondern nur als Schöpfung des menschlichen Subjekts. Vgl. KD I/2, 50 f. Zweitens kritisiert Barth, dass die Zeit in beiden Fällen «als eine *bedingte* Wirklichkeit» (KD I/2, 51. Hervorhebung im Original) konzipiert werde. So sei die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts als Messen der menschlichen Seele oder als Zeitlichkeit des Daseins das Eigentliche, während die Zeit nur eine uneigentlich wirkliche sei, die das menschliche Subjekt selbst setze, indem es sei. Die Zeit könne nicht als eigentliche, zu Gott unmittelbare Wirklichkeit verstanden werden, die von diesem in seinen Offenbarungsakten für den Menschen gesetzt würde. Vgl. KD I/2, 51. Barth kritisiert eigentlich den neuzeitlichen, subjekttheoretischen Zeitbegriff hinter diesen beiden Zeitbegriffen. Die Zeit wird zu einer vom menschlichen Subjekt in dessen Akten geschaffene Wirklichkeit. Als eine von Gott in dessen Offenbarung geschaffene Wirklichkeit kann sie auf diese Weise nicht verstanden werden. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 128 f.138 f. Wie Kjetil Hafstad richtig erkennt, ist bei Barths Entwicklung des Zeitmodells von Anfang an eine offenbarungstheologische Perspektive vorausgesetzt. Vgl. Hafstad, Kjetil, Wort, 205–209. Das gilt auch für die Auseinandersetzung mit Augustinus und Heidegger,

rien»[427] aus, die aus dem Verlust der intakten Gottesbeziehung resultieren. Selbst wenn Barth deren Untersuchung «nur beiläufig und unverbindlich»[428] durchgeführt haben will, sollen sie hier aufgrund der zahlreichen impliziten und expliziten Rückbezüge im Verlauf der Entwicklung der Zeittheorie von KD I/2 § 14 als Rekonstruktionsschema dienen.

Die *erste Aporie* wird im Zeitmodus[429] der *Gegenwart* manifest, nämlich als «*Dilemma*».[430] Einerseits wird die Gegenwart von der Zukunft und der Vergangenheit als nie greifbarer, sich dauernd verschiebender, punktueller Übergang zwischen ihnen konstituiert und ist also flüchtig hin zu den anderen beiden Modi. Andererseits konstituiert die Gegenwart die anderen beiden Zeitmodi, sind diese doch selbst nur, indem auch sie einmal (im Fall der Vergangenheit) Gegenwart waren oder (im Fall der Zukunft) einmal werden. Sie sind – da steht Barth in der Tradition von Augustinus[431] – Modi der Gegenwart. Doch die Gegenwart ist flüchtig. So besteht das Dilemma der gefallenen Zeit darin, dass sie sich ihre Zeitmodi sowohl gegenseitig konstituieren als auch verflüchtigen.[432]

Die *zweite Aporie* besteht in der Frage, ob die Zeit einen *Anfang* und ein *Ende* hat oder nicht. Wenn sie anfangs- und endlos wäre, könnte in einer Gesamtperspektive über die Zeit nicht von einem Vorrücken oder Vergehen der Zeit gesprochen werden, weil dies ein begrenztes Zeitquantum voraussetzt. Das könnte nur durch einen Zeitbegriff mit Anfang und Ende gelöst werden. Doch das ist nach Barth in Absehung von der Offenbarungszeit als Grenze der verlorenen Zeit unmöglich.[433]

---

sodass die Aporien der verlorenen Zeit von Beginn weg als Defizienzerscheinungen im Vergleich zur wirklichen Zeit Gottes zu verstehen sind, wo sie nicht bestehen (vgl. KD I/2, 50 f.). Ob Barths Kritik die beiden Autoren wirklich trifft, ist andernorts zu entscheiden.

427 KD I/2, 54 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

428 KD I/2, 53.

429 Barth bezeichnet die Gegenwart in der KD sowohl als «Modus» (vgl. z. B. KD III/2, 636.) als auch als «Dimension» (vgl. z. B. KD III/2, 560) der Zeit. Für die Vergangenheit und die Zukunft gilt dasselbe. Vereinheitlichend wird in dieser Studie der Begriff «Modus» verwendet. Damit wird zusätzlich die Pointe der barthschen Zeittheologie unterstrichen, dass die Zeitmodi Arten des wirklichen, zeitlichen Seins darstellen.

430 KD I/2, 57 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

431 Vgl. Conf. XI,11,13.XI,13,16–XI,20,26. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 34.47–51. Vgl. KD III/1, 72. KD III/2, 524–528.

432 Vgl. KD I/2, 53.57.

433 Vgl. KD I/2, 53.

Die *dritte Aporie* erkennt Barth im *Verhältnis der Zeit zur Ewigkeit*. Dieses lässt sich mit den Möglichkeiten im Bereich der verlorenen Zeit zwar in verschiedenen Variationen (Ewigkeit als Anfang, Ziel oder Begleitung der Zeit) denken, kann aber nur auf der Basis von metaphysischen Spekulationen begründet und nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden.[434]

Diese drei Aporien zeigen gemäss Barth, dass dem Menschen in der verlorenen Zeit das Wissen darum, was die Zeit wirklich ist, entzogen ist.[435]

Die Offenbarungszeit bildet gegenüber den anderen beiden Zeiten ontisch eine «dritte Zeit»,[436] welche die beiden anderen Zeiten überhaupt erst erkennen lässt, sodass ihr auf der noetischen Ebene der erste Rang zukommt.[437]

In der *Offenbarungszeit* gibt es die drei Aporien nicht. Erstens besteht das Dilemma der Gegenwart nicht. Einerseits ist die Gegenwart, welche die Vergangenheit und die Zukunft als Modi ihrer selbst konstituiert, nicht flüchtig. In der Geschichte Jesu Christi, in seiner Offenbarungsgeschichte, vergegenwärtigt sich Gott dem Menschen in dessen verlorener Zeit. Dabei ist *Geschichte* in der KD grundsätzlich als eine zusammenhängende Kette von Ereignissen zu verstehen, die von einem oder mehreren Subjekten spontan oder rezeptiv getätigt werden.[438] Gott erweist sich in Jesus Christus als «*Deus praesens*»[439] und setzt dort als Subjekt in seinen Akten eine *echte Gegenwart*.[440] Zu dieser gibt es ein

434 Vgl. KD I/2, 53 f.

435 Vgl. KD I/2, 52–54.

436 KD I/2, 52. Wie Thomas Freyer und Dieter Clausert richtig erkannt haben, schliesst Barth bestimmte Verhältnisbestimmungen der verschiedenen Zeiten aus. So ist die Offenbarungszeit keine Ableitung aus einem allgemeinen, menschlichen Zeitbegriff. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 130. Kraus, Hans-Joachim, Problem, 71–77. Die Offenbarungszeit und die (verlorene) menschliche Zeit stehen auch nicht in einem disjunktiven, additiven, antithetischen oder parallelistischen Verhältnis, sondern, wie Dieter Clausert zuzustimmen ist, in (von Barth an dieser Stelle nicht explizit so benannten) chalkedonensischer Einheit und Unterschiedenheit zugleich. Vgl. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 141–145. Barths eigene Argumentation zum Bezug der Offenbarungszeit zur verlorenen Zeit folgt unten.

437 Vgl. KD I/2, 65–67. Freyer, Thomas, Zeit, 129 f.

438 Siehe auch II.2.3 und III.1.1 In KD IV/3 kommt explizit das dramatische und agonale Gefälle als konstitutives Element von Geschichte hinzu. Siehe dazu III.1.3.2 und Anm. 558.

439 KD I/2, 55.58 (Hervorhebungen im Original).

440 Vgl. KD I/2, 57 f. Thomas Freyer erkennt hier zu Recht, dass Barth den modernen Zeitbegriff, wonach sich das autonome Subjekt in seinen Akten Zeit schafft, betreffend das göttliche Subjekt konzeptionell affirmiert, selbst wenn er keine Theorie der absoluten göttlichen Autonomie entwickelt. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 132–135.

echtes Vorher, dessen Zeugnis das Alte Testament ist[441] und in welchem die Offenbarung erwartet wird, und ein *echtes Nachher,* dessen Zeugnis das Neue Testament ist[442] und in welchem die Offenbarung erinnert wird. Von der echten Gegenwart her ergeben sich eine echte Vergangenheit und eine echte Zukunft.[443] Andererseits löst sich die echte Gegenwart nicht in die Vergangenheit oder die Zukunft auf. Die Gotteszeit ist einmal in der Offenbarungszeit Jesu Christi geschehen. Dies ist nicht so zu verstehen, dass die Zeit Jesu Christi auf Erden die einzige Zeit wäre, in der sich Gott dem Menschen vergegenwärtigt hätte und die nun nur noch «nicht mehr»[444] wäre.[445] Was sich dort ereignet hat, ist «ein für allemal»[446] geschehen, d. h. Gott hat sich an dieser Stelle als der definiert, welcher sich stets aktual und gnadenhaft vergegenwärtigt und sich weiterhin Zeit für den Menschen nimmt.[447] Die Offenbarungszeit Jesu Christi ist aus der Perspektive der nachfolgenden Zeit zwar ein «echtes […] Perfektum»,[448] doch der sich stets vergegenwärtigende Gott wird wieder in die Zeit kommen. Er ist nie nur «nicht mehr».[449] Die Gotteszeit ist auch ein «echtes […] Futurum»,[450] aber nie nur «noch nicht».[451] Daher ist die *Gegenwart als Übergangspunkt* zwischen dem echten Perfektum und dem echten Futurum ein «echtes […] Präsens»,[452] das weder in der Vergangenheit verschwindet noch in der Zukunft aussteht.[453]

---

441 Vgl. KD I/2, 55.77–111.

442 Vgl. KD I/2, 55.111–133.

443 Vgl. KD I/2, 57–60. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 190. Freyer, Thomas, Zeit, 132.139. Diederik Noordveld ist zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass die Modi der Offenbarungszeit Jesu Christi keine «Flüchtigkeit des Nacheinander[s]» (Noordveld, Diederik, Mensch, 54) kennen. Dabei muss der Akzent allerdings auf der Flüchtigkeit liegen. Denn die Offenbarungszeit kennt ein Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, indem sie als Nacheinander von vergegenwärtigenden Offenbarungsakten Gottes entsteht. Ein Nacheinander wird Barth in der Gotteslehre auch in der Ewigkeit Gottes erkennen. Dort werden die temporalen Modi sehr wohl ein Nacheinander aber kein Auseinander kennen (siehe II.2.2).

444 KD I/2, 58.

445 Vgl. KD I/2, 57–60.

446 KD I/2, 129. Vgl. KD I/2, 13. Noordveld, Diederik, Mensch, 51.

447 Vgl. KD I/2, 57–60.125–133.

448 KD I/2, 58.

449 Ebd.

450 Ebd.

451 Ebd.

452 Ebd.

453 Vgl. KD I/2, 57–60. Freyer, Thomas, Zeit, 135.138 f. Freyer ist nicht vollkommen zuzustimmen, wenn er behauptet, dass Barth sich dem augustinischen Gedanken,

Diese formallogische Argumentation vertieft Barth *inhaltlich-christologisch*. Die *Offenbarungszeit* ist die Zeit, in welcher sich die *Geschichte von Kreuz und Auferstehung* zugetragen hat. Einerseits geschieht, indem sich Gott darin vergegenwärtigt, eine konstitutive Setzung der Vergangenheit und der Zukunft. Im Tod Jesu Christi am Kreuz wird die verlorene Zeit zum Vergehen und somit zur echten Vergangenheit bestimmt. Sie ist unter Aufnahme einer in der blumhardtschen Theologie prominenten Figur «ein grundsätzlich vergangener, aber […] wirklicher Aeon».[454] In der Auferstehung Jesu Christi wird die erfüllte Zeit zum Kommen und somit zur echten Zukunft bestimmt. Sie ist «ein grundsätzlich künftiger, aber […] wirklicher Aeon».[455] So setzt die Gegenwart Gottes in Jesus Christus die echte Vergangenheit und die echte Zukunft. Andererseits sind das Kreuz und die Auferstehung für die (Äonen-) Wende zwischen ihnen konstitutiv. Die echte Vergangenheit und die echte Zukunft konstituieren die echte Gegenwart als Wendepunkt zwischen ihnen und bleiben in ihr präsent.[456]

Indem Gott in Jesus Christus die echte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft setzt, ist die Offenbarungs- resp. Gotteszeit vom Dilemma der Gegenwart frei. Als von Gott gesetzte Zeit ist sie die von ihm «beherrschte und gerade darin *wirkliche, erfüllte* Zeit.»[457] In Anlehnung an Mk 1,15 verbindet Barth diese wirkliche und erfüllte Zeit mit dem *Reich Gottes*. Dieses erkennt er – hier zeigt sich die inkarnationschristologische Anlange dieses Zeitmodells – in der *Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus,* dessen temporale Form in der menschlichen Wirklichkeit eben die wirkliche und erfüllte Zeit ist. Diese bricht dort, wie Barth es beschreibt, «ihm vorlaufend oder parallel

---

die Gegenwart sei die originale Dimension, welche die Vergangenheit und die Zukunft begründe, widersetze (vgl. a. a. O., 138 f.). Wie oben erläutert, kommt der Gegenwart in KD I/2 § 14 als Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner Offenbarung durchaus eine konstitutive Bedeutung für die anderen beiden Modi zu. Sie wird allerdings dadurch relativiert, dass die anderen beiden Modi die Gegenwart zugleich als ihren Übergangspunkt konstituieren. Barth stellt zwar an den augustinischen Gedanken der Prävalenz der Gegenwart die Rückfrage: «Was aber ist das Gegenwärtige?» (KD I/2, 50). Diese wird jedoch im Verlauf von KD I/2 beantwortet. Es ist eben das selbstvergegenwärtigende Geschehen der Offenbarung Gottes. Vgl. KD I/2, 50 f.57–60.

454 KD I/2, 58.

455 Ebd.

456 Vgl. KD I/2, 58–63.

457 KD I/2, 57 (Hervorhebungen im Original).

gehend»[458] an. Die Fleischwerdung Jesu Christi ist die Erfüllung der Zeit und das Reich Gottes.[459]

Barth versteht die *Zeit* dabei auf neutestamentlicher Grundlage (insb. Mk 1,15. Gal 4,3) als *Gefäss,* das auf seine Erfüllung eben in der Fleischwerdung Gottes resp. auf das Reich Gottes hin ausgerichtet ist.[460]

Zweitens hat die Offenbarungszeit, wie in KD I/2 § 14 allerdings nur impliziert wird, einen *echten Anfang und ein echtes Ende*. Die Offenbarungszeit ist für Barth die Lebenszeit Jesu Christi auf Erden, die sich in den Jahren 1–30 abgespielt hat und in der Bibel bezeugt wird.[461] Diese Zeit hatte einen Anfang und ein Ende, selbst wenn sie als Gotteszeit jeweils aktual anderen Zeiten gleichzeitig gesetzt wird. Wenn sie die wirkliche Zeit ist, dann impliziert dies, dass die wirkliche Zeit einen Anfang und ein Ende hat. Diesen Gedanken wird Barth in der Schöpfungslehre genauer ausführen.[462]

Drittens wird das *Verhältnis zwischen der Zeit und der Ewigkeit* auf der Grundlage der Offenbarung resp. Inkarnation entschieden. Da Gott in Jesus Christus in die Zeit eingegangen ist, bedeutet Gottes *Fleischwerdung* dessen *Zeitwerdung*.[463] Die Wirklichkeit der Offenbarung ist durchaus eine (in KD I/2 § 14 nicht näher explizierte) ewige Wirklichkeit, die zeitlich geworden ist und sich also Zeit genommen und eine neue Zeit geschaffen hat, denn der zeitliche Mensch kann die Offenbarung nur erkennen, wenn sie selbst in der Zeit geschieht und also zeitlich ist.[464] Die Ewigkeit Gottes kann daher nicht als «selber zeitlose[r] Gehalt aller oder einiger Zeiten»[465] gedacht werden, der ein reines Gegenüber zur Zeit des Menschen bilden würde. Die *Ewigkeit Gottes* hat darum – und damit grenzt sich Barth explizit von Teilen (der zweiten Ausgabe) seines Römerbriefkommentars ab[466] – kein rein negatives und transzendentes, sondern ein *positives und konstitutives Verhältnis zur menschlichen*

458 KD I/2, 59.
459 Vgl. 58 f.
460 Vgl. ebd.
461 Vgl. KD I/2, 64.
462 Siehe II.2.3.
463 «‹Das Wort ward Fleisch› heißt auch: ‹Das Wort ward Zeit.›» (KD I/2, 55). Vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 52–55.
464 Vgl. KD I/2, 56. Noordveld, Diederik, Mensch, 53.
465 KD I/2, 55.
466 Vgl. KD I/2, 55 f. Barth bietet an dieser Stelle keine genauen Zitate oder Textstellen. Für Angaben zu Textstellen in der zweiten Ausgabe von Barths Römerbriefkommentar, in denen eine radikale Transzendenz der Offenbarung, der Ewigkeit und des Reiches Gottes gegenüber der Zeit konzipiert wird, siehe II.1.2.5.

Zeit.[467] Die Offenbarung bleibt inhaltlich an die Zeit Jesu Christi gebunden, sodass kein davon abstrakter, zeitloser Kern herausdestilliert werden kann.[468]

Die Gotteszeit bleibt als Offenbarungszeit resp. als wirkliche, erfüllte Zeit nicht für sich, sondern schenkt sich als *Zeit Gottes für den Menschen* eben dem Menschen wirklich und ganz. Gottes echte Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in Jesus Christus werden in demselben zur Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Menschen.[469] Gott hebt die verlorene Zeit des Menschen durch seine Vergegenwärtigung in derselben in seine Ewigkeit auf, ohne dabei deren Zeitlichkeit aufzulösen.[470] Für Barth ist dies im inneren Sein der Offenbarung, dem Christusgeschehen eingeschlossen. Dieses besteht darin, dass sich der verhüllte Gott in Jesus Christus enthüllt. Er verhüllt sich, indem er in die verlorene Zeit des Menschen eingeht. Er enthüllt sich, indem er sich in der Zeit seine eigene Zeit schafft und dadurch genau diese Zeit des Menschen erkennbar zu seiner neuen, erfüllten Zeit macht, die von den drei Aporien der verlorenen Zeit frei ist.[471] Dass Gott, wie oben erwähnt, die verlorene Zeit im Kreuz zum Vergehen resp. zum alten Äon und seine eigene, neue Zeit in der Auferstehung zur kommenden Zeit resp. zum neuen Äon bestimmt, der dem kommenden Reich Gottes entspricht, hat seine Pointe darin, dass dies nicht in einem abstrakten, transzendenten Bereich, sondern in und an der Wirklichkeit des Menschen sowie für sie geschieht. Gott richtet dabei in seinem «*Herrschaftsakt*»[472] eine Rangordnung zwischen seiner wirklichen und der menschlichen verlorenen Zeit auf und macht diese zur Zeitgenossin seiner eigenen Zeit. Er begrenzt und bestimmt diese und überwindet die dem «*menschlichen Widerstand*»[473] geschuldete Verlorenheit jener. Dabei steht die vollkommene, eschatologische Überwindung noch aus. Diese

467 Vgl. KD I/2, 55 f. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 141–145. Freyer, Thomas, Zeit, 139.

468 Vgl. KD I/2, 56 f. Barth kann biblische Geschichten wie die Schöpfungsgeschichte nur als Sagen – d. h. als zeitlich und räumlich konkret verortbare und auf weitere zeitliche Ereignisse zielende Erzählungen – und nicht als Mythen – d. h. als Symbolerzählungen, deren Inhalt allgemeine, von konkreten Zeiten und Räumen unabhängige Wahrheiten sind – lesen. Dies hält er in der Schöpfungs- (vgl. KD III/1, 88–100.287. KD III/2, 9.128.535.542) und in der Versöhnungslehre (vgl. KD IV/1, 370 f.566) durch.

469 Vgl. KD I/2, 60 f. Kraus, Hans-Joachim, Problem, 76.

470 Vgl. KD I/2, 58. Noordveld, Diederik, Mensch, 54.

471 Vgl. KD I/2, 61 f. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 154–158. Noordveld, Diederik, Mensch, 51–54.

472 KD I/2, 65 (Hervorhebung im Original).

473 KD I/2, 67 (Hervorhebungen im Original).

kann im Kontext der verlorenen Zeit nur in der Form eines «*Wunder[s]*»[474] proleptisch geschehen und durch keine menschliche Betätigung, und sei sie eine wissenschaftliche resp. historisch-kritische, in die menschliche Verfügung gebracht werden.[475]

Den *Überwindungscharakter* der Offenbarung kann Barth, wiederum eine blumhardtsche Figur rezipierend, als «Akt des Sieges, in welchem der Sieger schon da, aber doch auch der Besiegte noch da ist»[476] deuten – ein Motiv, das im Zeitmodell der Versöhnungslehre eine zentrale Bedeutung erhalten wird.[477] Das besiegte Element ist die verlorene Zeit. Diese ist die ganze menschliche Zeit, insofern der Mensch Gott gegenüber von sich aus faktisch dauerhaft Widerstand leistet. Als solche ist sie des *Sieges* resp. der Offenbarung, deren Subjekt Gott resp. Jesus Christus ist, stets bedürftig. Kein Abschnitt der menschlichen Zeit kann per se zur Offenbarungszeit erklärt werden – und seien es «die Zeit der Jahre 1–30».[478] Die Geschichte kann also nicht von sich aus Offenbarung werden, sondern die Offenbarung wird Geschichte. Nur im bereits anerkennenden Blick auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus kann die Zeit des Lebens Jesu Christi als Offenbarungszeit gedeutet werden.[479] Die Lösung des Problems von «*Offenbarung und Geschichte*»[480] kann nur heissen:

> *Offenbarung ist nicht ein Prädikat der Geschichte, sondern Geschichte ist ein Prädikat der Offenbarung.*[481]

Dass sich Gott in der verlorenen Zeit offenbart, hat die Konsequenz, dass Letztere *von den drei Aporien befreit* wird. Erstens setzt Gott in ihr eine *echte Gegenwart,* die in ihrer Funktion *als siegreiche Äonenwende* eine echte Vergangenheit und eine echte Zukunft bestimmt und die verlorene eschatologisch ersetzt.[482] Zweitens ist der verlorenen Zeit damit ein eschatologisches Ende

474 KD I/2, 70 (Hervorhebung im Original).
475 Vgl. KD I/2, 65–77. Freyer, Thomas, Zeit, 132–135.138. Noordveld, Diederik, Mensch, 57–59.
476 KD I/2, 62.
477 Siehe III.1.3.2.
478 KD I/2, 64.
479 Vgl. KD I/2, 60–64. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 151–154. Noordveld, Diederik, Mensch, 56. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 16–18.
480 KD I/2, 61 (Hervorhebung im Original). Barth unterscheidet die beiden Begriffe «Zeit» und «Geschichte» an dieser Stelle nicht.
481 KD I/2, 64 (Hervorhebungen im Original).
482 Vgl. KD I/2, 73.

gesetzt, das in Jesus Christus in der Vergangenheit bereits erschienen ist und in der Zukunft wiederkommen wird. Die verlorene Zeit ist *zu beiden Seiten hin begrenzt* und zum Ablaufen bestimmt. Das Ende ist das Kommen des Reiches Gottes. Diesem gehen die Menschen in der verlorenen Zeit als «Wartende[]»[483] und «Eilende[]»[484] entgegen.[485] Die Zeit, die ihnen noch gelassen ist, verstehen sie im Horizont der Gegenwart Jesu Christi und darum als Zeit zum Glauben und Büssen.[486] Drittens bestätigt sich der positive und konstitutive Bezug der göttlichen Ewigkeit zur menschlichen Zeit, indem sich die *Ewigkeit in der verlorenen Zeit offenbart* und dort Zeit für den Menschen schafft.[487]

Die Offenbarungs- resp. Gotteszeit integriert sich die verlorene Zeit, und zwar nach vorne und nach hinten. Dies betrifft nicht die ganze Zeit vorher und nachher, sondern eine bestimmte Vor- und eine bestimmte Folgezeit, die im Alten und im Neuen Testament bezeugt sind. Wie oben erwähnt, erwartet das alttestamentliche Zeugnis die Offenbarung in Jesus Christus[488] und das neutestamentliche Zeugnis erinnert die Offenbarung. Da Jesus Christus der jederzeit Wiederkommende ist und dadurch der Blick des ihn im Sinn des Neuen Testaments erinnernden Menschen «im Winkel von 180 Grad um sich selbst gedreht[]»[489] wird, wird die Offenbarung im neutestamentlichen Zeugnis zugleich erwartet.[490] Das erinnert die Offenbarung nach KD I/2 § 14 aber nicht. Sowohl betreffend den Sachverhalt im AT als auch betreffend jenen im NT argumentiert Barth konditional: Damit die Offenbarung in Jesus Christus in der Zukunft erwartet und/oder in der Vergangenheit erinnert werden kann, muss sie sich in der gegenwärtigen Zeit bereits ereignet haben, sodass diese der Offenbarungszeit gleichzeitig und also in diese bei bleibender Unterscheidbarkeit integriert wird.[491]

---

483 KD I/2, 77.

484 Ebd.

485 Die Wendung «warten und eilen» aus 2Petr 3,12 gehört zu Barths Theologie seit seiner Beschäftigung mit Christoph Friedrich Blumhardt (siehe II.1.3.4).

486 Vgl. KD I/2, 74–77. Freyer, Thomas, Zeit, 135.

487 Vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 59–62.

488 Vgl. KD I/2, 77–111.

489 KD I/2, 132. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 140.

490 Vgl. KD I/2, 111–133.

491 Vgl. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 190. Freyer, Thomas, Zeit, 135–138. Barth fasst den «Eigen-Sinn» (KD I/2, 65) des Satzes «Gott offenbart sich» und also der Offenbarungszeit als erfüllter Zeit in drei oben bereits genannten Aspekten zusammen. Dies sind der göttliche «*Herrschaftsakt*» (ebd. Hervorhebung im Original), der im Aufrichten einer Rangordnung zwischen der Gotteszeit und der verlorenen Zeit sowie in der Zurechtbringung und Erfüllung von Letzterer Zeit besteht, der

Insgesamt gesehen will Barth in KD I/2 § 14 einen «Zeitbegriff»[492] auf offenbarungstheologischen Grundlagen entwickeln. Doch ein Begriff der Zeit im engeren Sinn, d. h. in Form einer sachlichen Definition des Inhalts der Zeit, wird in diesem Paragrafen noch nicht geboten. Dasselbe gilt für den Begriff der Ewigkeit. Beide bleiben sachlich opak und werden erst in KD II/1 § 31.3 definiert.[493] Was in aller Deutlichkeit geklärt wird, ist – passend zu einem Paragrafen der Prolegomena – der Zugriff zum Zeitthema. Dieser geschieht als Entfaltung der temporalen Implikationen eines inkarnationschristologischen Offenbarungsmodells, das sich auf das biblische Zeugnis Alten und Neuen Testaments stützt. Von dieser Zugriffsweise her skizziert Barth eben

---

«*menschliche[] Widerstand*» (KD I/2, 67. Hervorhebungen im Original) gegen Gott, seinen Herrschaftsakt und seine Zeit, der diese in die Verborgenheit drängt, und das «*Wunder*» (KD I/2, 70. Hervorhebung im Original) des eschatologischen Anbrechens des neuen Äons resp. des Reiches Gottes (vgl. KD I/2, 65–72).

Barth zeigt jeweils anhand dreier Aspekte, dass das Zeugnis des AT und das Zeugnis des NT auf die genannten Aspekte der Offenbarungszeit hinweisen. Nach Barth entsprechen dem göttlichen Herrschaftsakt im AT das konkrete Geschichtshandeln Gottes in mehreren Bundesschlüssen (wie z. B. im Exodusereignis) und deren menschlichen Organen und Ämtern, dem menschlichen Widerstand die Verborgenheit Gottes, das menschliche Leiden und das Verständnis des Menschen als eines Sündigen sowie dem Wunder des eschatologischen Anbrechens des Reiches Gottes die «*eschatologische* Linie» (KD I/2, 104. Hervorhebung im Original) in den prophetischen und apokalyptischen Weissagungen. Diese Deutungen sind jedoch nur von der geschehenen Offenbarung in Jesus Christus her möglich. Das AT zeichnet sich durch eine reine Erwartung aus (vgl. KD I/2, 86–111. Noordveld, Diederik, Mensch, 96–101). Gemäss Barth erkennt das NT den göttlichen Herrschaftsakt in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der die atl. Ämter und Funktionen erfüllt, den menschlichen Widerstand gegen Gott in der Passion und Kreuzigung Jesu Christi durch das erwählte Volk, wo sich Gott verhüllt, und das Wunder des anbrechenden Reiches Gottes in der Auferstehung Jesu Christi, welche erinnert wird und zum Grund für die Erwartung Jesu Christi als des Wiederkommenden wird. Das NT ist gegenüber dem AT nicht monodirektional, sondern gewinnt aus seiner Hauptfunktion der Erinnerung die Funktion der Erwartung, welche bereits das AT hatte (vgl. KD I/2, 114–133. Noordveld, Diederik, Mensch, 101–104).

Barth will auf zeittheoretischem Weg die gleichberechtigte Kanonizität von AT und NT begründen (vgl. KD I/2, 132 f.). Dies gelingt ihm nur teilweise, denn dem NT kommt wegen seiner doppelten Blickrichtung von Erinnerung und Erwartung eine gegenüber dem AT, das nur erwarten kann und dessen Zeit der reinen Erwartung in Jesus Christus bereits vergangen ist (vgl. KD I/2, 58–60), gewichtigere Rolle zu.

492 KD I/2, 50.

493 Siehe II.2.2.

nicht einen Zeitbegriff, aber erste Strukturelemente eines Zeitmodells, das er in den folgenden Bänden der KD entwickeln und erweitern wird, nämlich das Dreizeitenmodell mit der geschaffenen Zeit, der verlorenen Zeit mitsamt ihren drei Aporien und der Offenbarungszeit, welche die verlorene Zeit – eine blumhardtsche Denkfigur rezipierend – siegreich überwindet.

In den folgenden Bänden ebenfalls rezipiert und weiterentwickelt werden die Zentralstellung des Zeitmodus der Gegenwart, welche als Überganspunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft verstanden wird, und schliesslich der Begriff des Reiches Gottes als der Erfüllung der Zeit, die dem Menschen in Jesus Christus geschenkt wird.

Es bedarf einer letzten Anmerkung. Barth orientiert sich in KD I/2 § 14 seiner Kritik zum Trotz am neuzeitlichen, subjekttheoretischen Zeitverständnis.[494] Die Zeit entsteht durch die Akte eines Subjekts und erst aus der Perspektive dieses Subjekts ergeben sich die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Unterschied zur klassischen, neuzeitlichen Konzeption ist, dass das zeittreibende Subjekt bei Barth nicht der Mensch, sondern Gott in seiner Selbstoffenbarung ist, der die wirkliche Zeitlichkeit des Menschen überhaupt erst ermöglicht. Diese Konzeption wird er über die ganze KD hinweg beibehalten.

2.2 Das einfache perichoretische Zeitmodell in KD II/1 § 31.3

Barth entwickelt im ersten Halbband der Gotteslehre, d. h. in KD II/1, der Lehre von Gottes Vollkommenheiten, ein *perichoretisches Zeitmodell*. Grundlegend ist die Unterscheidung von *Zeit und Ewigkeit*. Die Ewigkeit ist als Bestimmung der göttlichen Freiheit eine Vollkommenheit Gottes. Sie steht in der Gotteslehre besonders im Fokus. Sie ist kein attributives Prädikat, sondern gehört zum Wesen Gottes. Sie ist die Temporalität Gottes. Das Wesen Gottes ist demnach temporal.[495] Die Zeit ist ihrerseits die Temporalität der Schöpfung.[496]

Das theologische Fundament bildet die immanente Trinität in Verbindung mit einer Inkarnationschristologie, welche die Heilsökonomie dar-

494 Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 132–135.

495 Vgl. KD II/1, 362–368.685 f. Freyer, Thomas, Zeit, 143. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 120. Zu den Vollkommenheiten Gottes in KD II/1 vgl. Štefan, Jan, Vollkommenheiten, 83–101.

496 Vgl. KD II/1, 685 f. Dass auch die Schöpfung wesentlich temporal ist, entwickelt Barth in der Schöpfungslehre (siehe II.2.3).

stellt.[497] Von dort her lässt sich die in der Gotteslehre entwickelte Temporalität rekonstruieren. In der *immanenten Trinität* sind die drei Seinsweisen Vater, Sohn und Heiliger Geist sowohl voneinander unterschieden (hinsichtlich ihrer opera ad intra) als auch eins im Wesen. Der Vater zeugt den Sohn und gemeinsam hauchen sie den Heiligen Geist. Barth erkennt in diesem Vorgang, dass Gott in sich selbst einen «Anfang»,[498] eine «Fortsetzung»[499]/«Folge»[500]/«Mitte»[501] und ein «Ziel»[502]/«Ende»[503] hat.[504] D. h. es gibt im inneren Wesen Gottes ein Vorher und ein Nachher. Diese Vorher-Nachher-Folge hat eine unumkehrbare Richtung, und zwar vom Vater zum Sohn zum Heiligen Geist.[505] Da die drei Seinsweisen gleichermassen das Wesen Gottes konstituieren, sind *Anfang, Fortsetzung und Ende* nicht als lineare Abfolge oder auf die drei Seinsweisen aufteilbar zu verstehen. Wie die drei Seinsweisen treten sie immer zugleich auf und durchdringen sich gegenseitig. Sie liegen ineinander.[506] So entsteht eine «*Perichorese* […] der drei [temporalen] Gestalten».[507] Gottes Zeitlichkeit ist eine perichoretische Temporalität.

Dieses perichoretische Ineinander von Anfang, Fortsetzung und Ende in Gott bezeichnet Barth mit dem Begriff der *Ewigkeit*. Diese ist eine «*reine Dauer*»[508] resp. «*Gleichzeitigkeit*»,[509] weil Gott dauerhaft und gleichzeitig Anfang, Fortsetzung und Ende ist, wobei die drei Letzteren stets unterscheidbar bleiben und unter ihnen, wie oben erwähnt, eine unumkehrbare Richtung herrscht.[510]

---

497 Vgl. KD II/1, 693–698.

498 KD II/1, 685 u. ö.

499 KD II/1, 693 u. ö.

500 KD II/1, 685 u. ö.

501 Ebd. u. ö.

502 KD II/1, 752 u. ö.

503 KD II/1, 685 u. ö.

504 Barth variiert die Benennungen für die temporalen Modi in KD II/1 § 31.3 je nach Kontext, suggeriert jedoch ihre Deckungsgleichheit. Die verschiedenen Kontexte und die Frage, ob diese wirklich deckungsgleich sind, sind für diese Studie nicht relevant.

505 Vgl. KD II/1, 693 f. Stock, Konrad, Anthropologie, 200 f.

506 Vgl. KD II/1, 693 f.720–722.

507 KD II/1, 721 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

508 KD II/1, 685 u. ö. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

509 KD II/1, 686 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

510 Vgl. KD II/1, 685–690.693–694. Thomas Freyer hält die vorliegende trinitarische Fundierung der Ewigkeit für binitarisch enggeführt, und zwar aufgrund der, wie er findet, defizienten Pneumatologie bei Barth. Barth habe den Heiligen Geist, beeinflusst von der Geistphilosophie Hegels, durchgehend von KD I/1 bis KD IV/3 nur

Dasselbe Resultat ergibt sich für Barth aus der Inkarnationschristologie, der Heilsökonomie. Indem sich Gott in *Jesus Christus* offenbart, setzt er ein «Jetzt»,[511] dem ein «Noch nicht»[512] vorangeht, das Barth im AT bezeugt sieht, und ein «Nicht mehr»[513] folgt, das Barth im NT bezeugt sieht.[514] Aus der Perspektive des erkennenden Menschen wird Jesus Christus so zum Gegenstand der *Erwartung* und der *Erinnerung*. In der erkennenden, menschlichen Perspektive heben sich die Grenzen zwischen den temporalen Dimensionen jedoch auf. Denn der Gott, der sich in Jesus Christus vergegenwärtigt, wird im alttestamentlich bezeugten «Noch nicht», wo er primär erwartet wird, – anders als noch in KD I/2 § 14[515] – auch erinnert, und zwar als der Gott, der bereits dem Volk Israel gegenwärtig war (im «Auszug aus Ägypten»[516]), und er wird im neutestamentlich bezeugten «Nicht mehr», wo er primär erinnert wird, – parallel zu KD I/2 § 14[517] – erwartet, und zwar als der Gott, der in

---

als subjektive Realisierung dessen, was der Vater im Sohn objektiv bewirkt, resp. als Zueignung an den Menschen und somit nicht in seiner relativen Eigenständigkeit und Objektivität v. a. gegenüber dem Sohn verstanden (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 140–143.147–153). Diese Kritik hat an einzelnen Stellen der KD ihr Recht, doch in KD II/1 § 31.3 ist diese zu relativieren. In der immanenten Trinität ist der Heilige Geist das gemeinsame Ziel des Vaters und des Sohns, das ihnen gegenübertritt und zugleich bereits ihren Anfang und ihre Mitte bildet (vgl. KD II/1, 693 f.). In der ökonomischen Trinität ist der Heilige Geist, wie sich aus den Erkenntnissen weiter unten schliessen lässt, Gott, insofern er dem Menschen in der Zukunft als bleibendes Gegenüber erlösend begegnet (vgl. KD II/1, 694–722). In beiden Fällen hat der Heilige Geist eine objektive und eigenständige Funktion, die über eine subjektive Realisierung des väterlichen Wirkens im Sohn hinausgeht. Eine «relative Selbständigkeit des Heiligen Geistes gegenüber Jesus Christus» (Freyer, Thomas, Zeit, 151), wie sie Freyer mit Bezug auf die johanneische und paulinische Tradition (vgl. ebd.) wünscht, ist bei Barth jedoch konzeptionell ausgeschlossen.

511 KD II/1, 690 u. ö. Barth variiert in der Gross- und Kleinschreibung von «Jetzt»/»jetzt».

512 Ebd. Barth variiert in der Gross- und Kleinschreibung von «Noch nicht»/«noch nicht».

513 Ebd. Barth variiert in der Gross- und Kleinschreibung von «Nicht mehr»/«nicht mehr».

514 Vgl. KD II/1, 694 f. Stock, Konrad, Anthropologie, 197 f.

515 Siehe II.2.1. In KD I/2 § 14 liegt die Besonderheit des AT ausschliesslich in seiner Erwartungsfunktion. Eine Erinnerungsfunktion kommt ihm dort nicht zu.

516 KD II/1, 695. Dass der Exodus mit der Erinnerung an die Offenbarung verbunden wird, ist eine Innovation gegenüber KD I/2 § 14. Dort wird das Exodusgeschehen noch ausschliesslich als ein Zeugnis der Erwartung der Offenbarung Jesu Christi gedeutet (vgl. KD I/2, 88).

517 Siehe II.2.1.

«der abschließenden Parusie Jesu Christi»[518] wieder gegenwärtig sein wird. Erwartung und Erinnerung, «Nicht mehr», «Jetzt» und «Noch nicht» schieben sich aus der Perspektive des erkennenden Menschen betreffend Gott ineinander, sodass Gott als der Ewige, in dem die Zeitmodi ineinander liegen, erkannt wird.[519]

In der *Inkarnation* in Jesus Christus bleibt Gott der Ewige und wird zugleich Zeit.[520] So wird diese offenbar. Die *Zeit ist die Temporalität des Geschöpfs*. Der Zeitbegriff ist dadurch definiert, dass *Anfang, Fortsetzung und Ende auseinandertreten* und eine *lineare, unumkehrbare Abfolge* bilden. Für das Geschöpf, das innerhalb dieser Abfolge steht, nehmen die drei temporalen Modi die Formen *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* an. Diese Abfolge ist durch Flüchtigkeit (gerade im Zeitmodus der Gegenwart) und Auseinanderdriften der temporalen Modi bestimmt. Jene bewertet Barth als *Mängel* gegenüber der Ewigkeit Gottes.[521]

Wie ist das Verhältnis zwischen der Ewigkeit und der geschöpflichen Zeit? Die *Ewigkeit* gehört zum Wesen desjenigen Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart und in diesem aus Gnade *die Zeit aus sich heraus hervorbringt*. Darin und nicht in metaphysischen Denkfiguren liegt für Barth das Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit begründet.[522] So ist die Ewigkeit *nicht die unendliche Extension* der geschöpflichen Zeit. Durch eine Extension würde das lineare Auseinander der temporalen Modi nur verlängert, nicht aber aufgehoben und das Resultat bliebe die geschöpfliche Zeit.[523]

---

518 Ebd.

519 Vgl. KD II/1, 694 f.

520 Vgl. ebd.

521 Vgl. KD II/1, 685 f.696.

522 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 120 f. Freyer, Thomas, Zeit, 144–146.152 f. Freyer erkennt in KD II/1 § 31.3 dennoch eine Rezeption von Elementen aus der traditionellen Zeitmetaphysik – allerdings in bibeltheologischer Umformung. Er sieht in Barths unten zu explizierender Konzeption der Ewigkeit als Grund und Bereitschaft Gottes zur Zeit eine Rezeption des «metaphysischen Begriffspaares von ‹Akt› und ‹Potenz›» (Freyer, Thomas, Zeit, 146) und kommt betreffend das positive und inklusive Verhältnis der Ewigkeit zur geschöpflichen Zeit zum Schluss, «daß Barth den [metaphysischen] Gedanken einer zeitübergreifenden Kopräsenz und universalen Kohärenz nicht gänzlich verabschiedet hat» (a. a. O., 144). Bezogen auf Letzteres sieht er sich in Übereinstimmung mit Konrad Stock (vgl. Stock, Konrad, Anthropologie, 195 f. Freyer, Thomas, Zeit, 144 Anm. 109). Eine vertiefte Diskussion dieser Erkenntnisse kann hier unterbleiben, weil sie für den Begriff des Reiches Gottes nicht relevant ist.

523 Vgl. KD II/1, 524.686. Freyer, Thomas, Zeit, 145. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 121–123.

Die Ewigkeit ist auch *nicht die abstrakte Negation* der Zeit im Sinn des Eternalismus, wonach Gott in sich zeitlos ist und sich ausserhalb der Zeit bewegt. Wäre die Ewigkeit die abstrakte Negation der geschöpflichen Zeit, bliebe sie ontologisch von dieser abhängig. Für Barth gibt es nur eine konkrete Zeitlosigkeit Gottes, insofern seine Ewigkeit die Mängel, welche der geschöpflichen Zeit anhaften, d. h. die Flüchtigkeit und das Auseinander der temporalen Modi, nicht hat, weil in ihr die temporalen Modi dauerhaft ineinander liegen und sie deshalb vollkommen ist.[524]

Die Ewigkeit Gottes verhält sich positiv zur geschöpflichen Zeit. Gott ist in sich selbst ein gerichtetes Ineinander von Anfang, Fortsetzung und Ende. *In Jesus Christus wird Gott Zeit.* Er wird dem Geschöpf, insbesondere dem Menschen, gegenwärtig in einzelnen Gnadenakten. In diesen schafft und nimmt sich Gott Zeit für den Menschen, indem er sich diesem gemeinschaftlich vergegenwärtigt. Dies hat die Rückwirkung auf die Ewigkeit Gottes, dass diese die Zeit zu ihrer eigenen Form werden lässt und daher als innere Zeitlichkeit Gottes offenbar wird. Sie ermöglicht ihm, die geschöpfliche Zeit zu schaffen, selbst Zeit zu werden und sich solche für den Menschen zu nehmen.[525] Gottes innertrinitarische Ewigkeit wird zu seiner «Zeitmächtigkeit»,[526] zum «*Grund*»[527] und zu seiner «*Bereitschaft*»[528] für die geschöpfliche Zeit, zur «*Vorform*»[529] in Gott selbst bezogen auf die *Zeit* als «*Form* der Schöpfung».[530] Barth kann die Ewigkeit darum die «Zeit Gottes»[531] und qua ihrer Vollkommenheit gegenüber der geschöpflichen Zeit die «absolut wirkliche Zeit»[532] nennen, sodass die *Begriffe von Zeitlichkeit und Zeit konvergieren* und die Ewigkeit zum Urbild und Inbegriff der Zeit schlechthin wird. Aus der Ewigkeit als übergeordnetem Ursprung geht die geschöpfliche Zeit kontingent, nicht aber – das ist eine Abgrenzung zu Ritschl[533] – notwendig

524 Vgl. KD II/1, 690.695 f. Freyer, Thomas, Zeit, 145 f. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 123–125.131–136.

525 Vgl. KD II/1, 688–690.694.

526 Der Begriff «Zeitmächtigkeit» tritt in KD II/1 nicht auf, sondern wird von Thomas Freyer (Freyer, Thomas, 145) übernommen.

527 KD II/1, 696 (Hervorhebung im Original).

528 Ebd. (Hervorhebung im Original).

529 KD II/1, 689 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

530 KD II/1, 690 (Hervorhebung im Original). Vgl. KD II/1, 522 f.

531 KD II/1, 694.

532 Ebd.

533 Vgl. KD II/1, 697 f. Ritschl hat die Ewigkeit Gottes von der Stetigkeit und Gleichheit des göttlichen Endzwecks her verstanden, der auf die Erbauung der Gemeinde des Reiches Gottes zielt (siehe II.1.1.3). Barth kritisiert, dass dies die Notwendig-

hervor, ja in dieser *präexistiert* die Zeit bereits vor der Schöpfung,[534] und zwar auch hinsichtlich ihrer gerichteten, dreigliedrigen Struktur.[535] Mit dieser Konzeption, die Gott in sich zeitlich und kontingent Zeit werdend denkt, ergreift Barth Partei für den *Sempiternalismus,* der Gott eben in sich zeitlich und in der Zeit denkt.[536]

---

keit der Schöpfung und Zeitwerdung Gottes und nicht nur dessen Bereitschaft dazu impliziert.

534 Vgl. KD II/1, 689–691.696 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 37–90. Stock, Konrad, Anthropologie, 197–202. «Die Ewigkeit Gottes *ist* selber Anfang, Folge und Ende. Und eben insofern *hat* sie sie auch: nicht bestimmt von ihnen, aber als Anfang, Folge und Ende bestimmend. Sie hat sie nicht passiv, sondern aktiv, nicht von irgend einem anderen Sein, nicht von der Zeit her, sondern aus und also in sich selber. Gott ist wie die Vorform und Vorherbestimmung alles Seins, so auch die Vorform und Vorherbestimmung der Zeit. Gott hat Zeit, gerade weil und indem er Ewigkeit hat. Er hat sie also nicht erst auf Grund der Schöpfung, die allerdings die Schöpfung auch der Zeit ist.» (KD II/1, 689. Hervorhebungen im Original).

535 Dass Barth zeitliche Modi in der Ewigkeit erkennen will, hat ihm von Ingolf U. Dalferth (vgl. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 167–176), Diederik Noordveld (vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 45) und Michael Welker (vgl. Welker, Michael, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zur Erschliessung trinitätstheologischer Metaphernkränze, in: Bernhardt, Reinhold/Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.), Metapher, 182–185) die Kritik eingebracht, dass er «eine metaphysische Verdoppelung der Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft-Struktur der Zeit» (a. a. O., 183) vornehme. Dem ist entgegenzuhalten, dass Barth in KD II/1 § 31.3 im Bereich der Ewigkeit von den Modi Anfang, Mitte und Ende (oder synonyme Begriffe gebrauchend) spricht. Die Begriffe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weist er der geschöpflichen Zeit zu (vgl. KD II/1, 686) und spricht von ihnen jeweils aus der Perspektive des Menschen. Zudem ist Gotthard Oblau zuzustimmen. Im Ausblick auf eine Argumentation in der Schöpfungslehre (vgl. KD III/2, 686 f.) hält er die innere Struktur der Ewigkeit mit Anfang, Mitte und Ende für sinnvoll, weil Gott sich dadurch selbst als ein (allerdings perichoretisch und inwärts) umgrenztes Subjekt setzt und so die Bedingungen schafft, um dem Menschen, den er ebenfalls als ein (allerdings von aussen) umgrenztes Subjekt setzt, überhaupt ein echtes Gegenüber zu sein. Sonst würde er zerfliessen. Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 129–136.

536 «Auf diesen *positiven* Sinn des Ewigkeitsbegriffs – die Alten haben ihn mit dem Begriff der *sempiternitas* bezeichnet – ist sinnvoller Weise nicht nur ein Nebenton, sondern gerade der *Hauptton* zu legen.» (KD II/1, 691. Hervorhebungen im Original). Barths Hauptargument für seine sempiternale Konzeption ist, dass die innere Zeitlichkeit Gottes die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass er in Jesus Christus Zeit schaffen und Zeit werden konnte. Vgl. KD II/1, 691 f.695 f. Dieses konditionale Argument ist in formaler (d. h. nicht christologischer) und verallgemeinerter (d. h. auf das Wirken Gottes in der Welt überhaupt bezogener) Form das

Gottes Ewigkeit als Grund und Bereitschaft zur geschöpflichen Zeit ist *integral* zu verstehen, d. h. die Ewigkeit bringt die Zeit nicht nur hervor, sondern umschliesst sie zugleich vollständig. Weil der ewige Gott in Jesus Christus faktisch Zeit geworden ist, offenbart er sich gleichzeitig als *vor-, über- und nachzeitlich*.[537] Barth kritisiert dabei theologische Konzeptionen, welche einen Modus einseitig priorisieren.

Erstens ist Gottes Ewigkeit «*vorzeitlich*».[538] Von Jesus Christus her erweist sich Gott als der, der schon (in der Vergangenheit) vor jenem, vor der Schöpfung und auch vor der Zeit war. Er war bereits in sich selbst in seiner innertrinitarischen Ewigkeit, in seiner Temporalität. Dort geht der Vater dem Sohn und dem Heiligen Geist vorauf. Darin liegt bereits beschlossen, dass Gott den Menschen und damit verbunden die geschöpfliche Zeit schaffen und sich für diesen Zeit nehmen wird.[539] Eine einseitige Priorisierung der Vorzeitlichkeit Gottes erkennt Barth in der reformatorischen Theologie. Diese verfalle in ein Abspulen der göttlichen Erwählung.[540]

Zweitens ist Gottes Ewigkeit «*überzeitlich*».[541] Indem Gott sich in Jesus Christus in der Zeit als mit dem Menschen seiend vergegenwärtigt hat und dies aktual wiederholt, begleitet er die gegenwärtige Zeit des Menschen, bleibt ihr aber stets ein Gegenüber. Barth will die Überzeitlichkeit Gottes darum *auch als In- und Mitzeitlichkeit* verstanden wissen, hält wegen der Gegenüberstruktur jedoch am Begriff der Überzeitlichkeit fest.[542] Eine einseitige Priori-

---

Hauptargument in der religionsphilosophischen Diskussion für den Sempiternalismus und gegen den Eternalismus. Für eine kritische Auseinandersetzung mit diesem konditionalen Argument vgl. Volek, Peter, Verständnis, 111–126. Für eine kritische Auseinandersetzung mit den wichtigsten theologischen Argumenten für den Sempiternalismus und eine den Eternalismus und den Sempiternalismus kombinierende Konzeption vgl. Dalferth, Ingolf U., Gott, 9–34.

537 Vgl. KD II/1, 698. Freyer, Thomas, Zeit, 144–146.152 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 44 f. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 125–136.

538 KD II/1, 700 (Hervorhebung im Original).

539 Vgl. KD II/1, 700–702. Noordveld, Diederik, Mensch, 44.

540 Vgl. KD II/1, 712. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 126.

541 KD II/1, 702 (Hervorhebung im Original).

542 Vgl. KD II/1, 702–709. Noordveld, Diederik, Mensch, 45. Gotthard Oblau widerspricht richtigerweise der Kritik Hermann Wohlgschafts, der Barths Ewigkeitsbegriff der (deterministischen) Geschichtslosigkeit bezichtigt, weil die Zukunft nur das Ausstehende des in der Vorherbestimmung längst Beschlossenen und Realisierten und also nur ein Abrollen des Vorherbestimmten sei (vgl. Wohlgschaft, Hermann, Hoffnung, 64). Oblau betont demgegenüber, dass die Beziehung zwischen der Ewigkeit und der geschöpflichen Zeit formal nicht auf dem Prinzip der (notwendigen und einseitigen) Kausalität beruhe, wie es in der Sukzession der geschöpf-

sierung der Überzeitlichkeit erkennt Barth in der Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, insbesondere im Pietismus und bei Schleiermacher.[543]

Diese Kritik kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Barths Theologie im Bereich der geschöpflichen Zeit den *Gegenwartsmodus,* auf welchen sich die Überzeitlichkeit bezieht, *priorisiert*. In Jesus Christus vergegenwärtigt sich die Ewigkeit Gottes in der Zeit. Dadurch setzt er ein *Jetzt* mit mehreren Konsequenzen. Zum Ersten geschieht von diesem her die Scheidung von Zukunft und Vergangenheit überhaupt erst. Zum Zweiten ergibt sich von diesem Jetzt her eine teleologische Ordnung der Zeit, denn im Christusereignis gibt es eine Bewegung, welche den Kreuzestod vergehen und die Auferstehung auf ihn zukommen lässt. Zukunft und Vergangenheit werden so nicht mehr auseinandergerissen, sondern in der durch die Ewigkeit initiierten Gegenwart dynamisch aufeinander bezogen und zusammengehalten. Zum Dritten ergibt sich daraus eine Gewichtung:

> *Vergangenheit* ist das, *wovon wir durch ihn befreit* sind und *Zukunft* ist das, *wozu wir durch ihn befreit* sind.[544]

Analog zu den Blumhardts benennt Barth die Vergangenheit als die zum Vergehen bestimmte Wirklichkeit des «alte[n], zurückweichende[n]» und die Zukunft als jene des «neue[n], kommende[n] Aeon[s]».[545] Die *Gegenwart Jesu Christi in der Zeit* wird so zur *siegesgeschichtlichen «Wende»*[546] von der Vergangenheit zur Zukunft. Diese Wende, welche die aktuale Vergegenwärtigung in der geschöpflichen Zeit bewirkt, bedeutet zum Vierten deren Sinn und Erfüllung. Indem sich der ewige Gott Zeit nimmt für den Menschen, dessen Zeit von den Mängeln des Auseinanders der temporalen Modi und der Flüchtigkeit geprägt ist, lässt er ihn in seiner ewigen Gegenwart und also in der Wende von der vergangenen zur zukünftigen Wirklichkeit leben, worin das lineare Auseinander der temporalen Modi zum Weg von der Vergangenheit in die Zukunft Gottes wird. Die *Mängel der Zeit werden geheilt* und die *geschöpfliche Zeit mit Sinn erfüllt*. Dieses Erfüllungsereignis, welches in seiner

---

lichen Zeit herrsche, weshalb ein Determinationsmodell ausgeschlossen sei. Zudem gehe es hier um den barmherzigen (und liebenden) Gott, der den Menschen zum (eigenständigen) geschichtlichen Partner (vgl. KD III/3, 147) haben und nicht entmächtigen wolle. Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 127 f. inkl. Anm. 104.

543 Vgl. KD II/1, 713 f. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 126.

544 KD II/1, 708 (Hervorhebungen im Original).

545 KD II/1, 706.

546 KD II/1, 707 (Hervorhebung im Original).

universalen Offenbarung in der Zukunft noch aussteht, nennt Barth «*Gottesreich*».[547] Die Ewigkeit vergegenwärtigt sich also in der Zeit, schafft, nimmt, heilt und erfüllt diese zugleich mit Sinn, ohne dass diese dadurch selbst zur Ewigkeit würde, sondern deren Vergegenwärtigung weiterhin bedarf.[548] Dies geschieht in punktuellen Ereignissen, die aufgrund der Vorzeitigkeit der Ewigkeit Gottes voraussetzen, dass sich diese bereits einmal vergegenwärtigt hat, und darauf zielen, dass sich die Ewigkeit Gottes erneut vergegenwärtigen wird. Barth entwickelt also einen *punktuell-transitorischen Begriff der Gegenwart*. Diese wird zur *Grundform der Zeit,* sind doch die Vergangenheit und die Zukunft ebenfalls Formen der göttlichen Gegenwart. Erstere ist bereits erfolgt. Letztere wird erst noch folgen. Als Grundform ist die Gegenwart ontologisch prioritär.

Drittens ist Gottes Ewigkeit «*nachzeitlich*».[549] Gott ist – wie oben auf trinitarischem und christologischem Weg hergeleitet – das *Ziel und Ende der Zeit* und somit auch nach der Zeit. Dann wird alles so offenbar, wie es für Gott gewesen ist, sodass Gott «Alles in Allem»[550] sein wird. Diese Zielbestimmung impliziert, dass Gott jede zeitliche Geschichte in Jesus Christus seinem Gericht zuführen und zurechtbringen wird und also das zukünftig Kommende, wozu der Mensch in Jesus Christus befreit worden ist, das Vergangene, wovon der Mensch in Jesus Christus befreit worden ist, endgültig überholen lassen wird. Dieses «*Zurechtgebrachtwerden*»[551] nennt Barth in KD II/1 «*Reich Gottes*».[552] Dieses ist hinsichtlich seiner endgültigen, universal offenbaren Gestalt zukünftig. Doch hinsichtlich seines Gehalts ist es wie Gott selbst bereits überzeitlich und vorzeitlich «Alles in Allem». Das Reich Gottes hat bereits in der Vergegenwärtigung der Ewigkeit Gottes in der Vergangenheit begonnen und ist in der Gegenwart bereits präsent.[553] Eine einseitige Priorisierung der Nachzeitlichkeit erkennt Barth zur Zeit, als er die Gotteslehre entwickelt, in der Theologie der Blumhardts, im religiösen Sozialismus Hermann Kutters und Leonhard Ragaz', in der «konsequenten Eschatologie» Johannes Weiss' und Albert Schweitzers, in den Reflexionen deren Vorläufers Franz Overbecks sowie in seiner eigenen, frühen Dialektischen Theologie.[554]

---

547 KD II/1, 706 u. ö. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
548 Vgl. KD II/1, 687.705–707.
549 KD II/1, 709 (Hervorhebung im Original).
550 KD II/1, 710. 1Kor 15,28.
551 KD II/1, 710 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
552 Ebd. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
553 Vgl. KD II/1, 709–711.
554 Vgl. KD II/1, 713–721. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 126.

Insgesamt gesehen entwickelt Barth in KD II/1 § 31.3 einen Ewigkeitsbegriff, einen Zeitbegriff und ein Zeitmodell auf trinitarischen und inkarnationschristologischen Grundlagen, und zwar inhaltlich bestimmter als noch in KD I/2 § 14. In KD II/1 § 31.3, einem Paragrafen der Gotteslehre, kommt die Zentralstelle im Zeitmodell der göttlichen Ewigkeit zu, dem Ineinander der Zeitmodi. Alle Interrelationen werden durch sie konstituiert. Auch die geschöpfliche Zeit als lineares Auseinander der Zeitmodi präexistiert in ihr. Wegen der perichoretischen Konstitution des Ewigkeitsbegriffs kann das hier entwickelte Zeitmodell als perichoretisches Zeitmodell bezeichnet werden. Dieses wird in der Schöpfungslehre weiterentwickelt und in der Versöhnungslehre nach wie vor prägend sein, aber eine Umperspektivierung erfahren.

Von KD I/2 § 14 wiederaufgenommen wird der Begriff des Reiches Gottes. Er bedeutet die Erfüllung der Zeit in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus und als solche das Ereignis der Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit, welches Letztere zurechtbringt. Dies wird im blumhardtschen Sinn als eschatologisches Wendeereignis verstanden. Diesen Begriff wird Barth in den folgenden Bänden der KD rezipieren und vertiefen.

Mitgesetzt ist wie bereits in KD I/2 § 14 die Zentralstellung des Zeitmodus der Gegenwart. Diese wird als eine punktuell-transitorische Grösse konzipiert. Auch dies wird für die weitere Entwicklung von Barths Zeittheorie prägend bleiben.

Keine zentrale Rolle spielt in KD II/1 § 31.3 die Differenz zwischen der ursprünglich von Gott geschaffenen und der durch die menschliche Sünde verlorenen Zeit aus KD I/2 § 14.[555] Der Grund liegt wahrscheinlich in der thematischen Fokussierung auf Gott. Diese Differenz wird in der Schöpfungslehre wieder vertieft thematisiert.

2.3 Das kombinierte perichoretische Zeitmodell in KD III §§ 41 und 47

In der *Schöpfungslehre* entwickelt Barth ein Zeitmodell, in welchem er Erkenntnisse und Modelle aus KD I/2 § 14 und KD II/1 § 31.3 noch einmal von Grund auf reflektiert, zusammenführt und weiterentwickelt. Am Schluss entsteht *ein um das Dreizeitenmodell erweitertes, perichoretisches Zeitmodell.* Es basiert auf Barths schöpfungstheologischem Grundsatz, der *Verzahnung von Schöpfung und Bund,* und einer *Auferstehungschristologie,* die ihren Ausgang bei der biblisch überlieferten Geschichte des wahren Menschen Jesus nimmt.

555 Siehe II.2.1.

Das Zeitmodell der Schöpfungslehre wird in KD III/2 § 47 («Der Mensch in seiner Zeit») und in einer kurzen Vorschau in KD III/1 § 41 konzipiert.[556] Überdies wird in KD III/2 § 47 innerhalb des Zeitmodells ein *Begriff des Reiches Gottes* entwickelt.[557]

Ebenfalls zur Schöpfungslehre gehört KD III/3 § 51 über das Himmelreich. In diesem Paragrafen wird das Reich Gottes in angelologischer Perspektive behandelt. Zum Zeitmodell der Schöpfungslehre, der Versöhnungslehre sowie der Versöhnungsethik trägt er wenig bei. Eine gesonderte Darstellung unterbleibt in dieser Studie. Relevante Beiträge aus diesem Paragrafen werden durch Einzelreferenzen in den betreffenden Zusammenhängen verarbeitet.

Dass der Zeitbegriff und das Zeitmodell im Kontext der Schöpfungslehre entwickelt werden, bedeutet, dass die Grundlagen von Barths Schöpfungslehre mitbedacht werden müssen. Der fundamentale Satz der Schöpfungslehre liegt in der *Verzahnung von Schöpfung und Bund*. So ist die Schöpfung, die Barth hier als Geschichte versteht,[558] das erste Werk Gottes. Sie ist der äussere Anfang aller Dinge, die von Gott verschieden und in seinem Innern beschlossen sind.[559] Der Bund und seine Geschichte, in der Gott den Menschen zu seinem Partner erklärt und beruft, sind das zweite Werk. Der Bund zwischen Gott und Mensch geht nicht kausal aus der Schöpfung hervor. Er fällt nicht mit ihr zusammen. Der Mensch steht nicht schon qua Geschöpf mit Gott im Bund, sondern der *Bund* wird von Gott in einem weiteren Akt geschlossen und *als Ziel der Schöpfung* gesetzt. Diese wird zu dessen Grundlage erklärt, die in sich die «Hülle»,[560] das zeichenhafte «Modell»[561] resp. den «Umriss[]»[562] des Bundes birgt. Auf diese aktuale Weise stehen die Schöpfung und der Bund in einem untrennbaren Zusammenhang:[563]

---

556 Vgl. KD III/1, 72–82.

557 Vgl. KD III/2, 550–555, 598–600.

558 Vgl. KD III/1, 63–73. In KD IV/3 versteht Barth die Schöpfung nicht mehr als Geschichte im Vollsinn, weil ein dramatischer Ablauf fehlt, ein Kriterium, das ihm in KD IV/3 wichtig wird. Die Schöpfung ist dort nur noch der aus vielen repetitiven Ereignissen konstituierte Schauplatz einer dramatischen Geschichte, nämlich in der Lebensgeschichte Jesu Christi konstituierten Bundes- und Offenbarungsgeschichte. Vgl. KD IV/3, 154–157.196–206. Siehe auch III.1.4.1.

559 Vgl. KD III/1, 44 f.

560 KD III/1, 46.

561 Ebd.

562 Ebd.

563 Vgl. KD III/1, 45–49. Freyer, Thomas, Zeit, 154 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 18–29. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 20 f. Thomas, Günter, Schöpfung, 126 f.

> Die Schöpfung ist die Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes.[564]

Günter Thomas hat auf überzeugende Weise *vier Gestalten der Interrelation* zwischen der Schöpfung und dem Bund herausgearbeitet. Erstens bildet die Schöpfung «formale Voraussetzung»[565] des Bundes.[566] Zweitens ist der Bund die sachliche Bedingung dafür, dass die Schöpfung überhaupt geschieht.[567] Drittens bildet die Schöpfung das semiotische Medium für den Bund.[568] Viertens ist die Schöpfung teleologisch auf den Bund ausgerichtet.[569]

Die so gestaltete Verzahnung von Schöpfung und Bund ist *trinitätstheologisch verankert*. Barth zeigt dabei eine hohe Sensibilität für die wesentliche Differenz zwischen der immanenten Trinität als innerem Handeln Gottes und der ökonomischen Trinität als äusserem, unteilbarem Handeln Gottes, erkennt zwischen diesen jedoch eine bestimmte Proportion, nämlich jene der Vorbildung und Ermöglichung der ökonomischen durch die immanente Trinität. Diese erlaubt ihm, Appropriationen vorzunehmen, sodass er im Vater den Schöpfer, im Sohn das Geschöpf und im Heiligen Geist den Bund vorgebildet sehen kann. So kommt Barth zum Schluss, dass der Gott, in dessen Innerem der Vater den Sohn als sein Gegenüber zeugt und mit diesem den Heiligen Geist haucht und auf diese Weise mit ihm vereint und verbunden bleibt, derjenige ist, der sich nach Aussen ein Gegenüber, nämlich das *Geschöpf,* schaffen und mit diesem seinen *Bund* schliessen will.[570]

Diese trinitätstheologische Figur erfährt eine *christologische Vertiefung:*

---

564 KD III/1, 46.

565 KD III/1, 262.

566 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 127–129.

567 Vgl. a. a. O., 129–131. Thomas kritisiert, dass die Schöpfung, wenn der Bund ihre sachliche Bedingung sei, notwendigerweise defizitär sein müsse, damit sie vom Bundesgeschehen überboten werden könne und auch müsse. Gott habe eine Welt schaffen müssen, die vom Nichtigen, dem Chaos und dem Tod bedroht werde, damit das Bundesgeschehen zu ihr passe (vgl. a. a. O., 131). Hier hat Thomas einen Schwachpunkt in Barths Theologie erkannt. Dass der Bund die sachliche Bedingung der Schöpfung ist, erkennt auch Freyer (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 155).

568 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 131–133.

569 Vgl. a. a. O., 133–140. Thomas kritisiert, dass in Barths Schöpfungslehre nicht ersichtlich wird, inwiefern die ganze Schöpfung und nicht nur der Mensch auf den Bund zielt (vgl. a. a. O., 134). Die Teleologie von Schöpfung und Bund erkennt auch Freyer (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 155).

570 Vgl. KD III/1, 51–63. Hafstad, Kjetil, Wort, 205–213.

> Der Blick Gottes auf diesen Sohn, den Menschensohn, das Wort im Fleische, ist der echte Realgrund der Schöpfung […].[571]

Der in der immanenten Trinität gezeugte Sohn, mit welchem der Vater im Heiligen Geist verbunden ist, ist der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene *Jesus Christus*.[572] Er ist *Schöpfer und Geschöpf im Bund*. Im Blick auf ihn, den Geliebten Gottes, – so Barths Spitzensatz – «*konnte* Gott nicht nur, dann *musste* er Schöpfer sein.»[573] In Jesus Christus sind Schöpfung und Bund immer schon und kraft der Liebe Gottes des Vaters zu seinem Sohn sogar notwendig miteinander verzahnt,[574] und zwar als *Grundlage* («äusserer Grund») und *Ziel* («innerer Grund»). So lauten die Überschriften der Unterparagrafen von KD III/1 § 41: «Die Schöpfung als äusserer Grund des Bundes»[575] (KD III/1 § 41.2) und «Der Bund als innerer Grund der Schöpfung»[576] (KD III/1 § 41.3). Diese beiden Sätze reflektieren das Verhältnis von Schöpfung und Bund, das die Grundlage des Zeitmodells bildet, wie es in KD III/2 § 47 entwickelt wird.

Die *Zeit* wird in der Schöpfungslehre als «*Existenzform der Schöpfung*»[577] verstanden. Sie ist als solche wie die Schöpfung selbst *auf den Bund ausgerichtet*. Dies ist bereits in der Entwicklung des Zeitbegriffs und -modells ersichtlich. Als Existenzform der Schöpfung wird die Zeit nicht vom Gottessohn Jesus Christus, sondern vom wahren Geschöpf und *wahren Menschen Jesus,* der mit Gott im Bund steht, resp. von dessen biblisch bezeugten Geschichte her entwickelt.[578] Unter dem Begriff *Geschichte* wird auch hier eine zusammenhängende Ereigniskette verstanden. Nur als wahrer Mensch kann Jesus der «*Herr der Zeit*»[579] sein. Seine Geschichte besteht für Barth aus zwei Geschichten, aus der Lebens- und der Ostergeschichte. Zuerst entfaltet Barth die *Lebensgeschichte Jesu:*

---

571 KD III/1, 54.

572 Vgl. KD III/1, 57 f. An dieser Stelle erklärt Barth die theologische Figur des «logos asarkos» für eine unbiblische und hermeneutisch unstatthafte Abstraktion des Gottessohnes vom fleischgewordenen Jesus Christus.

573 KD III/1, 54 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 130 f.

574 KD III/1, 53–59.

575 KD III/1, 103.

576 KD III/1, 258.

577 KD III/1, 72 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

578 Vgl. KD III/2, 524–528.

579 KD III/2, 527 f. u. ö. (Hervorhebungen im Original).

> […] der Mensch Jesus hat wie alle Menschen seine Lebenszeit: die durch seine Geburt nach rückwärts, durch seinen Tod nach vorwärts eindeutig begrenzte Zeit: befristete Dauer irgendwo innerhalb der Dauer der geschaffenen Zeit überhaupt, Zeit zu seinem Sein als Seele seines Leibes.[580]

Die Lebensgeschichte Jesu hat in der *Geburt* Jesu ihren Anfang, in den Lebenstaten Jesu ihre Mitte und findet in der *Kreuzigung* Jesu ihr Ende.[581] Sie besteht aus einer zusammenhängenden Kette von Lebensakten, die auseinander und nacheinander in einer unumkehrbaren Richtung geschehen und alle Jesus als Subjekt haben. Diese Geschichte als Inhalt hat die Zeit als Existenzform. Diese ist die Form, wie sich die Geschichte in der Wirklichkeit realisiert, und zwar als Vorher-Nachher-Achse. Die Geschichte spielt sich innerhalb der Zeit ab, ist als Inhalt untrennbar mit der Zeit als ihrer Form verbunden und konstituiert diese zugleich, d. h. die *Zeit* ist die als Vorher-Nachher-Achse konstituierte Matrix einer Geschichte, welche eben als ihre Form mit dieser entsteht und stetig mitwächst. Die Existenzform der Lebensgeschichte des Menschen Jesus ist seine *Lebenszeit*.[582]

Die Geschichte, auf welche der – zunächst formal bestimmte – Zeitbegriff der Schöpfungslehre als seine Materie wesentlich bezogen bleibt, ist diese die Geschichte eines bestimmten Subjekts ist. Deshalb stellt sich Barths Zeitbegriff – wie in den zuvor besprochenen Paragrafen – als essenziell subjektbezogen heraus. Mit diesem wesentlichen *Subjektbezug* bleibt Barths Zeitbegriff der Schöpfungslehre im Radius des neuzeitlichen Zeitdiskurses.[583]

Die Lebenszeit des Menschen Jesus ist, weil sie einen Anfang und ein Ende hat, die nacheinander und auseinander liegen, *befristet*.[584]

Dem biblischen Narrativ entsprechend folgt der Lebenszeit Jesu jedoch eine zweite Zeit:

---

580 KD III/2, 528.

581 Vgl. KD III/2, 528.

582 Vgl. KD III/2, 524–529.

583 Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 156 f.159 f.168. Freyer weist an diesen Stellen überzeugend nach, dass Barths Zeitbegriff dem neuzeitlichen subjektontologischen Zeitbegriff nahesteht. Konrad Stock kann gut zeigen, dass der zuerst formal bestimmte Zeitbegriff bei Barth in Wirklichkeit ein materialer ist, weil er wesentlich auf seinen Inhalt bezogen ist, nämlich das Ereignis der Ewigkeit in der Zeit als Gottes Liebestat für den Menschen in der Geschichte Jesu (vgl. Stock, Konrad, Anthropologie, 202 f.206–208.212–216). Dies affirmiert Gotthard Oblau (vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 27–29.174).

584 Vgl. KD III/2, 528 f.

> […] anhebend am dritten Tag nach seinem Tode und also nach dem klaren Abschluß jener ersten Geschichte, aber in ihrer zeitlichen Folge eine zweite – oder vielmehr einige Bruchstücke einer zweiten Geschichte Jesu: die *Ostergeschichte,* die Geschichte der vierzig Tage zwischen Jesu Auferstehung und Himmelfahrt.[585]

Der irdischen Zeit Jesu folgt die *Ostergeschichte,* die ihre Form in der *Osterzeit* findet. Sie dauert 40 Tage, beginnt mit der Auferstehung und endet mit der Himmelfahrt. Sie wird hier im Gegensatz zu KD IV/3 § 69 als echte Zeit behandelt.[586] Weil die Auferstehung, welche die Osterzeit eröffnet, auf einen göttlichen Akt hin geschieht, wird in dieser Zeit offenbar, dass der Mensch Jesus nun in der *«Weise Gottes»*[587] unter den Menschen ist und dies, da der Gekreuzigte und Auferstandene identisch sind, zuvor schon war. In ihm ist und war Gott präsent.[588] In der zweiten Zeit wird der Sinn der ersten Zeit offenbar.[589]

Die Osterzeit definiert die Lebenszeit des Menschen Jesus – dies schliesst an KD I/2 § 14 und KD II/2 § 31.3 an – als Zeit des *«Deus praesens»,*[590] als Zeit, die sich Gott für den Menschen genommen resp. die er dem Menschen geschenkt hat, als Zeit, in der sich Gott in der menschlichen Wirklichkeit vergegenwärtigt hat.[591] Dadurch setzt Gott in den Lebensakten des Menschen Jesus seine Gegenwart. Von dort her ergeben sich die *Zeitmodi* Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, die erst aus der Sicht des gegenwärtigen Subjekts identifiziert werden können. Im Blick auf den Menschen Jesus in der Weise Gottes findet jedoch eine *Entschränkung* der Zeitmodi statt.[592] Anfang, Mitte und Ende der beiden Zeiten Jesu überlagern sich gegenseitig. So läuft die Lebensgeschichte Jesu zwar in unumkehrbarer Richtung von der Krippe über seine Lebenstaten zu ihrem Ende am Kreuz, doch dieses Ende zielt nun durch Gottes Setzung auf den neuen Anfang der zweiten Geschichte in der Auf-

---

585 KD III/2, 529 (Hervorhebung im Original).
586 Siehe III.1.4.3.
587 KD III/2, 537 (Hervorhebungen im Original).
588 Vgl. KD III/2, 537–539.543 f.
589 «Das Osterereignis ist allerdings gewissermaßen das Prisma, durch das die Apostel und ihre Gemeinden den Menschen Jesus in allen Beziehungen eines Verhältnisses zu ihnen – als den, der da ‹war, ist und kommt› (Apok. 4, 8) gesehen haben.» (KD III/2, 530). Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 163 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 64–75.
590 KD III/2, 547 (Hervorhebungen im Original).
591 Vgl. KD III/2, 545–547.
592 Vgl. KD III/2, 557 f.

erstehung, die biblisch durch das leere Grab bezeichnet wird.[593] Die Ostergeschichte läuft von ihrem Neuanfang des Gekreuzigten in der Auferstehung über 40 Tage hinweg auf die Himmelfahrt zu, welche nach Barth den Eingang Jesu in den als «Himmel»[594] bezeichneten, unsichtbaren Teil der Schöpfung bedeutet. Dieser ist dadurch bestimmt, dass er sich auf den sichtbaren Teil zubewegt, sodass die Himmelfahrt mit der Verheissung der Wiederkunft Jesu und seiner endgültigen Offenbarung verbunden ist.[595] Das hat Konsequenzen für die Modi der Zeit Jesu in der Weise Gottes. Von einem Standpunkt aus, in dem der Anfang Jesu zukünftig ist, ist die Zeit Jesu in der Weise Gottes *nie «noch nicht»*.[596] Von einem Standpunkt aus, der gleichzeitig mit der Gegenwart Jesu ist, ist diese nicht darauf beschränkt, sondern die Zeit Jesu in der Weise Gottes ist auch in den Zeitpunkten vorher und nachher *«gegenwärtig»*[597] und hat Dauer. Von einem Standpunkt aus, in dem das Ende Jesu vergangen ist, ist die Zeit Jesu in der Weise Gottes *nie «nicht mehr»*.[598] In der Zeit des Menschen Jesus in der Weise Gottes, welche die Zeit des präsenten Gottes und somit Gottes selbst ist, besteht *keine «Schranke»,*[599] sondern ein *«Tor»*[600] zwischen den Zeitmodi. Diese durchdringen sich gegenseitig und legen sich ineinander.[601] Die Modi der Zeitlichkeit Gottes sind – in den Begriffen von KD II/1 § 31.3 – in *«Perichorese»*.[602] Im Gegensatz dazu steht die Zeit des Menschen, welche durch das gerichtete Nacheinander und Auseinander der Zeitdimensionen geprägt ist.[603] Barth nennt die *Zeitlichkeit Gottes,* welche auch die Existenzform Gottes in sich selbst darstellt, Gottes *Ewigkeit*.[604] Diese

593 Vgl. KD III/2, 542–544.

594 KD III/2, 544.

595 Vgl. KD III/2, 544 f. Barth greift hier bereits auf den Begriff des Himmels vor, den er in KD III/3 § 51 vertieft. Der Himmel ist dort dadurch bestimmt, dass er auf die Erde zukommt (vgl. KD III/3, 498–517).

596 KD III/2, 556 (Hervorhebung im Original).

597 Ebd. (Hervorhebung im Original).

598 Ebd. (Hervorhebung im Original).

599 KD III/2, 557 (Hervorhebung im Original).

600 Ebd. (Hervorhebung im Original).

601 Vgl. KD III/2, 556 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 82–95.110–114.

602 KD II/1, 721 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie). Siehe II.2.2.

603 Vgl. KD III/1, 73.

604 Vgl. KD III/1, 72 f. KD III/2, 524–526.557 f.635 f. KD II/1, 690. Freyer, Thomas, Zeit, 160–164. Hafstad, Kjetil, Wort, 213–215. Springhart, Heike, Mensch, 51 f. Stock, Konrad, Anthropologie, 195–202. An dieser Stelle muss auf die bereits betreffend die Gotteslehre erwähnte Kritik Ingolf U. Dalferths zurückgekommen werden (siehe II.2.2). Er kritisiert an Barths Zeitmodell der Schöpfungslehre, dass Barth, anstatt die Wirklichkeit des Bundeshandelns Gottes in der Zeit Jesu, welches

ist im Christusereignis in der Zeit erschienen. Darum ist der Mensch Jesus der «*Herr der Zeit*».[605] Die Ewigkeit ist in der Schöpfungslehre – kohärent zu KD I/2 § 14 und KD II/1 § 31.3 – nicht die Negation der Zeit, sondern die *Bereitschaft zum Schaffen der Zeit*[606] resp. die «Urform»[607] der Zeit.

---

das Handeln Gottes in jeder Zeit darstelle, kreuzestheologisch und soteriologisch aufzuzeigen und die Ewigkeit als deren Bedingung der Möglichkeit in Gott und die Zeit als deren menschliche Bedingung zu entfalten, die Ewigkeit zeittheologisch, d. h. in Analogie zur Zeit des Menschen und also als Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entwickle. Damit verpasse Barth die bundestheologische Pointe von KD III/2 § 47, könne die Vermittlung von Gottes Handeln in der Zeit Jesu und in den anderen Zeiten nicht recht konzipieren und mache die menschlich-subjektiven Zeitmodi, die nur Orientierungskategorien relativ zum Standpunkt eines Subjekts seien, zu objektiv-göttlichen Wirklichkeitskategorien (vgl. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 164–176). Dieser Kritik konnte betreffend die Gotteslehre widersprochen werden, weil Barth dort als Modi der Ewigkeit die objektiven Kategorien Anfang, Mitte und Ende und nicht die subjektiven Orientierungskategorien Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entwickelt. In der Schöpfungslehre fällt diese Differenzierung im Lauf der Argumentation weg, sodass an gewissen Stellen tatsächlich subjektive Orientierungskategorien in die Ewigkeit Gottes hineinprojiziert werden (vgl. KD III/2, 635). Dalferths Korrekturvorschlag, die Ewigkeit nicht zeittheologisch, sondern rein bundestheologisch zu entfalten, vermag nicht zu überzeugen. Damit würde die schöpfungstheologische Pointe von KD III/2 § 47 verpasst, denn die Zeit wäre als Existenzform der Schöpfung nur noch der konditionale Annex des Bundes. Ein direkter Zugang zwischen der Ewigkeit als Bedingung in Gott und der Schöpfung wäre nicht mehr denkbar. Die Schöpfung diffundierte in die Versöhnung hinein und könnte nicht mehr als erstes Werk Gottes, das sich faktisch auf das zweite Werk des Bundes bezieht (siehe oben), sondern nur noch im Rahmen des einen Bundeswerks gedacht werden. Dalferths Vorschlag für die Vermittlung der Zeit über die Gleichheit des göttlichen Handelns überzeugt nicht, weil sie eine Abstraktion des göttlichen Handelns von der zeitlich bestimmten Lebensgeschichte Jesu voraussetzt. Wie Dalferth selbst wertschätzend erkennt, ist dies bei Barth ausgeschlossen (vgl. KD III/2, 628–630. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 158–160).

605 KD III/2, 527 f. u. ö. (Hervorhebungen im Original). Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 162 f.

606 Vgl. KD III/1, 72–74. Barth unterstreicht an dieser Stelle, dass der ewige Gott sowohl die Zeit erschaffen als auch – in Abgrenzung zu Augustinus – dass er in der Zeit geschaffen hat (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 156). Barth bleibt dem Sempiternalismus aus KD II/1 § 31.3 treu.

607 KD III/1, 72. In KD II/1 nannte Barth die Ewigkeit die göttliche «Vorform» der Zeit (siehe II.2.2). Thomas Freyer fragt, ob sich in dieser Benennung eine platonische Urbild-Abbild-Relation von Ewigkeit und Zeit verberge (vgl. Freyer, Thomas, Zeit

An dieser Stelle ist anzumerken, dass Barth seine eigene terminologische Differenzierung von menschlicher Zeit und göttlicher Ewigkeit nicht konsequent durchhält. So kann er auch von der Ewigkeit als der «*Zeitlichkeit*»[608] Gottes, aber eben auch von *Ewigkeit* als der «ungeschaffenen, durch sich selbst seienden *Zeit*»[609] sprechen. Wie in der Gotteslehre konvergieren die Begriffe von Zeit und Zeitlichkeit teilweise. Dann bezeichnet der Zeitbegriff nicht nur die menschliche Zeit im Gegensatz zur göttlichen Ewigkeit, sondern auch den *Oberbegriff* zu beiden.[610]

Gegenüber KD II/1 § 31.3 bleibt Barths Konzeption, was die Begriffe von Zeit und Ewigkeit angeht, weitgehend stabil. Es gibt einzig einen *Wechsel* in der Charakterisierung. Die Charakterisierung der Zeit wechselt vom Begriff der *Form* in der Gotteslehre[611] zu jenem der *Existenzform* in der Schöpfungslehre. Dies wird nicht erklärt. Es gibt jedoch einen Anhaltspunkt: In der Gotteslehre war der Begriff der Form dadurch geprägt, dass der Mensch das Ziel des göttlichen Handelns wird.[612] In der Schöpfungslehre wird hingegen herausgestellt, dass der Mensch innerhalb der von Gott gegebenen Zeit, durch seine Existenzakte zumindest sekundär und reaktiv *seine eigene Zeit* schafft und füllt.[613] In der Lebensgeschichte des Menschen Jesus, der in seinen Akten Zeit schafft, wird dies plausibel. Dies wird durch die Charakterisierung als «*Existenzform*»[614] unterstrichen. Zudem wird damit unterstrichen, dass der Menschen immer in der Form der Zeit und nie ausserhalb derselben existiert,[615] denn «Menschlichkeit ist *Zeitlichkeit*».[616] Beim Wechsel in der Charakterisierung der Ewigkeit sind keine inhaltlichen Verschiebungen auszumachen. Die Ewigkeit bleibt urbildlich für die Zeit. Barth kann betreffend die Ewigkeit in der Schöpfungslehre analog zur menschli-

159 f.). Die Beantwortung dieser Frage bedarf weiterer Analyseschritte, die für die Fragestellung dieser Studie nicht relevant sind und darum unterbleiben können.

608 KD III/2, 525 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

609 Ebd. (Der Autor dieser Studie hat die originale Hervorhebung gelöscht und die neue angebracht).

610 Vgl. z. B. KD III/2, 524–526. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 145. Noordveld, Diederik, Mensch, 37. Oblau, Gothard, Gotteszeit, 23. Siehe II.2.2.

611 Siehe ebd.

612 Vgl. KD II/1, 522 f.690.

613 Vgl. KD III/1, 72 f. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 158–160.

614 Hervorhebung vom Autor dieser Studie.

615 KD III/2, 628–630. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 158–160. Springhart, Heike, Mensch, 53.

616 KD III/2, 629 (Hervorhebung im Original).

chen Zeit von der «reinen göttlichen Existenzform»[617] sprechen und somit wie bereits in KD II/1 § 31.3 Gottes zeitkonstitutives Sein durch die geschichtlichen Prozesse in seinem Innern betonen.[618]

Der Mensch Jesus ist das Geschöpf im Bund mit Gott. Schöpfung und Bund sind in ihm verzahnt. So folgt daraus, dass die wirkliche Zeit, die *Zeit für den Bund* ist. Barths Argumentation lässt sich in einer syllogistischen Figur rekonstruieren: Die Zeit ist die Existenzform oder der Raum für die Schöpfung. Die Schöpfung ist der Raum für den Bund. Ergo ist auch die Zeit der Raum für den Bund resp. dessen Existenzform.[619] Barth weist wie bereits in KD I/2 § 14 darauf hin, dass die Zeit biblisch als leeres *Gefäss* verstanden wird, das seiner Erfüllung harrt.[620] Die Bundesgeschichte stellt sich als Erfüllung und Inhalt der wirklichen Zeit heraus. Geschieht im Raum der Zeit der Bund zwischen Gott und Mensch, wird die Zeit zur «*erfüllte[n]* Zeit».[621] Diese erfüllte Zeit deutet Barth wiederum biblisch anhand von Gal 4,1 f., Eph 1,9 f. und insb. anhand von Mk 1,14 f.[622] als *Reich Gottes*.[623]

Für den *Zeitbegriff* bedeutet dies eine relationale Näherbestimmung. Da sich die Zeit als Gefäss für den Bund und seine Geschichte herausstellt, also für die Beziehung zwischen Gott und Mensch,[624] ist sie ist eine *Beziehungsentität*. Die Zeit ist die Vorher-Nachher-Achse der Bundesgeschichte und als solche die gleichursprüngliche und stetig mitwachsende Matrix der Gott-Mensch-Beziehung.

Das *Reich Gottes* wiederum ist das im Leben des Menschen Jesus geschehene *Ereignis des erfüllten Bundes zwischen Gott und Mensch und,* da der

617 KD III/1, 73.

618 Vgl. ebd.

619 Vgl. KD III/1, 79–82. KD III/2, 550–555.634–636.

620 Vgl. KD III/2, 554.

621 KD III/2, 551 u. ö. (Hervorhebung an manchen Stellen im Original).

622 «Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe gekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1,14 f. zitiert aus KD III/2, 552).

623 Vgl. KD III/2, 550–555. Diederik Noordveld übt Kritik an Barths Exegese. Sie sei von seinen schöpfungstheologischen Vorentscheidungen geprägt. In den betreffenden Bibelstellen gehe die Erfüllung der Zeit dem Erscheinen des Reiches Gottes voraus und zeige nicht dessen Gekommensein, sondern die Reife der Zeit für dessen noch ausstehendes Kommen an (vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 81). Eine Prüfung dieser Kritik erfordert eine profunde exegetische Untersuchung dieser Stellen, die Noordveld nicht bietet. Eine solche exegetische Prüfung wird auch in dieser Studie nicht geleistet, weil sie zum Beantworten der Fragestellung nichts beiträgt.

624 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 74.

Mensch Jesus, der Mensch für die anderen Menschen ist, auch des Bundes *unter den Menschen*.[625] Das so verstandene Reich Gottes hat einen anthropozentrischen Zug. Dieses Reich findet in Jesu Lebenszeit seine Existenzform und erweist sich in seiner Osterzeit als Ereignis der Ewigkeit in der Zeit. Als solches bleibt das Reich Gottes nicht in den Grenzen der Zeit Jesu, sondern greift als Erfüllung der wirklichen Zeit in jede andere Zeit aus, um diese zu erfüllen.[626]

Dieser Gedanke liegt dem gegenüber KD I/2 § 14 *überarbeiteten Dreizeitenmodell* zugrunde, das in der Schöpfungslehre eingeführt wird. Die erste Zeit ist hier die «*Schöpfungszeit*».[627] Diese ist als Präzisierung der «geschaffenen Zeit» aus KD I/2 § 14 zu verstehen,[628] welche dort opak geblieben ist. In der Schöpfungszeit geschieht das Schöpfungsereignis resp. die Schöpfungsgeschichte. Dort legt Gott, wie bereits erwähnt, die kreatürliche Grundlage für den Bund zwischen ihm und den Menschen.[629] Diese erste Zeit ist nicht mehr eine Zeit neben zwei anderen, sondern bildet deren konditionales Gegenüber. Die anderen beiden Zeiten sind nämlich Vollzugsweisen der Zeit der Bundesgeschichte und als solche «zwei *Gegenbilder*»[630] der Schöpfungsgeschichte in der Bundesgeschichte. Demnach gibt es zwei Möglichkeiten, wie sich der Mensch in der geschaffenen Zeit verhalten und sekundär seine eigene Zeit setzen[631] resp. in Referenz auf die biblische Gefässmetapher, die bereits in KD I/2 § 14 eingeführt worden ist, wie er seine Zeit füllen kann.[632] Das negative Gegenbild ist die «*verlorene* Zeit».[633] Sie ist wie schon in KD I/2 § 14 die zweite Zeit. Sie entsteht, indem der Mensch in seiner Sünde, den Bund ablehnt und seine Zeit im Widerstand gegen Gott lebt.[634] Er verliert kohärent zu KD I/2 § 14 die intakte Gottesbeziehung von seiner Seite her und somit die

625 Vgl. KD III/2, 290.551.629 f.673. KD III/4, 127 f. «Die Humanität Jesu besteht in seinem Sein für den Menschen. Aus der Verbindlichkeit dieses Vorbildes […] folgt […]: […] *[D]ie Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen*» (KD III/2, 290. Hervorhebungen im Original).

626 Vgl. KD III/2, 551.

627 KD III/1, 79 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

628 Siehe II.2.1. Barth kann die «Schöpfungszeit» auch in der Schöpfungslehre «geschaffene Zeit» nennen: «Die als Existenzform jedenfalls des Menschen von Gott *gewollte* und *geschaffene* Zeit!» (KD III/2, 635. Hervorhebungen im Original).

629 Vgl. KD III/1, 72–77. Noordveld, Diederik, Mensch, 18–29.

630 KD III/1, 77 (Hervorhebung im Original).

631 Vgl. KD III/1, 77–81.

632 Siehe II.2.1. Vgl. KD III/2, 554 f.

633 KD III/1, 78 (Hervorhebung im Original). Vgl. KD III/2, 620.

634 Vgl. KD III/1, 77–79. KD III/2, 616–625. Noordveld, Diederik, Mensch, 29–33.

Möglichkeit zum Leben in der wirklichen Zeit. Die wirkliche Zeit ist das positive Gegenbild zur Schöpfungszeit. Sie ist die dritte Zeit, die «*Gnadenzeit*»[635] als Pendant zur «Gotteszeit» resp. «Offenbarungszeit» aus den beiden vorherigen zeittheoretischen Paragrafen der KD.[636] In dieser vergegenwärtigt sich der ewige Gott eben im Menschen Jesus und lässt den erfüllten Bund, die erfüllte Zeit und also das *Reich Gottes* im Bereich der verlorenen Zeit des Menschen aufscheinen und überwindet Letztere.[637] Im Vorspann KD III/1 § 41 wird dies kohärent zu KD I/2 § 14 und KD II/1 § 31.3 und im blumhardtschen Sinn als siegesgeschichtliche, eschatologische «*Wende*»[638] vom Alten Testament zum Neuen Testament, von der verlorenen Vergangenheit zur erfüllten Zukunft beschrieben, die sich im Leben Jesu in der Wende vom Kreuz zur Auferstehung zeigt.[639] In KD III/2 § 47 ist diese eschatologische Figur durchaus präsent, die schöpfungs- und bundestheologischen Figuren haben in der Hauptargumentation allerdings ein grösseres Gewicht.[640]

In der verlorenen Zeit sieht der Mensch von der Erfüllung, Grundlegung und Sinnhaftigkeit seiner Zeit in der Ewigkeit Gottes, die den in ihr vorgebildeten, erfüllten Bund aus sich heraussetzt, ab[641] und ist defizitär. Das *Defizit* hat Folgen für die Zeitmodi. Diese eruiert Barth mittels eines Vergleichs der menschlichen Zeiterfahrung mit der Zeit Jesu in der Weise Gottes, also der Gnadenzeit.[642] Die *Gegenwart* ist – kohärent zum punktuell-transitorischen

635 KD III/1, 79 (Hervorhebung im Original).

636 Siehe II.2.1 und II.2.2.

637 Vgl. KD III/1, 77–81. KD III/2, 554 f.623–626. Freyer, Thomas, Zeit, 155–159. Springhart, Heike, Mensch, 52. Diederik Noordveld (vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 33–36) liest, auf Horst Georg Pöhlmann (Pöhlmann, Horst Georg, Analogia, 46–48) und Karl Hinrich Manzke (vgl. Manzke, Karl Hinrich, Ewigkeit, 503) referierend, in die Gegenbildrelation eine Urbild-Abbild-Relation hinein und kritisiert, dass Barth die Schöpfungszeit auf ein blosses Abbild für die Gnadenzeit reduziere. Dies ist unzutreffend. Selbst wenn die Relation von Schöpfung und Bund eine semiotische Dimension umfasst (siehe oben), ist die vorliegende Gegenbildrelation wie schon in KD I/2 § 14 (siehe II.2.1) als die Relation von Gefäss und Füllung, d. h. von kreatürlicher, formaler Grundlage und richtiger oder falscher, inhaltlicher Vollzugsmöglichkeit (d. h. innerhalb oder ausserhalb des Bundes) zu verstehen (vgl. KD III/2, 554 f.). Barth macht die Schöpfungszeit nicht zum blossen Abbild, sondern zur notwendigen Grundlage des Bundes.

638 KD III/1, 80 (Hervorhebung im Original).

639 Vgl. KD III/1, 79–81.

640 Vgl. z. B. KD III/2, 539–541.593–607.624 f.687 f.690.708 f.721 f.748 f.754–756.

641 Vgl. KD III/1, 80.

642 Vgl. KD III/2, 616–621. Barth will die Anthropologie gemäss dieser Textpassage nicht aus dem Menschen Jesus deduzieren, sondern nur mit ihm vergleichen, weil

Gegenwartsverständnis aus den Prolegomena und der Gotteslehre – nichts anderes als die «immer weiter vorrückende Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft».[643] Auch in der Schöpfungslehre ergeben sich von ihr her die beiden anderen Zeitmodi als vergangene und zukünftige Modi der Gegenwart überhaupt erst. Doch diese hat *keine Dauer* und entflieht stets in die anderen beiden Zeitmodi. Eine echte, dauerhafte Gegenwart fehlt dem Menschen. Ohne diese hat die gesamte menschliche Zeit keine Dauer, keine Kontinuität und letztlich auch keine Wirklichkeit.[644] Von der *Vergangenheit* gilt unter diesen Bedingungen, dass sie nicht mehr als eine *Vermutung* ist, die dem Menschen nur durch sein lückenhaftes Erinnern zugänglich ist und stets bedroht ist, dem Vergessen anheimzufallen.[645] Die Gewissheit eines Anfangs der Zeit gibt es nicht.[646] Von der *Zukunft* gilt unter diesen Bedingungen, dass auch sie nicht mehr als eine *Vermutung* ist. Sie wird nur durch die bedenkliche oder unbedenkliche Erwartung antizipiert.[647] Die Gewissheit eines Endes der Zeit gibt es nicht.[648] Von der so verstandenen Vergangenheit und Zukunft her, kann die Gegenwart als Übergangspunkt zwischen ihnen nur «der Schritt aus dem Dunklen ins Dunkle»[649] sein. So besteht ein grundsätzlicher Gegenwarts- und von dorther Zeitverlust, sodass die verlorene Zeit grundsätzlich flüchtig ist.[650] Die Defizite der verlorenen Zeit der Schöpfungslehre umfassen im Wesentlichen die drei Aporien der Prolegomena,[651] nämlich das Dilemma der Gegenwart,[652]

---

der Mensch ausserhalb Jesu im Gegensatz zum auferstandenen Menschen Jesus, in dem sich Gott offenbart, nicht der Herr seiner Zeit sein könne und nicht per se eine erfüllte Zeit habe. «Die Christologie ist zuerst und vor allem die Entfaltung des *Gottesverständnisses,* in dessen Licht der Mensch so verständlich wird, wie er ‹wahrhaft›, nämlich nach Gottes Urteil ist» (Dalferth, Ingolf U., Mensch, 156. Hervorhebung im Original). Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 164 f. Noordveld, Diederik, Mensch, 117–121. Stock, Konrad, Anthropologie, 208 f.

643 KD III/2, 619. Vgl. KD III/2, 636 f.

644 Vgl. KD III/1, 77–81. KD III/2, 618–621.636–643.672–677. Noordveld, Diederik, Mensch, 119. Springhart, Heike, Mensch, 54.

645 Vgl. KD III/2, 617 f. Freyer, Thomas, Zeit, 165. Noordveld, Diederik, Mensch, 118. Springhart, Heike, Mensch, 53.

646 Vgl. KD III/2, 620.

647 Vgl. KD III/2, 618. Freyer, Thomas, Zeit, 165. Noordveld, Diederik, Mensch, 119. Springhart, Heike, Mensch, 54.

648 Vgl. KD III/2, 620.

649 KD III/2, 619.

650 Vgl. KD III/1, 78.

651 Siehe II.2.1.

652 Vgl. KD III/2, 619 f.

die Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit[653] sowie das ungewisse Verhältnis zur Ewigkeit.[654]

Das Reich Gottes, d. h. das Ereignis der Ewigkeit in der (Gnaden-)Zeit (des Menschen Jesus), überwindet die Verlorenheit der menschlichen Zeit. Diese Überwindung liegt in der Ewigkeit Gottes als Urform der Zeit begründet, worin diese präexistiert. Sie hat ein positives und konstitutives Verhältnis zur menschlichen Zeit. Die Aporie der ungewissen Ewigkeitsrelation besteht nicht mehr. In Barths Konzeption der *Ewigkeit* als Temporalität des trinitarischen Gottes, wie sie bisher beschrieben wurde, liegen *drei Ebenen* übereinander. Erstens liegen die Zeitmodi in *Perichorese*. Sie durchdringen sich aktual je und je in einer bestimmten Richtung vom Vorherigen zum Nachherigen. So durchdringt die Gegenwart Gottes, die als Übergangspunkt vom Vorherigen zum Nachherigen verstanden werden muss, jeden Zeitmodus. Gott vergegenwärtigt sich jeder Zeit je und je. Zweitens ist in der Ewigkeit, wie oben beschrieben, der *Bundesschluss Gottes mit dem Menschen* beschlossen. Dies gilt sowohl für das Angebot vonseiten Gottes als auch für die Annahme vonseiten des Menschen. Somit sind Gottes Vergegenwärtigungsakte, die je und je in jeder Zeit geschehen, als Gelegenheiten zum Bundesschluss für den Menschen zu verstehen. Drittens bedeutet das aktuale, perichoretische Ineinander der Zeitmodi die *Dauerhaftigkeit* dieses Geschehens. Gott bietet in seinen Vergegenwärtigungsakten dauerhaft jeder Zeit je und je Gelegenheit zum Bundesschluss. So garantiert Gott die Wirklichkeit und Kontinuität der Zeit.[655]

Nimmt der Mensch die *Gelegenheit zum Bundesschluss* wahr, dann vollzieht er die erfüllte Zeit resp. das Reich Gottes sekundär in seinem Leben nach.[656] Damit wird seine Zeitlichkeit nicht aufgehoben. Er wird nicht ewig, doch er lebt seine Zeitlichkeit und alle seine Zeitmodi in der «Nachbarschaft»[657] zur Ewigkeit resp. in Gleichzeitigkeit zur Gnadenzeit, in der die Ewigkeit erschienen ist.[658] Dies spielt Barth für jeden Zeitmodus erfahrungsnah durch. Betreffend die *Gegenwart,* also den Grundmodus der Wirklichkeit,[659] überschreitet Gott wie in sich so ausser sich dauerhaft je und je die

653 Vgl. KD III/2, 620.
654 Vgl. KD III/1, 80.
655 Vgl. KD III/2, 623–636.
656 Vgl. KD III/2, 634–636.
657 KD III/2, 546.
658 Vgl. KD III/1, 74. KD III/2, 546 f.677.685–687. Freyer, Thomas, Zeit, 162 f.
659 Vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 125. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 34.47–51. Stock, Konrad, Anthropologie, 211.

Grenze vom Vorherigen zum Nachfolgenden. Er begeht *dauerhaft* je und je die Bewegung zum Menschen hin und bietet dem Menschen die Gelegenheit zum Bundesschluss in echter Dauer. Damit garantiert er die Wirklichkeit und Kontinuität der Gegenwart. Wenn der Mensch die Gelegenheit zum Bundesschluss in der Gegenwart wahrnimmt, erkennt er die Wirklichkeit seiner Gegenwart in Gottes Gegenwart. So schreitet der Mensch selbst analog zu Gott bewusst von seiner Vergangenheit, die er als wirklich nicht mehr seiend erkennt, zu seiner Zukunft, die er als wirklich kommend erkennt.[660] Dies bleibt ein *punktuell-transitorisches Ereignis* ohne eigene Dauer, das sich immer wieder neu in der Besonderheit der Situation und darum auch intrinsisch separat von weiteren Gelegenheiten vollzieht.[661] Da der Mensch dies jedoch im Bewusstsein der wirklichen und kontinuierlichen Gegenwart Gottes vollzieht, lebt er im Vertrauen, dass Gott ihm wieder seine Gegenwart und darum weitere Gelegenheiten zum Bundesschluss schenken wird. Er erkennt die Wirklichkeit und Kontinuität seiner Gegenwart als im ewigen Gott gesichert. Dabei ist zu beachten, dass die Gelegenheiten zum Bundesschluss wahrgenommen oder versäumt werden können. Sie sind ein Aufruf zur Verantwortung. Das menschliche Handeln steht unter dem Gericht Gottes, das jedoch das *Gericht des gnädigen Gottes* ist.[662] So zeichnet sich das Leben des Menschen im Zeichen des Reiches Gottes durch eine Haltung der *Ernsthaftigkeit* im Bewusstsein des göttlichen Gerichts und zugleich der *Gelassenheit* im Bewusstsein der göttlichen Gnade aus.

Auf diese Weise wird die Aporie des Dilemmas der Gegenwart überwunden, denn die so gesicherte Wirklichkeit der Gegenwart garantiert die Wirklichkeit der anderen beiden Zeitdimensionen als Modi ihrer selbst. Zugleich lebt ihre Wirklichkeit selbst davon, dass die Vergangenheit und die Zukunft wirklich sind. Deren Wirklichkeit und Kontinuität sieht Barth ebenfalls im ewigen Gott gesichert.

Betreffend die *Vergangenheit* gilt, dass Gott sich bereits in ihr wirklich vergegenwärtigt hat. In Gottes Ewigkeit, der Urform der Zeit, gibt es vor aller Zeit ein Vorheriges. Die Vergangenheit ist in Gott wirklich und war es nicht nur. Da in der Ewigkeit des trinitarischen Gottes beschlossen liegt, dass er mit dem Menschen in Beziehung sein wird, sind die vergangenen Gelegenheiten zum Bundesschluss wirklich. Wenn der Mensch die Gelegenheit zum Bundesschluss wahrnimmt, anerkennt er dies. Die vergangenen Gelegenheiten

660 Vgl. KD III/2, 636–643.

661 Vgl. KD III/2, 641.

662 Vgl. KD III/2, 636–643. Noordveld, Diederik, Mensch, 123–129. Stock, Konrad, Anthropologie, 210–212.

zum Bundesschluss sind *definitiv geschehen* und von Gott beurteilt. Der Mensch kann sie in der Gegenwart hinter sich lassen und in die Zukunft gehen. Die Wirklichkeit der Vergangenheit macht die ernsthafte Erinnerung daran wertvoll. Weil sie jedoch abgeschlossen ist, schadet das Vergessen der Wirklichkeit des Vergangenen nicht. Daher stehen *Erinnern und Vergessen sowohl unter dem Zeichen des Dürfens als auch des Nichtmüssens.*[663]

Betreffend die *Zukunft* gilt, dass Gott sich auch in ihr vergegenwärtigen wird. In Gottes Ewigkeit gibt es ein Nachheriges. Die Zukunft ist *in Gott bereits wirklich* und wird es nicht nur sein. Es liegt in Gott bereits beschlossen, dass er auch in Zukunft mit dem Menschen in Beziehung sein und ihm Gelegenheiten zum Bundesschluss geben wird. Wenn der Mensch die Gelegenheit zum Bundesschluss wahrnimmt, anerkennt er dies und geht der Zukunft unter diesem Zeichen entgegen. Einerseits sieht er ihr mit einer *Unbedenklichkeit* entgegen, weil Gott sie garantiert, andererseits bleibt eine *Bedenklichkeit,* weil der Mensch bei jeder Gelegenheit zum Bundesschluss dazu aufgerufen ist, diese in «Dankbarkeit und Verantwortung»[664] wahrzunehmen. Daran kann und wird er in seiner Sündhaftigkeit immer wieder scheitern, was unter dem Gericht, aber zugleich auch unter der Gnade Gottes steht.[665] In dieser unbedenklichen und zugleich bedenklichen Haltung klingt das von Christoph Friedrich Blumhardt inspirierte «Warten und Eilen»[666] dem Reich Gottes entgegen an.[667] Das impliziert die Hoffnung auf die universale Endoffenbarung in der Parusie Jesu, die Barth als in der Auferstehung antizipiert erkennt.[668] Für Barth ist das Kommen des Reiches Gottes, des erfüllten Bundes und der erfüllten Zeit stets und darum auch nahe zu erwarten. Die richtige Haltung zum Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft ist die *Naherwartung*.[669] Indem Barth dieses urchristliche Theologumenon im modernen Kontext vertritt, stellt er sich gegen eine breite Strömung in der modernen exegetischen Forschung und insbesondere gegen die «konsequente Eschatologie», welche die Naherwartung durch die Parusieverzögerung widerlegt

663 Vgl. KD III/2, 643–653. Noordveld, Diederik, Mensch, 129–137.

664 KD III/2, 664 u. ö.

665 Vgl. KD III/2, 654–667. Noordveld, Diederik, Mensch, 137–145.

666 KD III/2, 597.613. Vgl. KD III/2, 592. In der zuletzt genannten Textpassage werden «Warten» und «Eilen» im gleichen Satz einzeln genannt und in einen Zusammenhang gebracht, treten aber nicht in der Wendung «Warten und Eilen» auf.

667 Siehe II.1.3.1.2; II.1.3.4.

668 Vgl. KD III/2, 562 f.588. Freyer, Thomas, Zeit, 164. Barth spricht hier von der Parusie des Menschen Jesus!

669 Vgl. KD III/2, 589–593.599 f.603 f.607.613. Noordveld, Diederik, Mensch, 94 f.

und in der Moderne keine Möglichkeit zu deren Reaktivierung sieht.[670] Barths kritisiert an der «konsequenten Eschatologie» überdies, dass diese die proleptische Gegenwart Jesu bereits vor der Heilszukunft z. B. im Geist nicht denken könne.[671] Dies wird Barth in KD IV/3 § 69 wiederaufgreifen.[672]

Das Kommen des Reiches Gottes bedeutet für den Menschen eine *modale Transformation seiner Existenz,* und zwar im Sinn einer neuen Art des Umgangs mit seinem zeitlichen Dasein,[673] nicht aber eine ontologische Veränderung seiner Essenz. Dabei ist anzumerken, dass das Reich Gottes als Zeit des erfüllten Bundes nicht wirklich wird, indem der sündhafte Mensch das Bundesangebot Gottes akzeptiert, sondern den einzigen Bundesakzept, der das Reich Gottes anbrechen lässt, hat der Mensch Jesus in seiner Zeit stellvertretend für alle Menschen und ihnen vorausgehend geleistet. Die Integration des Menschen ins Reich Gottes leistet Gott in seiner zuvorkommenden Gnade selbst, indem er die Gnadenzeit der Zeit des Menschen je und je gleichzeitig setzt.[674] Was der Mensch in seiner Zeit leistet, ist der spätere Nachvollzug der Wirklichkeit des Reiches Gottes in seinem Leben.

Letzteres vertieft den *Zeitbegriff* noch einmal um einen temporal-asymmetrischen Aspekt. Die eigentliche Zeit wird so zur gleichursprünglichen und stetig mitwachsenden Vorher-Nachher-Matrix des Bundes zwischen Gott und Mensch, die dem Menschen von Gott als dem zuvorkommenden Anbieter und Erfüller des Bundes her stets *vorausläuft*.

Das *Reich Gottes* ist in der zeittheoretischen Perspektive der Schöpfungslehre die Zeit des erfüllten Bundesschlusses mit Gott und den Mitmenschen. Es tritt im Leben des Menschen je und je *in neuen, partikularen, singulären, und intrinsisch separaten Gelegenheiten zum Bundesschluss* und deren Wahrnehmen durch den Menschen auf. Deren Verbindung besteht nur extrinsisch, indem die Bundesgelegenheiten dasselbe Urhebersubjekt, nämlich den ewigen Gott, haben. Daraus könnte der Schluss gezogen werden, dass das Reich Gottes in KD III/2 § 47 in der menschlichen Rezeption in ein Meer von einzelnen Augenblicken zerfällt, in welchen das Leben des Menschen nur punktuell ins Reich Gottes integriert wird. Ein dauerhaftes Sein des ganzen Lebens des Menschen im Reich Gottes wäre für den betroffenen Menschen nicht subjektiv rezipierbar, selbst wenn es in der Ewigkeit Gottes objektiv garantiert ist. Auf diese rezeptiv-okkasionalistische Art ist Barth von Stanley Hauerwas

670 Vgl. KD III/2, 598.613. Siehe II.1.2.
671 Vgl. KD III/2, 562. Freyer, Thomas, Zeit, 164.
672 Siehe III.1.6.2.
673 Vgl. Noordveld, Diederik, Mensch, 134–137.
674 Vgl. KD III/2, 527.

gelesen worden.[675] Diese Lesart ignoriert jedoch, dass Barth die Erkennbarkeit der dauerhaften und vollkommenen Integration der gesamten menschlichen Zeit ins Reich Gottes nicht von den einzelnen Bundesgelegenheiten im Inneren der menschlichen Zeit, sondern von der äusseren Befristung der menschlichen Zeit her denkt. Dies ist ein Paradox, erhält die menschliche Zeit im Reichgottesereignis doch gerade die Dauer, die ihr fehlt.

Die *äussere Befristung* wird bei Barth einerseits negativ und andererseits positiv begründet. Die *negative Begründung* stellt auf *die ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch* ab, wie sie in der Gnadenzeit des Menschen Jesus offenbar ist. Gott ist ewig. In ihm liegen Anfang, Mitte und Ende ineinander. Der Mensch ist zeitlich. Bei ihm liegen Anfang, Mitte und Ende nacheinander und auseinander. Sein Leben hat einen echten Anfang und ein echtes Ende. Eine Anfangs- oder Endlosigkeit des Menschen wäre keine Garantie für eine dauerhafte und vollkommene Integration ins Reich Gottes. Der Mensch ist derselben an jedem Punkt seines Lebens von Gott selbst her bedürftig. Die Endlosigkeit des menschlichen Lebens perpetuierte nur die Bedürftigkeit nach dieser Integration.[676] Sie wäre überdies eine Aporie der verlorenen Zeit.

Die *positive Begründung* stellt auf den *positiven Bezug der Ewigkeit zur menschlichen Zeit* ab, wie sie in der Gnadenzeit des Menschen Jesus offenbar wurde. Die Ewigkeit Gottes umgibt die menschliche Zeit von allen Seiten. Gott ist vor, während und nach der menschlichen Zeit da und tritt ihr als ihr Jenseits und ihre Grenze gegenüber. Die Befristung der menschlichen Zeit ist die Bedingung dieser Wirklichkeit. Nur in seiner Befristung kann ein Mensch kein zerfliessendes, sondern ein definiertes und «konkrete[s] *Subjekt*»[677] sein, mit dem Gott als echtes Gegenüber in Beziehung treten kann. Diese Befristungs- und Jenseitsstruktur ist keine neutrale Verhältnisbestimmung, sondern «*positiv gut* und *heilsam*».[678] In der Auferstehung des Menschen Jesus hat sich Gott als gnädig erwiesen. Er schenkt dem Menschen den dauerhaften

675 Hauerwas kritisiert, dass Barth in den KD-Bänden bis zur Schöpfungslehre einen ethischen Okkasionalismus konstruiere, der in der menschlichen Rezeption das Führen eines kontinuierlichen christlichen Lebens und die Ausformung eines christlichen Charakters verunmögliche. Dabei sei angemerkt, dass Hauerwas genauso wie diese Studie anerkennt, dass Barth eine solche Kontinuität kennt, allerdings nur in der Geschichte Gottes und Jesu Christi und nicht in jener des rezipierenden Menschen selbst (vgl. Hauerwas, Stanley, Character, 169–177).

676 Vgl. KD III/2, 677–683. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 218–220. Noordveld, Diederik, Mensch, 150–152. Springhart, Heike, Mensch, 55–57.

677 KD III/2, 686 (Hervorhebung im Original).

678 KD III/2, 683 (Hervorhebungen im Original).

und vollkommenen, erfüllten Bund mit ihm, den dieser nicht von sich aus erwirken oder erfüllen kann. Der Mensch begegnet an den Rändern seiner Zeit seinem *Jenseits,* das ihn begrenzt, aber niemand anders ist als *der gnädige Gott,* der ihn von allen Seiten her und also dauerhaft und vollkommen in sein Reich integriert.[679] Die Bundesgelegenheiten in der Mitte des menschlichen Lebens erweisen sich als Manifestationen des integralen und permanenten Integriertseins ins Reich Gottes und sind dadurch extrinsisch verklammert. Intrinsisch bleiben sie unverbunden. Ihre Verklammerung ist für den Menschen darum nur in der Betrachtung der Ränder seiner Zeit bezogen auf die Ewigkeit Gottes klar ersichtlich.[680]

Dies gilt bereits für den ersten Rand, den *Anfang der Zeit*. Gott ist in seiner Ewigkeit bereits vor der Erschaffung der Zeit des (individuellen wie kollektiven) Menschen da. Doch in der Ewigkeit des trinitarischen Gottes liegen dessen gnädiges Sein als Schöpfer und Bundesgenosse und die dauerhafte und vollkommene *Integration des Menschen ins Reich Gottes bereits beschlossen*. Der zeitliche und befristete Mensch kommt zwar vom Nichtsein her, weil dort jedoch der gnädige Schöpfer- und Bundesgott ist, kommt er nicht aus dem Nichts. Von Anfang an ist sein gesamtes Leben zum Sein im Reich Gottes bestimmt.[681] Da sich die Richtung der menschlichen Lebenszeit vom Anfang wegbewegt, wird diesem nach Barth eine geringere existentielle Relevanz und Dringlichkeit zugemessen, als dies sachlich angezeigt wäre.[682]

Eine höhere existentielle Relevanz und Dringlichkeit werden gemäss Barth dem zweiten Rand, dem Ende des Lebens, d. h. dem *Tod,* zugemessen, weil sich die Richtung des Lebens auf dieses Ereignis zubewegt.[683] Im Tod tritt der Mensch vom Sein wieder ins Nichtsein über. So steht das menschliche Leben unter der Bedrohung durch das Nichtsein, insofern es die «radikale *Negation* des Lebens»[684] sein könnte. Doch auch hier ist das Nichtsein nicht das Nichts und darum nicht die radikale Lebensnegation. Im Nichtsein ist der Mensch mit dem Gott konfrontiert, der in seiner Ewigkeit auch nach dem

679 Vgl. KD III/2, 683–695. Noordveld, Diederik, Mensch, 153–158. Springhart, Heike, Mensch, 57. Stock, Konrad, Anthropologie, 220–225.

680 Vgl. KD III/2, 691 f.

681 Vgl. KD III/2, 695–713.

682 Vgl. KD III/2, 695 f. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 220. Noordveld, Diederik, Mensch, 158–164. Springhart, Heike, Mensch, 58. Stock, Konrad, Anthropologie, 226 f.

683 Vgl. KD III/2, 714 f.

684 KD III/2, 761 (Hervorhebung im Original).

Menschen und dessen Zeit da ist.[685] Dennoch hat für Barth die Furcht vor dem Tod ein relatives Recht. Der Mensch ist identisch mit der Ereigniskette seiner Lebensgeschichte mit einem Anfang, einer Mitte und einem Ende, die ihre Form in seiner Lebenszeit findet. Diese findet im Tod ihren Abschluss und tritt nun als Ganze vor Gott. Als Abgeschlossene sind ihr *keine weiteren Lebensakte* und keine weitere Lebenszeit mehr hinzuzufügen. Der Mensch ist Gott dann integral und bedingungslos ausgeliefert. In dieser Konfrontation wird offenbar, dass der Mensch sündig und schuldhaft ist, d. h. dass er in seiner Lebensgeschichte Gelegenheiten zum Bund mit Gott und seinen Mitmenschen versäumt und seine Bestimmung nicht erfüllt hat. Die Nichtigkeit seines Lebens wird offenbar. Daher hat die Konfrontation mit Gott nach dem Abschluss des menschlichen Lebens den Charakter eines Gerichts und der Tod wird, indem er den Übertritt des menschlichen Seins ins Nichtsein ankündigt und darstellt, zum «Zeichen des *Gerichtes*».[686] Die Furcht vor dem Tod hat ihr relatives Recht nicht darin, dass der Tod, sondern dass Gott als Richter gefürchtet wird.[687] Dieses Recht ist jedoch nur relativ. Denn der richtende Gott ist identisch mit dem Gott, in dessen in seiner Einheit mit dem Menschen Jesus[688] offenbarter Ewigkeit sein gnädiges Sein als Schöpfer, Bundesgenosse und Erretter des Menschen und also als Erfüller von dessen Zeit beschlossen ist. Die Begegnung mit Gott bedeutet wie Gericht so auch *Gnade*.[689] Jenseits des Todes erwartet den Menschen also nicht das Nichts, sondern Gott, der ihm seine dauerhafte und vollkommene *Integration ins Reich Gottes.* Dies bedeutet zugleich, dass Gott den Menschen an seinem ewigen Leben teilhaben lässt.[690] Der Tod ist bei Barth darum nur ein faktisches «*Zeichen* des Gerichtes»,[691] nicht aber notwendigerweise das Gericht selbst. Der Tod ist als die natürliche Sterblichkeit des Menschen *kein* «*Übel*»[692] und keine

685 Vgl. KD III/2, 722 f. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 224. Springhart, Heike, Mensch, 60 f. Man wird deshalb die gnadenhafte und nicht wie Thomas Freyer die «hamartiologische Signatur des menschlichen Todes […] [als] primäre[n] Aspekt der ‹endenden› Zeit» (Freyer, Thomas, Zeit, 166) erkennen müssen.

686 KD III/2, 726 (Hervorhebung im Original).

687 Vgl. KD III/2, 723–728.739–741.743.761 f. Freyer, Thomas, Zeit, 167. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 222–224. Springhart, Heike, Mensch, 60–64.

688 Vgl. KD III/2, 746–749. Barth hält hier sein bisher konsequentes argumentatives Abstellen auf die Zeit des Menschen Jesus nicht mehr durch und bezieht sich in KD III/2, 749 auf «Jesus Christus».

689 Vgl. KD III/2, 741–743.762 f.

690 Vgl. KD III/2, 759 f.770 f.

691 KD III/2, 726 (Hervorhebung im Original).

692 KD III/2, 725 f. u. ö. (Hervorhebung in KD III/2, 725).

Sündenfolge, sondern ein Teil der guten Schöpfung Gottes. Er ist die positive Bedingung der Möglichkeit, dass der Mensch permanent und integral ins ewige Leben und Reich Gottes aufgenommen werden kann. Der einzige Mensch, der den Tod als echtes Gericht erlitten hat, ist Jesus selbst. Er erfuhr in der Auferstehung jedoch die Gnade Gottes. Er erlitt den *Gerichtstod* stellvertretend für alle Menschen, sodass Letztere nicht mehr den Gerichtstod, sondern nur den *natürlichen Tod* erleiden. Diesen erleiden aber alle Menschen. So konnte auch der Mensch Jesus seinen stellvertretenden Gerichtstod nur erleiden, der göttlichen Gnade teilhaftig werden und auferstehen, weil er im natürlichen Sinn sterblich war.[693]

Die Teilhabe am ewigen Leben Gottes ist keine Fortsetzung der Lebenszeit des Menschen im Sinn eines jenseitigen Afterlifes,[694] denn «[d]er Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits, und er bedarf auch keines solchen, denn *Gott* ist sein Jenseits.»[695] Es ist das diesseitige, abgeschlossene Sein des Menschen, das als nur noch Gewesenes in der perichoretischen Ewigkeit Gottes bewahrt wird. In dieser Ewigkeit ist auch das Vorherige nicht vergangen, sondern immer noch wirklich und wird durchdrungen von der Gegenwart Gottes. Gott vergegenwärtigt sich in seinem Inneren, dem ewigen Ineinander der Zeitmodi, stets aktual dem Gewesenen. Darum bleibt er nach aussen auch den gewesenen Menschen aktual gegenwärtig. Die «*Auferstehung der Toten*»[696] zum ewigen Leben besteht für Barth in der «‹Verewigung› gerade dieses unseres *endenden* Lebens»,[697] des einmaligen und sterblichen Lebens. Dieses darf gerade in der Hoffnung auf seine Verewigung, also der bleibenden Präsenz des ewigen Gottes auch bei den Gewesenen, mit einer ernsthaften, aber vertrauensvollen Haltung auf seinen natürlichen Tod zugehen und nimmt gerade deswegen sein diesseitiges Leben umso ernster.[698]

Barths Konzeption des Todes wird gerne als *Ganztodthese* interpretiert. Diese lautet, wie es Ulrich H. J. Körtner formuliert: «Weil der Mensch eine zwar in sich dialektische, jedoch unteilbare leiblich-seelische Einheit dar-

693 Vgl. KD III/2, 746 f.764–770. Vgl. auch KD IV/1, 278. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 220–224. Wüthrich, Matthias D., Gott, 159–168.

694 Vgl. KD III/2, 747.759 f.

695 KD III/2, 770.

696 KD III/2, 760 (Hervorhebungen im Original).

697 Ebd. (Hervorhebung im Original).

698 Vgl. KD III/2, 771 f.776–780. Vgl. auch KD IV/1, 121 f. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 308–327. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 178–180. Kaltwasser, Cambria Janae, Barth, 225–227. Noordveld, Diederik, Mensch, 164–175. Springhart, Heike, Mensch, 64–67. Stock, Konrad, Anthropologie, 227–233.

stelle, sterbe mit dem Leib der ganze Mensch.»[699] Selbst wenn sich der Begriff des Ganztodes bei Barth nicht finden lässt, entspricht seine Konzeption dem inhaltlich. Dabei ist zu beachten, dass Baths Konzeption in KD III/2 § 47.5 nicht als Ganze unter die Kategorie der Ganztodthese fällt. Diese konzentriert sich nämlich, wie dies Konstantin Sacher herausgestellt hat, «alleine auf die Gegenstandsebene religiöser Rede vom Tod»,[700] wobei die Pointe bei allen Vertretern einer solchen gerade in der Betonung der Auferstehungshoffnung liege.[701] Diese ist selbst jedoch nicht Teil der Ganztodthese. Gerade in der Ausgestaltung der Auferstehungshoffnung finden sich derweil grosse Unterschiede unter den Vertretern von Ganztodthesen. Barths Konzeption einer Verewigung des Gewesenen ohne eine subjektive Fortexistenz nach dem Tod ist, obwohl einige Theologen wie z. B. Werner Elert[702] oder Helmut Thielicke[703] auf ähnliche Resultate kommen, nicht die einzige mögliche Konsequenz aus der Ganztodthese. Für Wolfhart Pannenberg, der auch eine Art von Ganztodthese vertritt,[704] besteht die Auferstehung der Toten z. B. darin, dass die vergangenen Menschen am Ende der Zeit das «Fürsichsein der in Gott bewahrten Ganzheit ihres Daseins [erhalten], um mit allen andern vor Gott zu leben.»[705] Damit für Pannenberg die Einheit und Ganzheit des menschlichen Seins am Ende der Zeit erfüllt sein kann, können die Menschen, die als Verstorbene in der Ewigkeit Gottes bewahrt sind, nicht wie bei Barth dort bleiben, sondern müssen neu geschaffen und ihre Identität und ihr Leben tatsächlich in erneuerter Form zurückerhalten.[706] Wenn man Barths Konzeption als Ganztodthese apostrophieren will, darf man seine Konzeption der Verewigung des Gewesenen nicht implizit einschliessen, sondern muss diese gesondert erwähnen.

Barths Konzeption des Todes als des natürlichen Endes des Lebens, welche eben einer Ganztodthese entspricht und jeder Form von jenseitiger sub-

699 Körtner, Ulrich H. J., Dogmatik, 638. Vgl. Henning, Christian, Tot, 239–242. Mein Verständnis der Ganztodthese geprägt und die entsprechende Literatur geliefert hat mir die Lektüre der noch nicht publizierten Dissertation von Lea Gröbel (vgl. Gröbel, Lea, Eschatologische Gehalte digitaler Trauerpraktiken, Inauguraldissertation, Zürich, im Druck).

700 Sacher, Konstantin, Todesangst, 9.

701 Vgl. a. a. O., 6.

702 Vgl. Elert, Werner, Glaube, 508–513.

703 Vgl. Thielicke, Helmut, Tod, 133.

704 Pannenberg, Wolfhart, Theologie. Bd. 3, 598–625.

705 Ebd., 653.

706 Ebd., 641–654. Vgl. Henning, Christian, Tot, 244.

jektiver Fortexistenz den Boden entzieht, wird im Zeitmodell von KD IV/3 § 69 wiederaufgenommen, nicht aber die anderen Todeskonzeptionen, die Barth in der Schöpfungslehre entwickelt.[707] Der Todeskonzeption als dem natürlichen Ende des Lebens wird auch in der Versöhnungslehre eine zentrale Funktion für den Reichgottesbegriff zukommen. Am betreffenden Ort in dieser Studie wird diese Todesvorstellung darum genauer zu analysieren und hinsichtlich ihrer Probleme kritisch zu reflektieren sein.[708] An dieser Stelle genügt der Hinweis auf ein einzelnes *Problem,* d. h. auf einen inneren Widerspruch in KD III/2 § 47.5, der in KD IV/3 § 69 bearbeitet wird. So stellt Barth in KD III/2 § 47.5 zur Begründung der Güte der Sterblichkeit, der Befristung und der Einmaligkeit des menschlichen Lebens und also der Nichtfortsetzbarkeit der menschlichen Zeit auf den *Menschen Jesus* ab. Gerade dieser Mensch Jesus hatte, wie es Barth in KD III/2 § 47.1 versteht, mit der Osterzeit aber eine zweite Zeit nach seinem Tod mit neuen Ereignissen wie seiner Auferstehung, seinen Erscheinungen und seiner Himmelfahrt als Verheissung seiner Wiederkunft.[709] Dass der Mensch ausserhalb Jesu nur eine einzige, befristete Lebenszeit und keine weitere habe, lässt sich mit dem Verweis auf den Menschen Jesus gerade nicht begründen. Es legt sich vielmehr nahe, dass seine Zeit fortgesetzt werde.

Die zentrale Funktion, welche das Ende der menschlichen Lebenszeit im Zeitmodell der Schöpfungslehre für das Reich Gottes einnimmt, liegt darin, dass es zusammen mit dem Anfang der menschlichen Zeit – und aufgrund der Lebensrichtung existentiell dringlicher als Letztere – die singulären und partikularen *Bundesgelegenheiten* in der Mitte des Lebens erkennbar *miteinander verklammert*. Am endlichen Rand der Lebenszeit wird erkennbar, dass die Lebenszeit des Menschen, die von seiner Bestimmung zum Reich Gottes herkommt, abgeschlossen und als Ganze bedingungslos dem Gott gegenübersteht, der im Menschen Jesus die Zeit mit dem Bund erfüllt, es in sein Reich führt und an seinem ewigen Leben teilhaben lässt.

---

707 Matthias D. Wüthrich bemerkt, dass Barth in KD III/2 § 47.5 in einzelnen Spuren (vgl. KD III/2, 718) über das Verständnis des Todes als eines Gerichts resp. Zeichens des Gerichts und als des guten, natürlichen Lebensendes hinaus ein weiteres Todesverständnis entwickle, das besonders in der Vorsehungslehre zutage trete (vgl. KD III/3 § 49.1). Der Tod werde zum «*annihilator* des Lebens» (KD III/3, 84. Hervorhebung im Original) abseits von Sünde und Schuld (vgl. ebd.). Es gehe hier um das Nichtige, vor dem Gott den Menschen rette (vgl. KD III/3, 83–92) und nicht um das Gericht über die Sünde (vgl. Wüthrich, Matthias D., Gott, 159–164).

708 Siehe III.1.4.3.

709 Siehe ebd.

Dennoch bleiben *zwei Probleme* im gesamten Modell. Erstens sind die Bundesgelegenheiten in der *Mitte der Zeit,* also genau in der Position, in welcher der Mensch in seiner Rezeption mit den Bundesgelegenheiten konfrontiert ist, nicht als verklammert erkennbar. Genau dort erscheinen diese als intrinsisch separate, singuläre Augenblicke. Von der Mitte der Zeit her bleibt ein dauerhaftes, kontinuierliches Sein im Reich Gottes stets ausserhalb der bewusst rezipierbaren Lebensrealität des menschlichen Subjekts, sodass der bewusste kontinuierliche Vollzug eines christlichen Lebens resp. die Ausbildung eines christlichen Charakters verhindert wird. Dies hat Hauerwas als Konsequenz aus der Anlage von KD I–III erkannt und kritisiert. In dieser Hinsicht ist ihm zuzustimmen.[710] Zweitens stehen die so verstandenen Bundesgelegenheiten als *gleichförmige Offenbarungsereignisse* in spezifischen Situationen nebeneinander. Offenbarungsereignisse sind jedoch gerade nach dem biblischen Zeugnis differenzierbar hinsichtlich ihrer Reichweite resp. des Radius ihres Empfängerkreises. So gibt es Berichte über spezifische Offenbarungen an Einzelpersonen (wie die Bekehrung des Paulus in Apg 9) bis zur Ankündigung der universalen Endoffenbarung (z. B. in 1Kor 15). Im vorliegenden Modell ist eine solche Differenzierung noch nicht einbezogen worden. Diese beiden Probleme wird Barth in KD IV/3 § 69 lösen.[711]

Zusammengefasst führt Barth in der Schöpfungslehre seine Zeitmodelle aus den Prolegomena, nämlich jenes der drei Zeiten, und der Gotteslehre, nämlich das perichoretische Zeitmodell, im Rahmen des Grundsatzes der Schöpfungslehre, nämlich der gegenseitig-konditionalen Verzahnung von Schöpfung und Bund, zusammen. Er legt ihnen eine Auferstehungschristologie zugrunde, die nicht vom Gottessohn Jesus Christus, sondern von der biblisch bezeugten Geschichte des wahren Geschöpfs und Menschen Jesus ausgeht. So entsteht ein erweitertes, schöpfungstheologisch reflektiertes, perichoretisches Zeitmodell.

Die Zeit besteht strukturell wie schon in der Gotteslehre im linearen Auseinander der Zeitmodi. In der Schöpfungslehre erfährt der Begriff aber eine nähere Bestimmung als in den vorangehenden Bänden. Die Zeit ist die Existenzform der Schöpfung und des Bundes. Sie ist die als Vorher-Nachher-Achse konstituierte Matrix der geschichtlich verstandenen Gott-Mensch-Beziehung, welche mit dieser entsteht und stetig mitwächst, dem Menschen aber von Gott, dem zuvorkommenden Bundesschliesser, her stets vorausläuft.

710 Vgl. Hauerwas, Stanley, Character, 169–177.

711 Siehe III.1.7.

Der Zeitbegriff ist wesentlich auf die Geschichte resp. Kette der Akte eines Subjekts bezogen und darum – durchaus im Radius des modernen Zeitdiskurses – subjektbezogen konstituiert.

Vom Zeitbegriff abstrahierend, kann man Barths generellen Begriff von Zeitlichkeit oder Temporalität in der Schöpfungslehre erschliessen. Zeitlichkeit oder Temporalität ist die gleichursprüngliche, mitwachsende Vorher-Nachher-Achse resp. -Matrix eines Beziehungsgeschehens.

Die Ewigkeit ist ebenfalls wie in der Gotteslehre strukturell als perichoretisches Ineinander der Zeitmodi und als Temporalität Gottes bestimmt. Anhand des eben explizierten Temporalitätsbegriffs lässt sich der Ewigkeitsbegriff der Schöpfungslehre folgendermassen interpretieren: Die Ewigkeit ist die als gleichursprüngliche, mitlaufende[712] Vorher-Nachher-Achse konstituierte Matrix der innertrinitarischen Relationen und Vorgänge.[713]

An dieser Stelle sei unterstrichen, dass Barth die Elemente Subjekt, Geschichte und Temporalität miteinander identifiziert. Die Zeit und die Ewigkeit sind bei Barth also keine gegenüber dem Subjekt und seiner Geschichte primäre, eigenständige und präexistente Container, innerhalb derselben das Subjekt dann sekundär entsteht und seine Lebensgeschichte vollzieht.[714] Sie

712 Für die Ewigkeit wurde als Beschreibung «mitlaufend» und nicht «mitwachsend» gewählt. Letztere Beschreibung impliziert ein linear-sukzessives Grösserwerden. Das passt zum linearen Verlauf der Zeit, nicht aber zum Ineinander der Zeitmodi in der Ewigkeit Gottes.

713 Die Begriffe Räumlichkeit/Spatialität, Raum und Allgegenwart werden in der Schöpfungslehre nicht spezifisch entfaltet. Dies geschieht, wie in I.3.2 erwähnt nur, der Gotteslehre (vgl. KD II/1, 495–551). In Analogie zur hier vorgetragenen Rekonstruktion des Zeit-, Ewigkeits- und Temporalitätsbegriffs lassen sie über die spatialen Begriffe inhaltliche Vermutungen aufstellen. Spatialität wäre die gleichursprüngliche, mitwachsende Ortsverschiedenheitsachse eines Beziehungsgeschehens. Der Raum wäre dann eine zweite Existenzform der Schöpfung, d. h. die als Ortsverschiedenheitsachse konstituierte Matrix der geschichtlich verstandenen Gott-Mensch-Beziehung, welche mit dieser entsteht und stetig mitwächst, dem Menschen aber von Gott, dem zuvorkommenden Bundesschliesser, her stets vorausläuft. Die Allgegenwart wäre als eine zweite Existenzform Gottes die als gleichursprüngliche, mitlaufende Ortsverschiedenheitsachse konstituierte Matrix der innertrinitarischen Relationen und Vorgänge.

714 In den folgenden Anmerkungen sei auf die bereits in Anm. 53 erwähnten Forschungsergebnisse Gotthard Oblaus zu den Abgrenzungen von Barths Zeitbegriff zu anderen Zeitbegriffen verwiesen. Der Ewigkeitsbegriff wird in Oblaus Abhandlungen zum Teil mitdiskutiert. Oblau nennt das eben beschriebene Konzept den

sind auch keine Folgeprodukte des Subjekts. Das heisst es gibt nicht zuerst ein Subjekt, das dann sekundär durch seine Lebensakte eine Geschichte zusammen mit ihren temporalen Existenzformen produziert.[715] Überdies ist Temporalität bei Barth eine objektive relational-ontologische Entität und keine reine Anschauungsform des menschlich-subjektiven Gemüts.[716]

Der Begriff des Reiches Gottes bleibt grundsätzlich derselbe wie in den vorangehenden Bänden. Es ist die Erfüllung der Zeit, die eintritt, wenn sich der Bund zwischen Gott und Mensch erfüllt, welcher sich in Jesus Christus offenbart und vollzieht.

Die Integration des Menschen ins Reich Gottes kann von diesem nur von den Rändern seiner Existenz ganzheitlich erkannt werden, nämlich von seinem Anfang und von seinem Ende im Tod her, den Barth einer Ganztodthese entsprechend konzipiert. Dabei kann er keine subjektive Fortexistenz nach dem Tod denken.

Dieses mit dem Dreizeitenmodell kombinierte perichoretische Zeitmodell bildet zusammen mit den oben aufgeführten Konzeptionen die Grundlage für das Zeitmodell in KD IV/3 § 69 und in der Versöhnungsethik. Dort erfährt es jedoch eine Revision anhand einer Figur, die Barth in KD I/2 § 14 und KD II/1 § 31.3 eingeführt hat, aber in der Schöpfungslehre nicht im Vordergrund steht, nämlich der blumhardtschen Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi.

«chronistischen Zeitbegriff» und nennt als Beispiel den Zeitbegriff Cullmanns. Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 51–73. Man könnte hier auch Newton als Vertreter eines containerartigen Zeitbegriffs nennen.

715 Oblau nennt dies den «existentiellen Zeitbegriff» und nennt als Beispiele die Zeitbegriffe von Augustinus, Heidegger, Bultmann und Anders. Vgl. a. a. O., 33–51. Oblau untersucht auch Barths Abgrenzung vom «mythischen» (hier wird der Sinn der Zeit in ihrem Rückbezug auf eine ihr vorgeordnete, überzeitliche, aber zeitlose Ewigkeit erkannt. Vgl. a. a. O., 73–96) und dem «instrumentellen Zeitbegriff» (hier wird der Sinn der Zeit in ihrem Vorausbezug auf eine zeitlose Ewigkeit in der Zukunft erkannt. Vgl. a. a. O., 96–119) sowie vom «metaphysischen Ewigkeitsbegriff» (d. h. die absolute Transzendenz der Ewigkeit gegenüber der Zeit. Vgl. a. a. O., 119–129). Bei diesen Abgrenzungen geht es aber um das Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit und nicht um jenes zwischen Subjekt, Geschichte und der Temporalität.

716 Kant sieht in der Zeit eine reine Form der sinnlichen Anschauung und somit als apriorische Form der Sinnlichkeit im menschlichen Gemüt. Vgl. KrV B, 33–36.48–58.

III. Hauptuntersuchung: Das Reich Gottes im Blick auf Barths doppelelliptisches Zeitmodell in der Versöhnungsethik der KD

Bisher wurden in einem ersten Vorspann die theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff in seinen frühen Jahren skizziert und in einem zweiten Vorspann der Zeitbegriff und die Zeitmodelle in der KD von den Prolegomena bis zur Schöpfungslehre dargestellt. Nun beginnt die Hauptuntersuchung des Reichgottesbegriffs der Versöhnungsethik der KD in zeittheoretischer Perspektive, d. h. der Reichgottesbegriff der Versöhnungsethik wird von seiner Funktion im dortigen Zeitmodell her in ständiger Rücksicht auf seine theologiegeschichtlichen Wurzeln in Barths Frühzeit untersucht.

Der Begriff der *Zeit als der stets mitwachsenden, vorlaufenden Vorher-Nachher-Matrix der Gott-Mensch-Beziehung* bleibt in der Versöhnungsethik inhaltlich stabil. Eine Näherbestimmung resp. Erweiterung gegenüber dem, was im zweiten Vorspann dargestellt wurde, erfährt jedoch das Zeitmodell, d. h. das Interrelationsgefüge aller sich auf das Zeitthema beziehenden Begriffe, Akteure und Prozesse. Das im zweiten Vorspann beschriebene perichoretische Zeitmodell wird hier zu einem *doppelelliptischen Zeitmodell* erweitert, welches auf denselben Begriffen von Zeit, Ewigkeit, Tod und Reich Gottes beruht wie in KD I–III, aber die Erkenntnis der intrinsischen Verbundenheit der einzelnen Reichgottesereignisse durch das menschliche Subjekt ermöglicht, indem es eine *ethische Umperspektivierung* basierend auf der blumhardtschen Kampf- und Siegesgeschichte und einer von Barth entwickelten Lehre der dreiförmigen Parusie erfährt.

Die Begrenzung des primären Quellenmaterials auf die *Versöhnungsethik der KD* wurde bereits erläutert.[1] Der Umfang der Versöhnungsethik wird in dieser Studie so verstanden, wie Barth ihn ursprünglich geplant und im Rahmen seiner Vorlesung vorgetragen hat, d. h. es werden sowohl der Nachlassband GA 7 als auch die von Barth zu Lebzeiten publizierte Tauflehre

1 Siehe I.3.1.

KD IV/4, welche als § 75 der Versöhnungsethik geplant war, in die Reflexion einbezogen. Diese gemeinsame Behandlung von KD IV/4 und GA 7 folgt nicht nur Barths eigener Intention, sondern ist in der Forschung anerkannt und verbreitet. Wegen des unterschiedlichen Grades an Überarbeitung der Texte ist jedoch eine gewisse Vorsicht vor der Annahme einer linearen Einheit von KD IV/4 und GA 7 geboten. Sie werden in dieser Studie darum im Sinn einer Text-Kontext-Lesart behandelt, welche die formalen und inhaltlichen Differenzen und Spezifika der jeweiligen Texte erkennt und hermeneutisch bewahrt, ohne sie in eine künstliche Konformität zu den anderen Texten zu zwingen.[2]

---

2 Barth selbst plante, die Versöhnungsethik (unter dem Titel «Das christliche Leben») folgendermassen zu gliedern. Zuerst sollte § 74 in die «spezielle Ethik» der Versöhnung einleiten. Dann sollte mit § 75 «Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens», darauf in mehreren Paragrafen eine Auslegung des Herrengebetes als Inhalt des christlichen Lebens und zuletzt das Abendmahl als «Erneuerung des christlichen Lebens» folgen (vgl. KD IV/4, IX. GA 7, 69–73). Zu Lebzeiten publiziert hat Barth, wie oben beschrieben, nur § 75 resp. die Tauflehre der Versöhnungsethik. Als vorgelesenes Skript vorgelegen haben aber §§ 74 bis 78, welche nach Barths eigener Aussage, insbesondere § 74 betreffend, «vor […] Drucklegung noch gehörig zu überarbeiten gewesen» (KD IV/4, IX) wären. Diese sind posthum als GA 7 erschienen. Vor dem Hintergrund, dass das Tauffragment ein integraler Bestandteil des «Christlichen Lebens» hätte werden sollen und in der von Barth im Basler Kolleg vorgetragenen Version auch war, und weil die inhaltlichen Bezugnahmen der verschiedenen Paragrafen durchaus ersichtlich sind, behandeln die meisten Forschungsbeiträge KD IV/4 und GA 7 zu Recht als Einheit (vgl. z. B. Webster, John, Ethics, 125–132. Buckley, James J., Communitiy, 201–204. Mangina, Joseph L., Barth, 170–173. Yocum, John, Mediation, 137–141. Weinrich, Michael, Sakramente, 378–380. ders., Barth, 407–412). Dabei wird Barths Hinweis auf die Revisionsbedürftigkeit und auf die effektiv erfolgte Überarbeitung des Taufparagrafen mit der Hilfe seines Assistenten Eberhard Busch (vgl. KD IV/4, XIII) wenig beachtet. Busch weist in seinem Bericht über die Entstehung von Barths Tauffragment (vgl. Busch, Eberhard, Taufe, 380–386) darauf hin, dass der als Tauflehre publizierte Text und die posthum vorgefundene und publizierte Version von GA 7 § 74 aus unterschiedlichen Bearbeitungsschichten stammen würden. Barth habe die Versöhnungsethik ursprünglich vom Grundbegriff der Treue her entwickelt und erst danach eine Revision vom Anrufungsbegriff her eingeführt, was im Tauffragment KD IV/4, 3–5 noch ersichtlich sei. Dies entspricht Barths eigenem Bericht und jenem der Herausgeber in GA 7, X–XII.61–73 (siehe III.3). Bei der im Jahr 1967 erfolgten Überarbeitung der Tauflehre wurde diese Modifikation nur marginal berücksichtigt, sodass die Geisttaufe vom Begriff der Treue her entwickelt und allein die Wassertaufe vornehmlich im Schlussabschnitt als Bitte qualifiziert wird (vgl. KD IV/4, 1–3.85.227–234. Siehe III.2). Somit kann

Der Einbezug des Tauffragments in diese Studie ist besonders relevant, denn zu einer besonderen Häufung von Thematisierungen des Reiches Gottes kommt es in der Versöhnungsethik nicht nur im 78. Paragrafen der nachgelassenen Fragmente in GA 7, der unter dem Titel «Der Kampf um menschliche Gerechtigkeit» eine Auslegung der Bitte «Dein Reich komme» aus dem Herrengebet und somit eine Ethik des Reiches Gottes bietet, sondern gerade auch im als KD IV/4 publizierten Tauffragment.[3]

Barth entwickelt seinen Begriff des Reiches Gottes ausführlich in der *Ethik*. Dies ist keinesfalls zwingend, weil das Reich Gottes traditionell in anderen dogmatischen Loci seinen Ort hat.[4] Dies ist einerseits die Ekklesiologie. Seit Augustinus wird dabei die Kirche resp. der «Gottesstaat» als (durchaus imperfekte und inchoative) immanente Prolepse desjenigen Volkes verstanden, das im Eschaton mit Jesus Christus ins Reich Gottes einziehen wird.[5] In einer gewissen Spannung dazu erscheint das Reich Gottes andererseits als Teil der Eschatologie. Dort wird es als Ziel der Geschichte Gottes mit den Menschen entwickelt. Gerade die Bewegung der «konsequenten Eschatologie»[6] sowie der religiöse Sozialismus unter dem Einfluss der Blumhardts[7] haben in Abgrenzung zur liberalen Theologie Ritschls[8] den eschatologischen Charakter des Reiches Gottes auf je ihre Art besonders unterstrichen. Dass der Begriff des Reiches Gottes in der Ethik entwickelt wird, ist jedoch nicht ohne Tradition. Es war die eben erwähnte *ritschlianische Theologie,* welche das Reich Gottes, wie oben beschrieben, in einer gewissen Nähe zur ekklesiologischen Linie und informiert durch die kantianische Philosophie in der Ethik verortete, und zwar als Endzweck der christlichen Gemeinde und

---

nicht das ganze Tauffragment vom Grundbegriff der Anrufung her gelesen werden, wie dies Ashley Cocksworth vorschlägt (vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 255–272), sondern nur der Teil über die Wassertaufe, zumal die Taufe eben als «Bitte» und nur einmal in untergeordneter Weise explizit als «Anrufen» (KD IV/4, 232) beschrieben wird. Eine lineare Leseweise wie jene von Cocksworth ist zwischen den verschiedenen Paragrafen der Versöhnungsethik aus textgenetischen Gründen nicht möglich.

3 Vgl. KD IV/4, 3 f.61–64.66 f.82–85.198 f. u. ö.

4 In dieser Studie wird die Ethik als Locus und Element der Dogmatik behandelt. Diese hermeneutische Entscheidung ist darin begründet, dass Barth selbst die Zuordnung von Dogmatik und Ethik auf diese Weise vornimmt (vgl. KD I/2, 875–890. KD II/2, 564–612. GA 7, 1 f.).

5 Siehe III.4.2.2.2.1.

6 Siehe II.1.2.

7 Siehe II.1.3.

8 Siehe II.1.1.3.

der autonomen Sittlichkeit ihrer Glieder. Barth, der in seinen frühen Jahren selbst der ritschlianischen Schule nahestand,[9] scheint mit der ethischen Konzeption des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik strukturell zu eben dieser Theologie zurückzukehren. Diese Beobachtung wirft die Frage nach dem Verhältnis des Reichgottesbegriffs der Versöhnungsethik zu seinen theologiegeschichtlichen Wurzeln auf. Die vorliegende Studie wird diese Frage berücksichtigen.

Zur Beobachtung, dass Barth das Reich Gottes besonders in der Ethik thematisiert habe, ist relativierend anzumerken, dass Barth bekannterweise *keinen explizit eschatologischen Teil der KD* mehr schreiben konnte.[10] Ob das Reich Gottes ein zentraler Begriff in KD V gewesen wäre, darüber kann nur spekuliert werden.[11]

Die *Untersuchung* des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik erfolgt in zeittheoretischer Perspektive. Dazu muss das dieser Ethik inhärente doppelelliptische Zeitmodell sachlich nachgezeichnet werden. Dieses entwickelt Barth bereits im dritten Teil der Versöhnungslehre, nämlich in KD IV/3 § 69.4. Er entwickelt dieses Modell anhand der Polarität von Jesus Christus und den Seinen. Jesus Christus ist das verwirklichte und in die Wirklichkeit des Menschen übergreifende Reich Gottes. Es vergegenwärtigt sich dort im Heiligen Geist, wie es sich bereits in der Auferstehung Jesu Christi vergegenwärtigt hat und in der letzten Wiederkunft endgültig vergegenwärtigen wird (1.). Das hier konzipierte Modell wird nach wie vor aus einer objektiven Perspektive von Gottes Selbstoffenbarung resp. der Parusie Jesu Christi her entwickelt. In den folgenden Teilkapiteln geht es um die eigentliche Versöhnungsethik, wo eine ethische Umperspektivierung durchgeführt resp. die Perspektive des menschlichen Subjekts im Verkehr mit dem sich in Jesus

9 Siehe II.1.1.4.

10 Gemäss dem Vorwort des Tauffragments KD IV/4 war sich Barth der bleibenden Unvollendetheit seines Opus magnum durchaus bewusst, v. a. auch der nicht explizit entwickelten Eschatologie (vgl. KD IV/4, VII).

11 Der Befund in den vorhandenen Schriften Barths lässt zumindest die Vermutung zu, dass das Reich Gottes in der Eschatologie der KD eine wichtige Bedeutung gehabt hätte. Zwar ist der Begriff des Reiches Gottes in der Erlösungslehre der ersten Dogmatikvorlesung Karl Barths, dem «Unterricht in der christlichen Religion», nur von marginaler Bedeutung (vgl. GA 38, 378–493), doch in KD I/2, wo Barth den geplanten, danach aber inhaltlich mehrfach revidierten Aufbau der Kirchlichen Dogmatik vorstellt, scheint das Reich Gottes (im Sinn der Gottesherrschaft) als ein Grundbegriff der Erlösungslehre geplant gewesen zu sein (vgl. KD I/2, 987 f.).

Christus offenbarenden Gott eingeführt wird. Anhand dreier zeitverschobener Polaritäten wird gezeigt, wie Barth dieses doppelelliptische Modell durchspielt und erweitert, um schliesslich die Funktion und den Inhalt des Reiches Gottes in diesen Modellen zu untersuchen. Es handelt sich um die Polaritäten von Geisttaufe und Wassertaufe im Tauffragment KD IV/4 (2.), von Erhörung und Anrufung in GA 7 § 76 (3.) sowie des Reiches Gottes und der Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten in GA 7 § 78 (4.).

Der inhaltliche Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung wird auf KD IV/4 sowie GA 7 §§ 76 und 78 gelegt, weil das Reich Gottes dort besonders thematisiert wird oder zur Untersuchung notwendige Begriffe und Modelle entwickelt werden. Die oben erwähnte ständige Rücksicht auf die theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff wird in die Analysen der einzelnen Paragrafen einfliessen.

Die Paragrafen 74 und 77 von GA 7 werden nicht in eigenen Teilkapiteln behandelt. Sie tragen zum inhaltlichen Verständnis des Zeitbegriffs, des Zeitmodells oder des Reichgottesbegriffs nur wenig bei. Was zur Untersuchung des Sachverhalts förderlich ist, wird ergänzt, wo es sinnvoll ist. Die nun vorzunehmende Untersuchung erfolgt der Abfolge der ursprünglich geplanten Nummerierung der Paragrafen entsprechend.[12]

1. Jesus Christus – die Seinen. Die dogmatische Grundlage des Zeitmodells der Versöhnungsethik

Wie bereits in den vorangehenden Teilen der KD fussen auch das Zeitmodell und der Reichgottesbegriff der Versöhnungslehre auf einer *christologischen Grundlage*. Die christologische Basis der vorangehenden Schöpfungslehre fand ihre Explikation im in Jesus Christus angelegten Verzahnung von Schöpfung und Bund. Die Zeit war dort die Existenzform der Schöpfung und als solche auch der Geschichte Jesu Christi als des erfüllten Bundes zwischen Gott und Mensch. War der Bund erfüllt, war auch die Zeit erfüllt und dieses Ereignis benannte Barth in biblischer Tradition als das Reichgottesereignis. Diese Konzeption wird in der Versöhnungslehre keiner fundamentalen Modifikation unterzogen, sondern weitergeführt. Dabei muss angemerkt werden, dass Barth selbst das, was er in KD IV/3 § 69 und in der Versöhnungsethik entwickelt, nirgends explizit Zeitmodell nennt. Da es die temporale Grund-

12 Siehe Anm. 2.

struktur der betreffenden Paragrafen und die temporalen Grundbegriffe der vorherigen Paragrafen in sich enthält und diese darin weiterkonzipiert werden, werden wir das Modell als Zeitmodell interpretieren.

Gegenüber KD III/2 § 47 findet in KD IV/3 § 69 eine *Umakzentuierung* statt. In der Schöpfungslehre – und zuvor schon in der Erwählungslehre – liegt der zeittheoretische Akzent auf Gott in seiner Ewigkeit. Dieser ewige Gott gibt dem Menschen, der im zeitlichen Auseinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lebt, je und je Gelegenheit zur Erkenntnis des in Jesus Christus bereits stellvertretend für alle Menschen erfolgten Bundesschlusses und bringt so das Reich Gottes nahe herbei. In der Versöhnungslehre wird hingegen die christologische Grundlage dafür geschaffen, dass die Perspektive des menschlichen Subjekts akzentuiert werden kann, und zwar in der Hinsicht, dass der Mensch das Reich Gottes aus seiner Sicht nicht nur in einzelne augenblickliche Bundesgelegenheiten zerfallend, sondern als zusammenhängende Matrix seines ganzen Daseins erkennen kann, in der er sich handelnd bewegt. Es geschieht also eine Umakzentuierung, indem die christologische Grundlage für eine menschliche, ethische Umperspektivierung gelegt wird. Dazu ist dreierlei anzumerken.

Erstens findet in KD IV/3 § 69 nur die christologische Grundlegung der ethischen Umperspektivierung statt. Die ethische Umperspektivierung selbst wird zwar *auf hermeneutisch-performativem Weg* vorgreifend eingeführt, doch systematisch eingeholt und inhaltlich durchgeführt wird sie erst in der Versöhnungsethik.

Zweitens bietet KD IV/3 § 69 gegenüber KD III/2 § 47 einen Ansatz zur Erkennbarkeit der *intrinsischen Verklammerung* der Reichgottesereignisse in der Mitte des menschlichen Lebens. Ein Okkasionalismus, in welchem die Wirklichkeit des Reiches Gottes objektiv in einzelne Gelegenheiten zerfallen würde, ist auch die Konzeption in der Schöpfungslehre nicht. Dort ergibt sich exklusiv von den Rändern der menschlichen Zeit her (d. h. einerseits vom Anfang der Lebenszeit und andererseits aufgrund der Lebensrichtung in höherer Dringlichkeit vom Tod her), dass sich Gottes heilsames Handeln und somit das Reich Gottes auf das menschliche Subjekt als kontinuierliches Ganzes bezieht.[13] Die Verklammerung und deren Erkennbarkeit sind wesentlich extrinsisch angelegt. Die in der Versöhnungslehre ansetzende Umperspektivierung leistet, dass die kontinuierliche Integration des Menschen ins Reich Gottes bereits von den einzelnen Selbstvergegenwärtigungsakten Jesu Christi in der Mitte des menschlichen Lebens selbst her und die einzelnen Reichgot-

13 Siehe II.2.3.

tesereignisse als intrinsisch verbunden erkennbar werden. Diese erweisen sich als solche, die wesentlich antizipativ und rekapitulativ aufeinander bezogen sind und eine kontinuierliche (Offenbarungs-)Geschichte bilden.

Drittens führt diese Umperspektivierung zu einer Erweiterung des oben skizzierten perichoretischen Zeitmodells im Hinblick auf die Zeit des Menschen. Es entsteht ein Modell, das als *doppelelliptisches Zeitmodell* interpretiert werden kann. Dieses verhält sich nicht exklusiv, sondern inklusiv zum perichoretischen Modell.

Die oben beschriebene Entwicklung gilt es in diesem Kapitel zu untersuchen. Zuerst wird ihre christologische Grundlage, das prophetische Amt Jesu Christi, beschrieben, in welchem die Positionierung resp. das Kommen des Reiches Gottes in die menschliche Wirklichkeit geschieht (1.1). Dieses prophetische Amt hat seine primäre Gestalt in einem bestimmten Modell der Auferstehung Jesu Christi (1.2). Dieses Modell ist durch seine Strukturelemente des Über-, Um- und Ausgreifens bestimmt (1.3). Nach diesen Strukturelementen werden Barths inhaltliche Bestimmungen der Auferstehung, in der das Reich Gottes nahe herbeikommt, untersucht. Das sind die neue Schöpfung, die positive Bestimmung als Gehalt und die Neuheit im Sinn der Erkennbarkeit der Heilszukunft (1.4). Anschliessend wird Barths Weiterentwicklung dieser Auferstehungskonzeption zum Modell der dreiförmigen Parusie dargestellt (1.5), welches ein doppelelliptisches Zeitmodell impliziert. Das Modell der dreiförmigen Parusie, wie es in KD IV/3 § 69 vorgestellt wird, wird, wie oben erwähnt, vor allem eine göttlich-objektive Perspektive behalten. Es wird aber bereits Scharnierstellen für die Inklusion der menschlich-subjektiven Perspektive bieten. Auf die menschlich-subjektive Perspektive, die in der Versöhnungsethik an diesen Scharnierstellen ansetzen wird, greift Barth in KD IV/3 § 69, wie bereits beschrieben, hermeneutisch-performativ vor. Die inhaltlichen Aspekte dieses Vorgriffs werden darum bereits in diesem Kapitel expliziert, auch weil erst durch die Positionierung der menschlichen Perspektive ein echtes Zeitmodell entsteht. Danach wird die Leistungsfähigkeit dieses Modells für den Reichgottesbegriff anhand der ihm zugrunde liegenden, sachkritischen Exegese angewandt auf drei klassische Problemstellungen der Reichgottesthematik in der Neuzeit, nämlich den Irrtum Jesu, die Parusieverzögerung und die Naherwartung, untersucht (1.6). Schliesslich werden die Resultate zu einem Fazit zusammengefasst (1.7). Gemäss der Fragestellung dieser Studie werden die theologiegeschichtlichen Wurzeln aus Barths theologischer Biografie freigelegt, wo diese erkennbar sind.

Die Untersuchung wird sich aufgrund ihres zeittheoretischen Fokus im Wesentlichen auf KD IV/3 § 69.4 konzentrieren, wo das für die Versöhnungsethik relevante Zeitmodell entwickelt wird. Erkenntnisse aus den anderen

Unterparagrafen von KD IV/3 § 69 werden nur eingespielt, wenn sie zu einem besseren Verständnis von KD IV/3 § 69.4 beitragen.[14]

1.1 Das prophetische Amt Jesu Christi als Offenbarung und Positionierung des im Leben Jesu Christi naheherbeigekommenen Reiches Gottes

Das *prophetische Amt Jesu Christi* gehört zu dessen dreifachem Amt, das die Grundstruktur der Versöhnungslehre und auch das Ordnungsprinzip der dogmatischen Viererbände bildet:

> Genau so, wie im *ersten* Teil der Versöhnungslehre [i. e. KD IV/1] zu unterscheiden und zu verbinden war: Er *ist* der wahre Sohn Gottes, der, indem er wurde, was wir sind, in die Fremde ging, und: Er *leidet* als der an unserer Stelle gerichtete Richter, als der sich selbst zum Opfer dahingebende Hohepriester – und im *zweiten* Teil [i. e. KD IV/2]: Er *ist* der in seine Heimat zu Gott zurückkehrende Menschensohn, und: er *handelt* als solcher, nämlich als der königliche Mensch, der der Gegenstand des reinen göttlichen Wohlgefallens ist. Genau so haben wir jetzt, in diesem christologischen Paragrafen des *dritten* Teiles [i. e. KD IV/3], gehört: er *ist* offenbar, ist «das Licht des Lebens» (davon sind wir im zweiten Abschnitt [i. e. KD IV/3.2], der ja eben diesen Titel trug, ausgegangen), und: er offenbart sich, er *leuchtet* als dieses Licht (davon ist nun in dem hinter uns liegenden dritten Abschnitt [i. e. KD IV/3.3] unter dem Titel «Jesus ist Sieger!» die Rede gewesen).[15]

Sowohl in KD IV/1, wo der priesterliche, sich selbst erniedrigende Gott beschrieben wird, als auch in KD IV/2, wo die Erhöhung des königlichen Menschen im Zentrum steht, als auch in KD IV/3, wo Jesus Christus als prophetischer Zeuge der Versöhnung vorgestellt wird, gestaltet Barth die christologische Grundlegung so, dass sowohl das Sein, also die Person Jesu Christi, als auch sein Handeln, also sein Werk, thematisch unterschieden, aber sach-

14 Dies gilt insbesondere für Barths Lichterlehre in KD IV/3 § 69.2. Ihr Thema, nämlich die Gleichnisse des Himmelreiches, steht zwar in einer bestimmten Nähe zum in der vorliegenden Studie behandelten Gegenstand, doch die Lichterlehre hat mehr mit den kreatürlichen Phänomenen und den Bedingungen der Möglichkeit, wie sie zu Analogien des Himmelreiches werden können, als mit dem Begriff des Himmelreichs oder des Reiches Gottes zu tun. Zudem bietet er wenig Erkenntnisse betreffend den zeittheoretischen Fokus dieser Studie.

15 KD IV/3, 317 (Hervorhebungen im Original).

lich verbunden werden, d. h. die Person Jesu Christi wird durch sein Werk und sein Werk durch seine Person definiert. Das Sein Jesu Christi ist aktual und personal. Es ist ein Subjekt, das sich in seinen Handlungen konstituiert. Diese bilden eine zusammenhängende Ereigniskette. Dafür braucht Barth auch in der Versöhnungslehre den Begriff der Geschichte. Daraus folgt die *geschichtliche Verfasstheit des Seins Jesu Christi.*[16] Dies gilt für das dreifache Amt im Allgemeinen. Im Besonderen sind die konstitutiven Handlungen jedoch different, wenn auch im agierenden Subjekt konvergent. Denn im priesterlichen und im königlichen Amt übt Jesus Christus das Werk der Versöhnung aus. Dieses vollzieht er in seinem Lebensweg von Bethlehem nach Golgatha, von der Krippe ans Kreuz.[17] In diesem Lebensweg der Person Jesu Christi ist der *Bund* zwischen Gott und Mensch erfüllt worden. In ihm ist das *Reich Gottes* nahe herbeigekommen.[18] Erfüllter Bund und Reich Gottes sind in der Versöhnungslehre wie in den vorangehenden KD-Bänden gleichbedeutend. Im prophetischen Amt übt Jesus Christus das Werk der Offenbarung aus, welches im Ereignis der Auferstehung anhebt.[19] Die Versöhnung am Kreuz wäre auch geschehen, wenn danach nicht ihre Offenbarung in der Auferstehung angehoben hätte. Die Wirklichkeit der Versöhnung ist im Leben Jesu Christi, das am Kreuz seinen definitiven Abschluss findet, bereits konstituiert und geschehen und bedarf keiner inhaltlichen Fortsetzung oder eines Seinszuwachses.

> In seinem Leben und Sterben als solchem und also schon vor diesem Ereignis [der Auferstehung] war Jesus Christus, der er war: der Erwählte Gottes, in welchem und mit welchem auch die Seinen erwählt sind, wahrer Gott und wahrer Mensch nicht für sich, sondern zur Versöhnung der Welt, Hohepriester und König, *pro nobis* und *pro me* – Messias, Herr, Heiland, Mittler der Seinigen, nicht ohne sie, sondern für sie und mit ihnen. Sein Werk, sein Sein und sein Tun erhielten im Ereignis seiner Auferstehung keinen Zuwachs. Welcher Zuwachs konnte da in Frage kommen? Es war vollbracht. Es wäre aber, daß es dieses vollbrachte Sein und Tun war, es wäre die in ihm geschehene Veränderung der Situation zwischen Gott und Mensch *ohne*

16 Vgl. KD IV/3, 317 f.

17 Vgl. KD IV/1, 183.249 f.345 f. KD IV/2, 148.788. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 212 f.

18 Vgl. KD IV/3, 322 f. Das impliziert, dass das Kreuz für das Reich Gottes nur insofern konstitutive Funktion hat, als es die Lebensgeschichte Jesu Christi, welche das Reich Gottes ist, abschliesst und also definiert und in Jesus Christus konzentriert. Für die unten beschriebene Expansion in den menschlichen Bereich hinein, ist das Kreuz nicht konstitutiv.

19 Vgl. KD IV/3, 1–40.

> dieses seinem Leben und Sterben folgende Ereignis schlechterdings in ihm *verschlossen,* weil seinen Jüngern wie der Welt und so auch uns schlechterdings *verborgen, unbekannt,* praktisch *bedeutungslos* geblieben.[20]

Ohne das Ereignis der Auferstehung bliebe die Bedeutung des Kreuzesgeschehens verborgen und umgekehrt wäre die Auferstehung ohne das Kreuz nie geschehen. Das hat methodisch zur Konsequenz, dass Barth *Kreuz und Auferstehung* nicht streng auf KD IV/1 und KD IV/2 einerseits und KD IV/3 andererseits aufteilen kann, sondern den Inhalt des Kreuzesgeschehens nur reflektiert an der Offenbarung im Auferstehungsgeschehen und das Auferstehungsgeschehen nur als Offenbarung des Lebens des gekreuzigten Jesus Christus verstehen kann.[21] Ersteres hat er in KD IV/1 und KD IV/2 bereits getan. Letzteres folgt in KD IV/3 bei der Entwicklung des Begriffs des prophetischen Amtes.

Was also geschieht im prophetischen Amt über das priesterliche und königliche Amt resp. in der Offenbarung über die Versöhnung hinaus? Es geschieht eine noetische und mittelbar auch ontische *Positionierungsleistung des Reiches Gottes*. In seiner Auferstehung bricht der gekreuzigte Jesus Christus aus seinem eigenen Bereich aus, bricht durch die «Mauer seines *Todes*»[22] durch, die ihn von der menschlichen Wirklichkeit trennt, und bricht in diese ein. Dabei ist, um an die Differenzierung von KD III/2 § 47.5 anzuschliessen, der natürliche Tod, den alle Menschen erleiden, und nicht der Gerichtstod gemeint, den nur Jesus Christus erlitten hat.[23] Jesus Christus positioniert in

---

20 KD IV/3, 325 f. (Hervorhebungen im Original).

21 «Dieses Ereignis ist die *Erweckung,* bzw. *die Auferstehung des gekreuzigten und gestorbenen* (laut der hervorgehobenen Tatsache seines Begräbnisses wahrhaft und wirklich gestorbenen!) *Jesus Christus von den Toten*. Es ist tatsächlich ein überlegenes Jenseits, das nach dem neutestamentlichen Zeugnis in diesem Ereignis heraufgeführt wird. Es fällt nach ihm in diesem Ereignis die Entscheidung über den Sinn und Charakter des ganzen von ihm bezeugten Christusgeschehens. Es ist dieses Ereignis zweifellos der feste Grund und Boden, von dem her die neutestamentlichen Zeugen auf Jesu Christi Kreuzigung und Tod, aber auch auf den Weg, der ihn zu diesem Ziel führte und führen mußte, aber auch auf das, was dieser Weg und dieses Ziel für sie selbst und für alle Menschen implizierte, auf jenes in und mit Jesus Christus katastrophal über uns Alle hereingebrochene Widerfahrnis *zurück*blicken. […] [V]on diesem Ereignis her denkt und redet das ganze Neue Testament» (KD IV/1, 329 f. Hervorhebungen im Original). Diese hermeneutische Grundregel setzt sich Barth bereits zu Beginn der Versöhnungslehre.

22 KD IV/3, 326 (Hervorhebung im Original).

23 Zur genannten Differenzierung siehe II.2.3. Dass die Mauer des natürlichen Todes die Wirklichkeit des Menschen begrenzt, hat Barth in KD III/2, 714–780 ausge-

seiner Auferstehung den erfüllten Bund zwischen Gott und den Menschen resp. das Reich Gottes, das in seinem Bereich real und in seiner Person konzentriert ist, in den menschlichen Bereich hinein. Hier hat die These Benjamin Dahlkes, wonach das Reich Gottes exklusiv in Jesus Christus gegeben sei,[24] ihr begrenztes Recht. Zugleich integriert Jesus Christus den menschlichen Bereich so in den Bund resp. ins Reich Gottes hinein, dass es nicht mehr nur, wie Dahlke meint, exklusiv in Jesus Christus ist. Dieser Vorgang ist eine Weiterführung der in KD I/2 und KD III/2 konzipierten Positionierung der erfüllten Zeit in die verlorene Zeit hinein.[25] Die Positionierung geschieht hier wie dort in einzelnen aufeinanderfolgenden Akten. Somit ist diese Positionierung ein zeitliches Geschehen, ja sie konstituiert die Zeit als Existenzform einer Ereigniskette. Die Zeit ist auch in KD IV/3 die stets mitwachsende Vorher-Nachher-Matrix der Gott-Mensch-Beziehung in Jesus Christus. Der Zeitbegriff ist derselbe wie in KD III/2. Den eben beschriebenen doppelten Positionierungsprozess entfaltet Barth in KD IV/3 § 69.4. Dieser impliziert ein bestimmtes Zeitmodell, das gegenüber den vorherigen KD-Bänden erweitert ist.

Man muss freilich anmerken, dass die Reflexionen zum prophetischen Amt in KD IV/3 § 69 innerhalb der Versöhnungslehre nicht völlig neu sind und Barth bereits in seinen vorherigen ekklesiologischen und soteriologischen Paragrafen Ansätze zum Übergang von Jesus Christus in den menschlichen Bereich beschrieben hat. Stellvertretend seien hier die Paragrafen zur Rechtfertigung (KD IV/1 § 61)[26] und zur Heiligung (KD IV/2 § 66)[27] genannt. In diesen beschreibt Barth tatsächlich einen «Übergang»[28] von Jesus Christus in den Bereich des Menschen. Man muss jedoch beachten, dass Barth dort die Differenz zwischen der Realisierung der Versöhnung in Jesus Christus und deren Offenbarung an die Menschen durchhält. Die primäre

führt. Die natürliche Todesgrenze hat aber bereits seit seiner Auseinandersetzung mit Franz Overbeck diese Funktion. So beschreibt Barth die Offenbarung und Auferstehung Jesu Christi bereits in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars, der wesentlich von der Beschäftigung mit Overbeck geprägt ist, als Durchbruch durch diese Todeslinie (vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 142–148.180.219.501. Siehe II.1.2.5).

24 Vgl. Dahlke, Benjamin, Jesus, 134–137. Siehe I.1.

25 Siehe II.2.1 und II.2.3.

26 Vgl. KD IV/1, 573–718.

27 Vgl. KD IV/2, 565–694.

28 KD IV/1, 580.622 f. u. ö. (im Original teilweise hervorgehoben). Barth beschreibt in diesen Paragrafen sowohl den Übergang von Jesus Christus in den menschlichen Bereich als auch den daraus folgenden Übergang vom alten zum neuen Menschen. Diese beiden Übergänge sind in seiner Theologie nicht trennbar.

und eigentliche Rechtfertigung und die primäre und eigentliche Heiligung sind nämlich die die Rechtfertigung und die Heiligung Jesu Christi, die sich in dessen Leben und insbesondere am Kreuz[29] ereignen und material konstituieren. Die Rechtfertigung und die Heiligung des Menschen sind sekundär. Sie bestehen in der Teilnahme an und der Bezeugung der Rechtfertigung und der Heiligung Jesu Christi. Diese menschliche Teilnahme und Bezeugung gründen in der Offenbarung der Versöhnung Jesu Christi in dessen Auferstehung. Letztere hat bereits in diesen Paragrafen keine materiale, sondern eine formale Funktion, d. h. in ihr bekommt das, was in Jesus Christus geschehen ist, eine erkennbare und erkenntniswirksame Form.[30] So weit sind die Entwicklungen in KD IV/3 § 69 tatsächlich nicht neu. Die Innovation dieses Paragrafen betrifft den formal-revelatorischen Übergangsprozess in der Auferstehung. Er wird in den vorherigen Paragrafen nicht systematisch eingeholt. Diese systematische Einholung leistet Barth erst in KD IV/3 § 69. Die Ansätze der vorherigen Paragrafen lassen sich als Vorgriff auf das verstehen, was hier entwickelt wird.[31]

1.2 Die Auferstehung als Ur- und Grundgestalt des prophetischen Amtes

Welche Rolle kommt nun der *Auferstehung* für das prophetische Amt zu?

> Es ist dazu zunächst und vor Allem dies zu sagen, daß es der Blick auf den *lebendigen,* weil von den *Toten auferweckten* Jesus Christus ist, der uns gerade diese besondere Antwort auf unsere Frage möglich und notwendig macht. Es ist also das besondere Ereignis seiner *Auferstehung* die Ur- und Grundgestalt seiner Herrlichkeit, des Aufgehens und Leuchtens seines Lichtes, die Ur- und Grundgestalt seiner Äußerung, seines Wortes als seines Ausspruchs seiner selbst, und so seines Aus-

29 Vgl. KD IV/1, 573–575.612 f. KD IV/2, 676–694.

30 Vgl. KD IV/1, 573–575.588 f.611–634. KD IV/2, 565.578–603.657–660.

31 Benedikt Friedrich-Lang beschreibt Barths Reichgottesbegriff von KD IV/2 her als «die Verwirklichung der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen [in Jesus Christus]» (Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 272) und appliziert dieses Verständnis auf die Versöhnungsethik. Vgl. a. a. O., 228 f.264.272–276. In KD IV/2 wird die Konzentration der Versöhnung und auch des Reiches Gottes in Jesus Christus konzipiert. Folglich wird das Element der aktualen Ausweitung dieser Gemeinschaft auf die Menschheit ausserhalb Jesu Christi bei Friedrich-Lang anders in dieser Studie nicht wesentlich in den Reichgottesbegriff einbezogen und darum zu wenig erkannt.

> gangs, Durchbruchs und Eingangs in seine Umwelt, zu uns hin, seines prophetischen Werkes. Auf dieses Ereignis bezieht und begründet sich schon das neutestamentliche Zeugnis gerade nach dieser Seite: hinsichtlich der *Universalität* der besonderen Existenz Jesu Christi, hinsichtlich der *Inklusivität* seines besonderen Seins und Tuns, hinsichtlich der Kontinuität, in der er wohl seinen besonderen Raum hat, eben von ihm her aber auch übergreift in den unseren, ihn umgreift, nach uns Menschen ausgreift, uns als die Seinigen, die wir kraft seines Seins und Tuns sind, angeht, anredet, in Anspruch nimmt, behandelt, erhellt und damit auch unter uns und in uns Gestalt gewinnt.[32]

Die Auferstehung ist die «Ur- und Grundgestalt»[33] des prophetischen Amtes Jesu Christi. Sie schafft die Erkenntnis der Versöhnung und überbrückt die oben erwähnte Kluft zwischen dem Bereich Jesu Christi, wo die Versöhnung bereits Wirklichkeit geworden, der Bund bereits erfüllt und also das Reich Gottes bereits aufgebaut ist, und dem menschlichen Bereich, wo dies noch nicht subjektiv realisiert worden ist, sodass das Reich Gottes dort wirksam wird.[34] Dort, wo das Reich Gottes wirksam wird, keimt auf, was Barth als die «Seinigen»[35] und in noch zu klärender Hinsicht auch als «Gemeinde»,[36] «Leib»[37] oder «Volk»[38] Jesu Christi chiffriert. Dies sind pluralische resp. kollektive Begriffe. Barth versteht den menschlichen Bereich grundsätzlich als Pluralität und, wie unten gezeigt wird, in eschatologischer Perspektive als Universalität der Menschheit. Nachgeordnet umfasst er auch die Konstitution

---

32 KD IV/3, 324 f. (Hervorhebungen im Original).

33 KD IV/3, 324.

34 Vgl. KD IV/3, 322 f. Von einem Übergang Jesu Christi aus einem Bereich, wo das Reich Gottes realisiert ist, in den menschlichen Bereich, wo dieses noch nicht realisiert ist, schreibt Barth bereits in der Schöpfungslehre das Verhältnis zwischen Himmel(-reich) und Erde betreffend: «Der Himmel ist das Woher, der Ausgangspunkt, gewissermaßen die Ausfallpforte aller Erweisungen und Offenbarungen, aller Worte und Taten, des ganzen Handelns Gottes auf der Erde. […] Nicht das, daß er der Himmel ist, macht ihn dazu, nicht das stellt ihn der Erde so überlegen gegenüber, erhebt ihn für uns, die wir auf Erden sind, zu jenem überlegenen Geheimnis – wohl aber das, daß vom Himmel her das *Reich Gottes* zu uns kommt, daß also das kommende Reich Gottes als solches auch das *Himmelreich* ist» (KD III/3, 504. Hervorhebungen im Original. Dieses Zitat findet sich bereits in der Einleitung dieser Studie. Siehe I.3.2).

35 KD IV/3, 325.

36 KD IV/3, 319.

37 Ebd.

38 Ebd.

des individuellen menschlichen Subjekts. Damit bleibt Barth seiner Vorordnung der Erwählung der Gemeinde vor jener des einzelnen Menschen aus KD II/2 treu.[39]

Die Auferstehung teilt als Offenbarung der menschlichen Wirklichkeit resp. dem menschlichen Bereich den Inhalt mit, der am Kreuz geschehen ist, wozu das Reich Gottes gehört. Sie lässt diese von Gott gewirkte «Wirklichkeit» für die Menschen zur «Wahrheit» und somit zu ihrer eigenen Wirklichkeit werden.[40] Sie positioniert die beiden Wirklichkeiten in einer bestimmten Form zueinander. Die Leistung des prophetischen Amtes liegt also im formalen und nicht im materialen Bereich. Es geht um das «*Formal*problem»,[41] wohingegen es im priesterlichen und das königlichen Amt um das «sachliche[] Problem[]»[42] der Versöhnungslehre geht.[43]

1.3 Die funktionale Struktur der Auferstehungskonzeption und ihre Konsequenzen für den Reichgottesbegriff

Wie funktioniert diese Positionierung des Reiches Gottes in den menschlichen Bereich hinein im Ereignis der Auferstehung? Zur Beantwortung dieser Frage beschreibt Barth die einzelnen Elemente, welche die funktionale Struktur seiner Auferstehungskonzeption bilden. Er beschreibt das die Kontinuität zwischen dem Bereich Jesu Christi und dem menschlichen Bereich herstellende Sein und Tun Jesu Christi als «ein von seinem besonderen Bereich her *übergreifendes,* den unseren, den Bereich des allgemeinen Menschenlebens *umgreifendes,* virtuell, prospektiv, *de iure* nach jedem Menschen, aktuell, effektiv, *de facto* nach dem christlichen Menschen *ausgreifendes,* ihn rezeptiv und spontan beteiligendes Geschehen.»[44]

Die drei Aspekte des Übergreifens (1.3.1), Umgreifens (1.3.2) und Ausgreifens (1.3.3) bilden die drei funktionalen Strukturelemente dieser Auferstehungskonzeption. Da dieses das Naheherbeikommen des Reiches Gottes bedeutet, haben seine inneren Strukturelemente inhaltliche Konsequenzen für den Reichgottesbegriff. Im Folgenden werden diese dargestellt.

---

39 Vgl. KD II/2, 215–217.

40 Vgl. KD IV/3, 7.327.

41 KD IV/3, 7 (Hervorhebung im Original).

42 Ebd.

43 Vgl. ebd. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 212–230.241–246. Thomas, Günter, Schöpfung, 157–163.

44 KD IV/3, 322 (Hervorhebungen im Original).

Die Strukturelemente werden von Barth selbst nicht präzise expliziert. Sie müssen darum aus dem Zusammenhang interpoliert werden.

1.3.1 Das Strukturelement des Übergreifens: Das Reich Gottes als Bei-den-Seinen-Sein Jesu Christi

Barths Konzeption der Auferstehung in KD IV/3 § 69 hat die Struktur eines *«Übergreifens»*. Das Subjekt der Auferstehung, Jesus Christus, greift dabei vom göttlichen in den menschlichen Bereich über, d. h. er bringt die bereits vollbrachte Versöhnung von seinem Bereich in die Mitte der menschlichen Wirklichkeit und zielt auf sein *Bei-den-Seinen-Sein*. Er positioniert das Reich Gottes bei den Menschen, und zwar in strikter Asymmetrie. Asymmetrisch ist die Transition zum einen spatial, weil der Bereich Jesu Christi stets der Ausgangs- und der Bereich des Menschen stets der Zielpunkt dieser Übergangsbewegung darstellt, und zum andern personal, weil Jesus Christus, der bisher einzige Auferstandene aus den Toten, stets das alleinige ausführende Subjekt der Übergangsbewegung resp. der Offenbarung und der Rest der Menschheit dessen Empfängerschaft bildet. Deshalb gehört das Übergreifen Jesu Christi in den menschlichen Bereich für Barth in den Bereich Jesu Christi selbst.[45] Die Auferstehung hat deshalb vorerst die Struktur einer asymmetrischen *«Kommunikation»*[46] des in der Kreuzesgeschichte aufgerichteten Reiches Gottes in den Bereich der Menschen hinein durch das Subjekt Jesus Christus.

1.3.2 Das Strukturelement des Umgreifens: Das Reich Gottes als Für-die-Seinen-Sein Jesu Christi

Barths Konzeption der Auferstehung in KD IV/3 § 69 hat die Struktur des *«Umgreifens»,* d. h. Jesus Christus macht sich den Bereich des Menschen bei bleibender Unterschiedenheit zu eigen. Er übereignet die in ihm geschehene Rechtfertigung und Heiligung der menschlichen Wirklichkeit und tritt somit mit ihr in *«Kommunion»*[47] resp. Gemeinschaft.[48] Die Auferstehung zielt auf das *Für-die-Seinen-Sein Jesu Christi,* indem er sich justifikatorisch und sanktifikatorisch mit den Seinen identifiziert und diese so ins in ihm exklusiv vollzogene Reich Gottes inkludiert. Dabei ist Michael Weinrich zuzustimmen, dass dieses Modell des prophetischen Amtes, das in der so verstandenen Auferstehung gründet, neben der Möglichkeit, dass bei der Christologie und

45 Vgl. KD IV/3, 320–325. Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 104–109.
46 KD IV/3, 322 (Hervorhebung im Original).
47 Ebd. (Hervorhebung im Original).
48 Vgl. KD IV/3, 320–325.

der Anthropologie «von zwei selbständigen, je für sich zu thematisierenden Bereichen»[49] gesprochen werden könnte, auch «jede Ineinssetzung von Christologie und Anthropologie ausgeschlossen»[50] ist. Stattdessen muss von Jesu Christi «Durchdringung des ‹anthropologischen Bereichs›»[51] gesprochen werden. Diese Durchdringung ist, da sie das Werk der Person Jesu Christi ist, als Geschehen in deren geschichtlichem Sein zu verstehen, d. h. als *Durchdringungsgeschichte*. Diese Geschichte hat, wie unten genauer auszuführen ist, eine Ausdehnung über eine längere, heute noch anhaltende Zeitspanne. Dieses extensive Verständnis ergibt sich gemäss Barth daraus, dass dem prophetischen Werk Jesu Christi der Widerstand der Finsternis begegnet, sodass es sich nur in sukzessiven Überwindungsereignissen durchsetzen kann, was gerade im Narrativ der Auferstehung als Überwindung der Todeslinie angelegt ist. Ein statisches Verhältnis von Jesu Christi Werk und der Finsternis im menschlichen Bereich, sei dies als dualistisches Gleichgewicht oder als monistisches Übergewicht, ist zugunsten eines dynamisch-teleologischen Verständnisses ausgeschlossen.[52] Das in der Auferstehung gründende

49 Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 106.

50 Ebd.

51 Ebd. Ähnlich argumentiert auch Hafstad, Kjetil, Wort, 266.

52 Vgl. KD IV/3, 92 f.188–192. Hafstad, Kjetil, Wort, 246 f.261–265. Dabei kommt der Finsternis in KD IV/3 § 69.4, wie unten genauer ausgeführt wird, keine gegenüber der Überwindungsgeschichte eigenständige oder gar prioritäre Funktion zu, als ob die Finsternis eine autonome Macht hätte, die dann in zweiter Linie von Jesus Christus langsam, aber sicher zurückgedrängt werden müsste, sondern – umgekehrt – weil Jesus Christus eine ausgedehnte Überwindungsgeschichte haben will, hat die Finsternis noch Macht.

Das Verhältnis des hier von Barth vorrangig verwendeten Begriffs der Finsternis zu jenem des Nichtigen aus KD III/3 § 50 kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Es ist jedoch auffällig, dass Barth KD III/3 § 50 in KD IV/3 § 69 reflektiert (vgl. KD IV/3, 198–206). Matthias D. Wüthrich erkennt denn auch «*einen direkten sachlichen Bezug zwischen § 50 und dem langen dritten Abschnitt von § 69*» (Wüthrich, Matthias D., Gott, 303. Hervorhebungen im Original). Dieser Bezug zeige sich in formalen Bezügen in KD IV/3 § 69 an, weil dort erstens eine Auseinandersetzung mit der Geschichtslosigkeitskritik Berkouwers (vgl. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 198–203. KD IV/3, 198–206) fokussiert auf KD III/3 § 50 stattfinde, weil zweitens sowohl in KD IV/3 § 69 als auch in KD III/3 § 50 ein inhaltlicher Bezug zur Theologie der beiden Blumhardts stattfinde und weil drittens der Begriff des Nichtigen in KD IV/3 § 69 zwar nur zurückhaltend gebraucht werde, die anderen Ausdrücke für das Gott Widerstrebende, wie z. B. die Finsternis, jedoch zu einer Satanologie gebündelt würden, die dann schliesslich als dessen «Inbegriff» (KD IV/3, 300) explizit auf das Nichtige bezogen würden (vgl. Wüthrich, Matthias D., Gott, 303–305). Über diese formalen Beobachtungen hinaus weist Wüthrich schliesslich

prophetische Werk Jesu Christi, sein Für-die-Seinen-Sein, das letztlich im Naheherbeibringen des Reiches Gottes ins Menschenreich besteht, ist also kein statisches Faktum, sondern ein *dynamischer, agonaler Faktor*.[53] Die von Barth an dieser Stelle verwendete Metaphorik des Reiches Gottes, welches das Reich der Finsternis bekämpft, ist keineswegs neu. Einerseits reflektiert sich hier das Verhältnis von erfüllter und verlorener Zeit aus KD I/2 und KD III/2,[54] andererseits rezipiert Barth diese Metaphorik aus der Theologie Johann Christoph Blumhardts, dessen Wurzeln im Württemberger Pietismus liegen. Diese Metaphorik wurde, wie oben[55] erwähnt, im religiösen Sozialismus dessen Sohnes Christoph Friedrich Blumhardt weiterentwickelt. So qualifiziert Barth das Durchdringungsgeschehen des prophetischen Amtes Jesu Christi in expliziter Referenz zu den Blumhardts als «Kampf».[56] Dieser ist noch nicht ausgefochten. Jesus Christus kämpft in einer kontinuierlichen Ereigniskette weiterhin dem Ende entgegen. Das Ende dieser *Kampfgeschichte* ist zwar noch ausstehend, aber – auch hier rezipiert Barth die blumhardtsche, in der Heilungserfahrung der Gottliebin Dittus und ihrer Geschwister gründende Reichgotteskonzeption[57] – keineswegs offen. Die Auferstehung ist ja, wie oben erwähnt, keine Fortsetzung, sondern die Offenbarung dessen, was Jesus Christus am Kreuz bereits vollbracht hat, und das ist der Sieg über Tod und Finsternis.[58] Die Geschichte des Kampfes ist die Geschichte des Sieges Jesu Christi und des Reiches Gottes, das in ihm naheherbeikommt.[59] Mit der

---

nach, dass der direkte sachliche Bezug in einer beiden Paragrafen zugrunde liegenden Denkform besteht. Es ist die prophetische Denkform (vgl. a. a. O., 305–316). Bei Gregor Etzelmüller wird der Bezug nicht begründet, sondern vorausgesetzt (vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 227). Aus diesem Rezeptionsbezug zwischen der Finsternis und dem Nichtigen aus KD III/3 § 50, das im Unwillen Gottes gründet, ergibt sich eine inhaltliche Differenz zu den herrenlosen Gewalten in GA 7 § 78 (siehe III.4.1.2).

53 Vgl. KD IV/4, 25–32. Thomas, Günter, Schöpfung, 170–175. An dieser Stelle sei bereits auf die Faktor-Semantik des Tauffragments vorgegriffen. Den «dramatisch-agonalen» Charakter der barthschen Reichgotteskonzeption hat jüngst Benedikt Friedrich-Lang beschrieben. Vgl. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 45–47.231.255.

54 Siehe II.2.1 und II.2.3.

55 Siehe II.1.3.1.1; II.1.3.1.2 und II.1.3.1.3.

56 KD IV/3, 194 f. Vgl. KD IV/3, 194–196.

57 Siehe II.1.3.1.1. Vgl. KD IV/3, 193 f.

58 Vgl. KD IV/3, 192–198.378.

59 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 288 f. Freyer, Thomas, Zeit, 173. Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 109–115. Weinrich sieht in Barths Konzeption des prophetischen Amtes eine Überlagerung dreier geschichtlicher Dimensionen. Ers-

Siegesgeschichte Jesu Christi nimmt Barth ein Motiv auf, das bereits in KD I/2 und KD II/1 und in impliziter Form auch in der Schöpfungslehre Teil seines Zeitmodells ist.[60] Im dortigen inkarnationschristologisch geprägten Modell wird sie sekundär eingeführt. Im auferstehungschristologisch geprägten Modell in KD IV/3 § 69 hat sie eine primäre und fundamentale Bedeutung. In Jesus Christus ist das Reich Gottes bereits siegreich aufgerichtet. Ausserhalb Jesu Christi muss der Sieg noch erkämpft werden, steht aber bereits fest. Eine siegessichere Axiologie geht einher mit einer kämpferischen Teleologie.[61] Die Geschichte Jesu Christi hat ein Gefälle hin zum Sieg. Barth nennt sie darum ein «Drama».[62] Die Dramatik wird für Barth für die folgenden Ausführungen konstitutiv für den Geschichtsbegriff. Er ist nun eine Ereigniskette mit «dramatisch-agonale[m]»[63] Gefälle.[64]

1.3.3 Das Strukturelement des Ausgreifens: Das Reich Gottes als Mit-den-Seinen-Sein Jesu Christi

Barths Konzeption der Auferstehung in KD IV/3 § 69 hat die Struktur des *«Ausgreifens»,* d. h. Jesus Christus resp. das Reich Gottes schreitet nicht nur in den menschlichen Bereich hinein und übernimmt dynamisch-teleologisch die Um- und Mitwelt des menschlichen Subjekts, sondern verändert auch das menschliche Subjekt selbst. Das Auferstehungsereignis geschieht nicht nur *«pro nobis»,* sondern auch *«pro me»*.[65] Die Auferstehung Jesu Christi begründet nicht nur das Bei- und Für-, sondern auch das *Mit-den Seinen-Sein Jesu Christi*.

---

tens bildet die «Siegergeschichte» die jeder geschichtlichen Erfahrung überlegene «Universalgeschichte» (vgl. a. a. O., 110 f.). In der widerständigen Weltwirklichkeit, also als «Realgeschichte», nimmt sie die Form der «Kampfgeschichte» an (vgl. a. a. O., 111–113). Die Kluft zwischen Universal- und Realgeschichte, zwischen erhofftem Sieg und erfahrenem Leid ist letztlich umgriffen in der «Aktualgeschichte» in Form der «Geistes-Geschichte», womit diejenige Geschichte gemeint ist, die durch das Ereignen des Heiligen Geistes geschieht (vgl. a. a. O., 113–115). Auf Letztere ist weiter unten zurückzukommen.

60 Vgl. KD I/2, 62. KD II/1, 706 f. KD III/1, 79–81. KD III/2, 690. Siehe II.2.1; II.2.2; II.2.3.

61 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 284 f.287.297.299. Die Terminologie von Axiologie und Teleologie hat Paul Althaus in den Eschatologiediskurs eingeführt, selbst wenn er sie später teilweise revoziert hat (vgl. Althaus, Paul, Dinge, 18 f.).

62 KD IV/3, 197 u. ö. Zum Begriff des Dramas bei Barth vgl. die Beiträge in Plasger, Georg (Hg.), Kreuz.

63 Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 47 u. ö.

64 Siehe Anm. 558.

65 Vgl. KD IV/3, 324–326.

> In seiner Auferstehung gab er sich als die errettende, tragende, erhaltende Mitte seines Umkreises, als das Heil der ganzen Schöpfung und so als unser Heil zu sehen, zu verstehen, zu *erkennen,* begründete er also da draußen, für uns die Freiheit, sich ihm zuzuwenden, sich auf den von ihm gelegten Friedensgrund zu stellen, in seiner Luft zu atmen, an seinem Leben teilzunehmen. Ihn als den *Unsrigen,* als unseren Herrn und aktuell, effektiv, *de facto* uns *Christen,* aber mit uns virtuell, prospektiv, *de iure alle* Menschen als die *Seinigen* erkennen, heißt also: die Kraft seiner *Auferstehung* und also die Kraft jenes besonderen *Ereignisses* erkennen.[66]

Die Auferstehung Jesu Christi erwirkt nicht nur die Erkennbarkeit im Sinn der Möglichkeit der Erkenntnis dessen, was in der Versöhnung ontisch realisiert worden ist, sondern vermittelt zugleich dessen tatsächliche Erkenntnis auf der Seite des menschlichen Subjekts. Damit nimmt Barth den kommunikativen Zug seiner Auferstehungskonzeption ernst, denn eine echte Kommunikation besteht darin, dass sie nicht nur eine einseitige, sondern eine wechselseitige Mitteilung ist. In der Auferstehung wird das menschliche Subjekt angesprochen und reagiert in Freiheit, d. h. in einem eigenen Lebensakt, responsiv auf die Offenbarung in Jesus Christus. Das menschliche Subjekt wird also durch das prophetische Amt Jesu Christi an dessen Werk beteiligt, indem es mit ihm noetisch in einen Dialog tritt. Dabei darf diese noetische Kommunikation nicht wie bei Ulrich Hedinger[67] als rein kognitives Geschehen missverstanden werden, das für das menschliche Subjekt eine «nur verbale und intellektuale»[68] Wissensvermehrung betreffend die bereits erfolgte

66 KD IV/3, 327 (Hervorhebungen im Original).

67 Vgl. Hedinger, Ulrich, Hoffnung, 176–179. Hedinger arbeitet sich dabei an zwei sich ergänzenden Verständnissen von Eschatologie ab: «Die noetische Eschatologie weist auf die Zukunft als Vollendung der Versöhnung. Sie beinhaltet die Offenbarung des Seins der Glaubenden im erhöhten Christus, die Offenbarung auch der Frucht des Glaubens, der christlichen Existenz. Die ontische Eschatologie hält das Noch-nicht der Erlösung und damit das Wesen der Erlösung fest, die kommende Neugestaltung der Schöpfung in der Erfüllung und Unterwerfung alles Seienden durch und unter den kommenden Christus, in der Gott die Doxa alles Seienden sein wird. […] Die noetische und die ontische Eschatologie konstituieren miteinander die der verheißenen Zukunft adäquate Zukunftserwartung» (a. a. O., 182 f.) Hedinger wirft Barth vor, eine einseitig noetische Eschatologie entworfen zu haben (vgl. a. a. O., 176–179). Diese Kritik übersieht jedoch den oben beschriebenen Zusammenhang zwischen Noetik und Ontik bei Barth. Diese sind nicht, wie Hedinger voraussetzt, voneinander trennbar.

68 KD IV/3, 324. Kjetil Hafstad scheint, die existentiale Dimension von Barths Erkenntnisbegriff ebenfalls zu verkennen und versteht ihn kognitiv, d. h. synonym

Versöhnungstat Jesu Christi bedeutete, aber keine daseinsverändernde Wirkung hätte. Mit Gregor Etzelmüller[69], Thomas Freyer[70], Gotthard Oblau[71] und Hermann Schulte[72] ist Barths Noetik als *existentiale Noetik* zu verstehen. Wie oben bereits erwähnt, versteht Barth Sein als Geschichte. Bereits in der Anthropologie der Schöpfungslehre in KD III/2 hat Barth christologisch hergeleitet, dass das Sein des Menschen mit seiner zeitlich begrenzten Geschichte identisch ist, d. h. das menschliche Sein konstituiert sich in seinen einzelnen zeitlichen Akten als deren gesamte Ereigniskette.[73] Gehören zu dieser Geschichte Akte der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus, werden diese zu konstitutiven Elementen des konkreten menschlichen Seins, das somit subjektiv ein anderes Sein ist gegenüber einem solchen, in dessen Geschichte keine Gotteserkenntnisakte stattgefunden haben.[74] Dieselbe Argumentationsfigur findet sich auch in KD IV/3 § 69.[75] Als Widerlegung der Kognitivismuskritik Hedingers reicht diese Figur allerdings noch nicht aus, bleibt sie doch eine rein formale Beschreibung des subjektiven Konstitutionsprozesses in Selbstsetzungsakten. Die materiale Beschaffenheit der einzelnen Akte und deren existentialer Status gegenüber den anderen Akten bleiben noch unterbestimmt. So könnten die erwähnten Erkenntnisakte nach wie vor von rein kognitivem Wesen sein. Sie müssten in ihrer Materie allerdings existential strukturiert sein, um Hedingers Kritik zu widerlegen. Dieses materiale Desiderat erfüllt Barth denn auch, indem er auf den biblischen Gebrauch des *Erkenntnisbegriffs* rekurriert:

> Man wird sich nicht scharf genug einprägen können, daß *Erkennen (jada,* γιγνώσκειν*)* in der biblischen Sprache nicht bedeutet: die Erwerbung einer neutralen, in Sätzen, Prinzipien, Systemen zu dokumentierenden Kunde und Wissenschaft von einem dem Menschen begegnenden Seienden – auch nicht bedeutet: den Eintritt in die passive Schau eines jenseits der phänomenalen Welt wesenden Seins, sondern bedeutet: den Vorgang, eben die *Geschichte,* in der der Mensch – gewiß beobachtend und denkend, unter Inanspruchnahme seiner Sinne, seines

zum Wissensbegriff und antonym zum Glaubensbegriff, dem er die existentiale Dimension zuzuschreiben scheint. Vgl. Hafstad, Kjetil, Wort, 265–268.

69 Vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 227 f.

70 Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 176 f.

71 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 230–253.

72 Vgl. Schulte, Hermann, Zukunft, 615.

73 Siehe II.2.3. Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 222.

74 Weiter unten ist zu zeigen, dass dieser Divergenz mit einer eschatologischen Konvergenz entspricht.

75 Vgl. KD IV/3, 324.

> Verstandes und seiner Phantasie, aber auch seines Willens und seiner Tat, seines «Herzens» und also als ganzer Mensch – einer *anderen,* einer ihm zunächst von außen und fremd begegnenden *Geschichte* in verbindlicher, d. h. in solcher Weise gewahr wird, daß seine Neutralität ihr gegenüber aufgehoben wird, daß er sich aufgerufen findet, sich ihr seinerseits zu erschließen und hinzugeben, sich nach dem ihm in ihr begegnenden Gesetz zu richten, sich ihrem Gang anzuschließen, kurz: die ihm widerfahrende Bekanntschaft mit dieser *anderen* Geschichte in einer ihr entsprechenden Veränderung seines *eigenen* Seins, Tuns und Verhaltens zu bewähren. Man kann und muß es auch stärker sagen: Erkenntnis im Sinn der biblischen Sprache ist der Vorgang, in welchem das distante «*Objekt*» gewissermaßen aufbricht, sowohl seine Distanz wie seine bloße Objektivität aufhebt, um als handelndes «*Subjekt*» auf den Menschen zuzukommen, ja in den erkennenden Menschen hineinzugehen und ihn eben damit jener Veränderung zu unterwerfen.[76]

Erkennen, so wie dies Barth exegetisch hergeleitet hat und immer noch auf der Höhe exegetischer Forschung ist,[77] ist die aktiv-responsive Selbsthingabe des erkennenden Subjekts, dessen Sein eine Geschichte ist, an ein diesem zuvor begegnendes, erkanntes Subjekt, dessen Sein ebenfalls eine Geschichte ist. Sie geschieht, indem das erkennende Subjekt in der Geschichte des erkannten Subjekts die normative Leitlinie für seine eigene Geschichte begreift, die es in seinem eigenen Leben umsetzt, ohne jemals mit der Geschichte des anderen identisch zu werden.[78] Barth wertet diese exegetische Erkenntnis christologisch dahingehend aus, dass sich die Geschichte Jesu Christi dem menschlichen Subjekt so erschliesst, dass das menschliche Subjekt in jener die Leitlinie resp. den Gang seiner eigenen Geschichte begreift, sodass der sich in Jesus Christus offenbarende Gott für das Leben des Menschen leitend wird, ohne dass die Struktur des Gegenüberseins aufgehoben und die beiden Subjekte verschmelzen würden.[79] Somit konstituiert der Akt der Gotteserkenntnis das geschichtlich verstandene Sein des Menschen so, dass es sich selbst als wesentlich in der

---

76 KD IV/3, 210 (Hervorhebungen im Original).

77 Vgl. Fischer, Alexander Achilles, Art. Erkennen, 1.;3.;4. Botterweck, G. Johannes, Art. יָדַע, 491–512.

78 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 249.

79 Vgl. KD IV/3, 209 f. In seiner Tauflehre in KD IV/4 kann Barth dieses Ereignis pneumatologisch als «Taufe mit dem Heiligen Geist deuten» und den erkennenden Lebensakt, der in der Spannung zwischen göttlicher und menschlicher Agency steht, phänomenologisch so beschreiben, dass sowohl die Notwendigkeit der Wirksamkeit des göttlichen Handelns als auch die Freiheit des menschlichen Handelns gewahrt bleiben (vgl. KD IV/4, 25–44. Siehe III.2.2.1.1).

Hingabe an den Gott vollzieht, der sich in der Geschichte Jesu Christi offenbart hat. Das heisst das menschliche Subjekt konstituiert sich im Erkenntnisakt neu als auf Gott antwortenden Bundespartner. Somit ist die Geschichte Jesu Christi im prophetischen Amt *«ein göttlich Noetisches, das als solches die ganze Kraft des göttlich Ontischen hat.»*[80] Dessen Erkennen konstituiert das Sein in seinem Kern, weshalb ein Erkenntnisbegriff im Sinn eines rein kognitiven, die Existenz des Subjekts nicht im Kern angehenden Wissenszuwachses, wie ihn Hedinger bei Barth zu erkennen meinte, ausgeschlossen ist.

Das erkennende, menschliche Subjekt beginnt wie Christus im Bund mit Gott zu leben. Somit konzipiert Barth hier den *Übergang zwischen der Versöhnungs- und der Erlösungslehre*.[81] Denn dieses sich geschichtlich und somit dynamisch-teleologisch ereignende Angleichen des Ganges des Lebens des menschlichen Subjekts an Jesus Christus ist in Barths Theologie die Erlösung, die beim menschlichen Subjekt im Gegensatz zur bereits vollzogenen Versöhnung noch im Gang ist und auf ihre Vollendung im Eschaton zielt.[82]

Hiermit bestätigt sich die These Gotthard Oblaus, wonach bei Barth Erlösung die *«Koordination»* resp. das Mit-Sein Jesu Christi und der Seinen bedeutet:

---

80 KD IV/3, 343 (Hervorhebungen im Original). Dazu passt, dass Barth in einem Gespräch mit Tübinger Stiftlern im Jahr 1964 die Unterscheidung von «ontisch» und «noetisch» nur heuristisch, d. h. zur Erläuterung gelten lässt, sie jedoch inhaltlich – gerade im Bereich der Eschatologie – für untauglich hält, um die im Neuen Testament bezeugte Sache zu verstehen (vgl. GA 28, 69 f.). Barth betont im weiteren Verlauf des Gesprächs diese Begriffe betreffend, dass in Jesus Christus dasjenige Sein offenbar, verwirklicht und erkennbar wird, das Gott von Ewigkeit her in Jesus Christus gesetzt hat. Es ist nicht nur eine rein noetische Bekanntmachung. Denn ereignet sich die Offenbarung in Jesus Christus am Menschen, wird seine ontische Bestimmung in Jesus Christus in seinem Leben Ereignis, was seine Existenz radikal erneuert. Das Christusereignis ist bei Barth zugleich ontisch und noetisch relevant (vgl. GA 28, 74–80).

81 Vgl. KD IV/3, 303. Etzelmüller, Gregor, Rede, 227.

82 Vgl. KD IV/3, 363–365. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Versöhnung bei Barth rein axiologisch und die Erlösung rein teleologisch konzipiert wäre. So werden sie auch verstanden, aber nicht nur. Bei Barth wird die Erlösung (das Mit-den-Seinen-Sein Jesu Christi) als in der Geschichte Jesu Christi bereits vollzogen und somit auch axiologisch konzipiert (vgl. KD IV/3, 365). Barth kann die Versöhnung im Hinblick auf ihre Offenbarung, die auf die Erkenntnis des menschlichen Subjekts und ihre Realisierung im menschlichen Bereich zielt, als einen noch nicht abgeschlossenen Vorgang und darum auch teleologisch verstehen (vgl. KD IV/3, 416).

> Wir haben das *inklusiv-perfektische Repräsentationsverhältnis* Jesu zu den Menschen, *für* die er gestorben ist, im Auge, wenn wir Jesus in seiner Funktion als *Versöhner* […] als den *eingeborenen* Sohn bezeichnen. Und wir haben das *inklusiv-futurische Koordinationsverhältnis* Jesu zu den Menschen, *mit* denen er leben will, im Auge, wenn wir Jesus in seiner Funktion als *Erlöser* […] als den *erstgeborenen* Sohn Gottes bezeichnen.[83]
>
> Genau dies wäre das Thema der Erlösungslehre gewesen. In seiner Parusie tritt der Gekreuzigte den Menschen als seinen Schwestern und Brüdern entgegen, um sie in seinem Reich zu brauchen, für seine Sache zu befähigen und sie als Kinder und Mitarbeiter Gottes lebendig und mündig zu machen.[84]

1.4 Inhaltliche Bestimmung der Auferstehung als Naheherbeikommen des Reiches Gottes

Aus den drei Vorgängen des Übergreifens, Umgreifens und Ausgreifens ergibt sich in ihrer Zusammenschau, was sich gemäss Barth im Auferstehungsereignis, welches das Naheherbeikommen des Reiches Gottes zu den Menschen bedeutet, bezogen auf den menschlichen Bereich und, daran angehängt, die ganze Schöpfung inhaltlich zugetragen hat. Barth bringt diese Inhalte auf die drei Stichworte Neuschöpfung (1.4.1), Gehalt im Sinn einer positiven Bestimmung (1.4.2) und Neuheit (1.4.3). Diese werden im Folgenden untersucht.

1.4.1 Das Reich Gottes als neue Schöpfung

Im Auferstehungsereignis, dem Naheherbeikommen des Reiches Gottes, hat nach Barth die *«[n]eue Schöpfung»*[85] angefangen. Das Reich Gottes bedeutet also Neuschöpfung. Dies knüpft nahtlos an die Konzeption der göttlichen Noetik an, welche die Kraft der göttlichen Ontik hat, indem diese von ihrer individuellen Gestalt als Erneuerung des menschlichen Subjekts zur universalen Erneuerung der Welt erweitert wird.[86] Wie oben bereits beschrieben,

---

83 Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 270 (Hervorhebungen im Original). Günter Thomas bewertet diese Zuordnung als innerhalb der Modellanlage von KD IV/3 durchaus konsequent. Allerdings weist er berechtigterweise darauf hin, dass es innerhalb der KD und GA 7 auch Textstellen gibt, an welchen die Erlösung nicht nur als Erschliessung der Versöhnung für die Menschheit betrachtet wird, sondern die Erlösung ein pointiert neues Ereignis gegenüber der Versöhnung sein kann (vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 184).

84 Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 277.

85 KD IV/3, 346 (Hervorhebungen im Original).

86 Vgl. KD IV/3, 342–347.

begreift Barth das Sein als Geschichte. Dies gilt auch vom Sein der Welt, d. h. die Welt ist eine Geschichte und also die Gesamtheit aller Akte, die in ihr geschehen. Sie hat den Charakter der Universalgeschichte. Nun ist die Auferstehung nach Barth nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Welt geschehen. Das ist das Element des Übergreifens. Die Auferstehung ist ein Ereignis in Raum und Zeit[87] resp. ein Ereignis der Weltgeschichte geworden, und zwar als Ereignis, das die Erkennbarkeit und Erkenntnis der Versöhnung bei den Menschen ausgelöst hat und in Jesu Christi fortschreitender Kampf- und Siegesgeschichte weiterhin aktual bewirkt, sodass das Sein der einzelnen Menschen erneuert wurde und weiterhin wird.[88] Das ist das Element des Ausgreifens der Auferstehung.

> Sie wurde, indem sie geschah, ein Ring in der Kette des kosmischen Geschehens.[89]

Wenn nun im Offenbarungsgeschehen der Auferstehung ein Glied in die *Ereigniskette* eingefügt und andere Glieder dadurch verändert worden sind, dann – so lässt sich dies bei Barth auf prädikatlogischem Weg rekonstruieren – hat sich auch das Gesamtgeschehen verändert, denn, kann eine Verän-

87 Vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 233 f.

88 Vgl. KD IV/3, 343–354. Hier liegt die Differenz zum Offenbarungsbegriff Wolfhart Pannenbergs, der ebenfalls auf ein (universal-)geschichtliches Seinsverständnis zurückgreift. Während sich Gott bei Barth in der Auferstehung Jesu Christi offenbart hat und weiterhin die Erkenntnisfähigkeit der Menschen aktiv erneuert, ist die Auferstehung bei Pannenberg keines weiteren erkenntnisfördernden Aktes mehr bedürftig, denn «[i]m Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter» (Pannenberg, Wolfhart, Thesen, 98. Im Original als Überschrift hervorgehoben). Und «[e]s bedarf nicht einer zusätzlichen Vervollkommnung des Menschen, als ob er mit seiner normalen Erkenntnisausstattung eine solche ‹übernatürliche› Wahrheit nicht zu Gesicht bekommen könnte» (a. a. O., 99). Aus barthscher Sicht wäre an einer solchen Konzeption zu kritisieren, dass sie die Pointe der Selbstoffenbarung Gottes im Auferstehungsereignis verfehlt. Wenn es wie bei Pannenberg eben nicht mehr Gott ist, der den Menschen aktiv zur Erkenntnis befähigt und anleitet, dann stellt sich die Frage, inwiefern überhaupt noch von einer Selbstoffenbarung Gottes gesprochen werden könnte. Sie fiele darnieder zu einem normalen Weltwissen, dass sich der Mensch in autonomer und spontaner Erkenntnisleistung aneignen könnte. Er würde sich letztlich selber mit Gott versöhnen, selber erlösen und – bezogen auf die hier besprochene Thematik – selber neu schaffen. Von einer fortschreitenden Neuschöpfung im Offenbarungsakt könnte nicht gesprochen werden.

89 KD IV/3, 343.

derung von einem Teil prädiziert werden, dann kann sie auch vom Ganzen prädiziert werden. Das ist das Element des Umgreifens. Die ganze Welt wurde durch die Auferstehung erneuert. Es geschah eine neue Schöpfung, welche nun den Kontext resp. die Situation bildet, in welcher sich der Mensch bewusst oder unbewusst vorfindet. In dieser differenzierten Weise kann Barth den eben rekonstruierten, prädikatlogischen Schluss vom Teil auf das Ganze umkehren und vom Ganzen als erneuertem Kontext der Teile und von Letzteren als objektiv (aber nicht zwingend subjektiv) Erneuerten sprechen (weil sie eben in einem erneuerten Zusammenhang stehen). Ist die Welt als Ganze erneuert und im Auferstehungsereignis von Gott angesprochen worden, so sind auch alle Menschen, die in dieser neuen Welt leben, als objektiv Angesprochene und Erneuerte zu verstehen, und zwar, da die Geschichte der Welt in ihrer Ganzheit neu definiert wird, in retrospektiver (betreffend vergangene Ereignisse und Subjekte) wie prospektiver Hinsicht (betreffend zukünftige Ereignisse und Subjekte).[90] Was Barth hier konzipiert ist eine Neuschöpfung als Inkulturation eines existentialen Erkenntnisereignisses, das den Menschen und letztlich die ganze Welt objektiv zum Bundespartner Gottes erklärt. Damit wird der zuvor beim Erkenntnisthema erwähnte subjektive Unterschied zwischen einem glaubenden und einem nicht glaubenden Menschen zwar nicht ausradiert, aber auf einer universalen, objektiven und, wie weiter unten zu zeigen sein wird, eschatologischen Ebene relativiert und die Solidarität der Glaubenden mit den Nichtglaubenden heraufgeführt.[91]

Dass dieses *Inkulturationsereignis,* das primär die menschliche Welt betrifft, die Erneuerung der gesamten Schöpfung zu umgreifen vermag, ist nicht selbstverständlich. Es ist nur denkbar vor dem Hintergrund des oben erwähnten Schöpfungsbegriffs aus KD III/1 § 41, wonach die Schöpfung der äussere Grund des Bundes ist und also christozentrisch und somit auch anthropozentrisch konzipiert ist.[92] Gerade weil die Schöpfung essenziell auf die Geschichte desjenigen Menschen zielt, der mit Gott im Bund steht, gerade weil ihr Wesen darin liegt, dessen Voraussetzung zu bilden, wird sie durch das Bundesereignis in ihrem eigenen Sein bestimmt und durch die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in deren gemeinsamen Geschichte selbst erneuert.

Dieses Modell ist nicht ohne *kritische Reaktion* geblieben. Günter Thomas sieht darin die Möglichkeit, eine umfassende Neuschöpfung zu denken, nicht gegeben, sondern vielmehr verstellt, weil die Neuschöpfung hier streng

90 Vgl. KD IV/3, 343–347.
91 Vgl. KD IV/3, 409–411. Hafstad, Kjetil, Wort, 267–269.
92 Siehe II.2.3.

genommen kein kreatürliches, sondern ein relationales Ereignis sei, das exklusiv den Menschen betreffe und von dem einerseits die physisch-leiblichen Dimensionen der Schöpfung und andererseits die aussermenschlichen Dimensionen letztlich unberührt blieben resp. zur reinen Bühne des Bundesgeschehens degradiert würden, die selbst nicht ins Heilsdrama integriert sei, sondern von diesem getrennt bleibe. Die Überwindung von Tod, Krankheiten oder Katastrophen und letztlich auch von einer Vollendung der materiellen Schöpfung, wie sie traditionell mit der Neuschöpfung verbunden würden, könnten mit Barths relationaler Konzeption nicht gedacht werden.[93] Diese Kritik trifft die Sachlage zwar nicht vollkommen, hat aber ihr Recht. Dies wird im Folgenden gezeigt.

Zuerst sei eine Antwort auf den *Vorwurf der Unterbestimmung der Leiblichkeit resp. des Doketismus* zu geben. An dieser Kritik ist richtig, dass Barths Fokus auf der Geschichtlichkeit und Ereignishaftigkeit der Schöpfung und auch Offenbarung, welche die Neuschöpfung bewirkt, einen Zug zum Aktionalen und Intentionalen zur Folge hat, was auch in der Theologie Barths ein Kennzeichen seelischer Vorgänge ist. Die physischen und leiblichen Dimensionen der Schöpfung scheinen vom Neuschöpfungsprozess zunächst nicht

93 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 128 f.139.164–170.179.186–188. Es gibt die Kritik, dass Barth die Schöpfung zwar in Anlehnung an Calvin (vgl. Inst. I,5,1. I,5,8. I,6,2. I,14,20. II,6,1) zum «theatrum gloriae Dei» (KD IV/3, 155 u. ö.) mache, diese Bühne aber im Gegensatz zu Calvin, der in dieser Bühne als den Lichtern der Schöpfung die Selbstoffenbarung Gottes erkenne, nicht ins Schauspiel des Heils integriere, sondern von diesem strikt getrennt halte, sodass der Bund der Schöpfung äusserlich bleibe und keine Erlösung für die Schöpfung in Form einer Neuschöpfung denkbar sei. Diese Kritik vertreten besonders bezogen auf Barths Lichterlehre (vgl. KD IV/3, 126–188) Barbour, Ian G., Issues, 422–425. Berkhof, Hendrik, Lichterlehre, 32–35. Moltmann, Jürgen, Gott, 74–76. Link, Christian, Schöpfung, 303–305.327. Betreffend Barths Schöpfungslehre hält Günter Thomas die obige Kritik nur bezogen auf eine bestimmte Zuordnung von Schöpfung und Bund, nämlich insofern die Schöpfung bei Barth als formale Voraussetzung für den Bund konzipiert wird, für berechtigt. In den drei anderen Zuordnungen, die er vorstellt (Bund als sachliche Bedingung der Schöpfung, Schöpfung als semiotisches Medium für den Bund, Teleologie von der Schöpfung zum Bund hin; siehe II.2.3), hält er diese Kritik für fragwürdig (vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 129). Die Kritik, dass Barth die Leiblichkeit des Reiches Gottes unterschätze, teilt bis zu einem gewissen Grad auch Benedikt Friedrich-Lang. Er erkennt in KD IV/2 eine klare Linie, welche die Leiblichkeit der Erlösung resp. des Reichgottesereignisses unterstreiche. Indem Barth diese aber zu einem «*Luxus*-Problem» (Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 253. Hervorhebung im Original) abwerte, werde diese aber nicht durchgehalten. Vgl. a. a. O., 249–255.

erfasst zu werden. Dem ist jedoch anzufügen, dass die Kritik von Günter Thomas bis zu einem gewissen Grad von einer Voraussetzung abhängig ist, welche in Barths Theologie abgelehnt wird, nämlich die ontologische Trennung von Person und Werk. Denn es ist bei Barth gerade nicht so, dass die Schöpfung in der Erschaffung von Personen aus Fleisch und Blut bestünde, welche dann sekundär und akzidentiell auch noch denken, handeln und den Bund mit Gott (und anderen Menschen) schliessen könnten, sondern Barth denkt Person und Werk stets konsubstanziell. *Person und Werk treten in der geschichtlichen Wirklichkeit immer gemeinsam auf*. Sie erscheinen überhaupt erst im geschichtlichen Akt, d. h. die Geschichte geht Person und Werk ontologisch vorauf und umfasst beide gleichermassen als ihre Momente. Barth bleibt damit konsistent mit seiner Konzeption von Leib und Seele in KD III/2 § 46. Auch dort bilden diese beiden Begriffe die stets gemeinsam auftretenden Momente eines geschichtlichen Aktes, nämlich die Seele das Bewegende und der Leib das Bewegte eines Aktes.[94] Im Begriff der Geschichte, des Aktes und des Ereignisses hat Barth den Dualismus von Leib und Seele sowie von Materie und Geist bereits aufgehoben im doppelten Sinn, dass er erstens deren strikte Trennung überwunden[95] und zweitens die Unterscheidbarkeit erhalten hat.[96] Damit ist der Doketismusvorwurf zwar entschärft, doch es bleibt ein berechtigter Teil, obwohl sich Barth selbst gerne vom Doketismus distanziert.[97] Die *geistigen Momente* haben in Barths Theologie trotz aller dieser Distanzierungen eine *zumindest relative Priorität*. So gründet die Gesamtheit von Leib und Seele in der Tatsache, dass der Mensch Geist hat. Der Geist macht den Menschen aus.[98] Das gemeinsame Erscheinen beider Momente von Leib und Seele im Akt untermauert zudem den Primat der Seele als des agierenden Moments des Menschseins.[99] Hinzu kommen Barths eigene Hinweise auf eine mental akzentuierte Erlösung.[100] Bei allen diesen Konzeptions-

94 Vgl. KD III/2, 391–439.
95 Vgl. KD III/2, 440–473.
96 Vgl. KD III/2, 473–502.
97 Vgl. KD IV/, 344. Gregor Etzelmüller unterstreicht Barths Abwehr des Doketismus in der Konzeption der Neuschöpfung. Vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 233 f.
98 Vgl. KD III/2, 414–439.
99 Vgl. KD III/2, 502–524.
100 Günter Thomas referiert zwei unterschiedliche Berichte über ein Gespräch Barths mit Heinrich Vogel, dessen Tochter gelähmt war. Nach dem Bericht Vogels soll Barth behauptet haben, Vogels Tochter werde im Eschaton laufen können (vgl. Vogel, Heinrich, Freundschaft, 60). Eberhard Busch behauptet jedoch, Barth habe ihm erzählt, dass er so geantwortet habe, dass die Lähmung der Tochter im Eschaton neu bewertet und nicht im Sinn eines Fehlers Gottes physisch korrigiert werde

elementen wird die Leiblichkeit in die zweite Reihe verwiesen. Der primäre Ort des gottmenschlichen Verkehrs bleibt in Barths Theologie das geistige Moment des Menschseins. Das gilt auch für die Neuschöpfung als eschatologischen Akt Gottes. Somit hat Barths Konzeption der Neuschöpfung einen *leicht doketischen Zug*.[101]

Für den *Vorwurf des anthropozentrischen Partikularismus* gilt sodann, dass es auf der Linie Karl Barths zumindest eine Möglichkeit gibt, eine Neuschöpfung zu denken, welche die aussermenschliche Schöpfung integriert. Es handelt sich im Folgenden um eine interpolative Rekonstruktion einer bei Barth so nicht explizit vorkommenden Argumentation. Sie geht aus von der konstitutiven Dimension der *Geschichtlichkeit* in Barths Begriff des Seins und der damit einhergehenden *Teil-Ganzes-Relation*. Die Welt als Universalgeschichte verändert sich, weil in ihr mit dem Auferstehungsereignis ein erneuerndes Ereignis geschieht. Das Partikulare und das Universale sind in Barths geschichtlich konzipiertem Seinsbegriff immer schon untrennbar verwoben, sodass ein partikulares Geschehen prädikatlogisch notwendig das Universale affiziert und von dort her, wie oben beschrieben, die anderen Teile objektiv und situativ mitbestimmt. Die Neuschöpfung im Partikularen bestimmt somit das Universale als neu geschaffen und dieses neu geschaffene Universale bildet wiederum die objektive Situation für das Partikulare. So hat die Neuschöpfung in Jesus Christus durchaus kosmische Dimensionen. Wie weit gehen jedoch diese kosmischen Dimensionen? Gehen sie über die Grenzen der Menschheit hinaus? Einen Anhaltspunkt bietet das Verhältnis von Bund und Schöpfung, welches bei Barth auf die Schöpfung selbst zurückwirkt. Die Schöpfung zielt, wie in der Schöpfungslehre beschrieben, teleologisch darauf, dass der Bund in ihrer Mitte – mit dem Geschöpf des Menschen und stellvertretend für die ganze Menschheit in Jesus Christus, wo Bund und Schöpfung untrennbar miteinander verzahnt sind – stattfindet.[102] Sie bildet als dessen konditionale Voraussetzung das Ganze, innerhalb dessen sich die Bundesgeschichte abspielt, welche die Neuschöpfung umfasst. So argumentiert, ist nur gesichert, dass es sich bei der Schöpfung, welche ins Neuschöpfungsgeschehen integriert ist, um

---

(vgl. Busch, Eberhard, Glaubensheiterkeit, 92 f.). Thomas zieht daraus den Schluss, dass Barths Eschatologie letztlich nicht auf eine neue Physis, sondern auf eine neue Perspektive auf die Physis abziele (vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 187 f.)

101 Gregor Etzelmüllers Hinweis darauf, dass hier kein Doketismus vorliege, weil die Parusie in Zeit und Raum geschehe (vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 233 f.) mag eine Relativierung des hier festgestellten doketischen Zuges bedeuten, leistet aber nicht dessen Widerlegung. Denn auch eine rein geistige Neuschöpfung könnte und würde im hier beschriebenen Fall in Zeit und Raum stattfinden.

102 Siehe II.2.3.

das ganze menschliche Geschöpf handelt. Inwiefern ist auch die aussermenschliche Schöpfung ins Neuschöpfungsgeschehen integriert? Die aussermenschliche Schöpfung ist als *konditionale Verlängerung des menschlichen Geschöpfs* ins Neuschöpfungsgeschehen integriert. Der Grund liegt darin, dass sich das teleologische Verhältnis von Bund und Schöpfung innerhalb der Schöpfung in einem teleologischen Verhältnis im Sinn eines «Re-Entry»[103] widerspiegelt. Die aussermenschliche Schöpfung bildet innerhalb der Schöpfung die Lebensgrundlage des Menschen. Sie ist die unverzichtbare Voraussetzung, dass der Mensch überhaupt subjektiv in den Bund einwilligen kann. Ohne die aussermenschliche Schöpfung wäre für die menschliche Schöpfung kein Leben möglich und sie käme nicht zu ihrem Ziel, dem Bund. Die aussermenschliche Schöpfung bildet mit dem Menschen als dessen konditionale Verlängerung eine teleologische Einheit.[104] Nach dieser Denkmöglichkeit auf der Linie Barths gewinnt die gesamte Schöpfung von der Neuschöpfung des Menschen her das Prädikat eines *objektiven Neugeschaffenseins* und lässt sich auf diese Weise durchaus als ins Neuschöpfungsgeschehen integriert denken. Man kann der Kritik von Günter Thomas also zumindest diese theoretische Möglichkeit entgegenhalten.

Diese Denkmöglichkeit gilt jedoch *beschränkt auf das diesseitige Leben*. Die oben beschriebene Todeskonzeption in Form einer Ganztodthese,[105] welche, wie unten zu zeigen ist,[106] in der Versöhnungslehre wiederaufgenommen wird, bildet ein Hindernis, um die Linie dieser Denkmöglichkeit bis ins Eschatologische auszuziehen. Ein eigenständiges jenseitiges Leben gibt es für das Geschöpf gemäss dieser Todeskonzeption nicht. Sie lässt nur eine Verewigung, nicht aber eine eschatologische Neuschöpfung des Gewesenen denkerisch zu. Diese Verewigung wird bei Barth zudem nur vom Menschen und nie von der aussermenschlichen Schöpfung ausgesagt. Die Denkmöglichkeit der Neuschöpfung endet innerhalb der Möglichkeiten der Theologie Barths generell und bezogen auf die aussermenschliche Schöpfung in besonderer Weise an der Grenze des diesseitigen Lebens.

Die Kritik von Günter Thomas behält bereits durch letzteren Punkt ihr *Recht*. Dieses Recht geht noch weiter. Die menschliche und die aussermenschliche Schöpfung werden nicht gleich umfassend ins Neuschöpfungsgeschehen integriert. Die aussermenschliche Schöpfung gewinnt das Neuschöpfungsprä-

103 Dieser Terminus stammt von George Spencer Brown (vgl. Spencer-Brown, George, Laws, 69–76).

104 Vgl. KD III/4, 396–404.

105 Siehe II.2.3.

106 Siehe III.1.4.3.

dikat nur vom Auferstehungsereignis in der menschlichen Geschichte und somit von der partikularen Menschheit her. Es bleibt folglich der Kritikpunkt des Anthropozentrismus. Von der Modellanlage her ist die Neuschöpfung vollendet, wenn das menschliche Subjekt antwortet. Die objektive Neuschöpfung der gesamten Schöpfung, d. h. der menschlichen wie der aussermenschlichen Welt, als Situation zielt auf die *subjektive Neuschöpfung des Menschen,* der den wechselseitigen Bund mit Gott eingeht. Zu eben dieser Reziprozität ist bei Barth grundsätzlich nur das menschliche Subjekt fähig. Die aussermenschliche Schöpfung als Tier- und Pflanzenwelt scheint in Barths Schöpfungslehre zwar die Lebensgrundlage des Menschen zu bilden und ist eben als Verlängerung der menschlichen Welt untrennbar mit ihr verbunden, bleibt jedoch ohne eigene Möglichkeit, auf Gott zu antworten.[107] Ein ähnlicher Befund liegt in Barths Lichterlehre in KD IV/3 § 69.2 vor. Dort bildet die Geschöpfwelt nur den «*Schauplatz und Rahmen*»[108] für das prophetische Drama Jesu Christi, das so strikt von diesem differenziert bleibt, dass ihm die menschliche Sünde und auch die Versöhnung in Jesus Christus äusserlich bleiben.[109] Die Lichter der

107 Vgl. KD III/4, 396–404. Barth betont, dass sowohl die Pflanzen als auch die Tiere kein Eigentum des Menschen, sondern Gottes Gabe an den Menschen zum verantwortungsvollen Gebrauch als «Lebensmittel» (KD III/4, 399) sind. Der Mensch ist der Tier- und Pflanzenwelt übergeordnet qua Empfänger der Offenbarung und Bundespartner Gottes, was die Tiere und Pflanzen nicht direkt sind (vgl. ebd.).
Wie Cynthia Helbling erkannt hat, ist die aussermenschliche Schöpfung zwar primär die Bedingung des Heilsgeschehens im Menschen Jesus Christus, doch Barth schreibt den Tieren in der Schöpfungslehre qua ihrer eigenständigen Lebendigkeit und ihrer Fortpflanzungsfähigkeit eine besondere Rolle zu, nämlich die Rolle des Vorläufers des Menschen. Durch ihre Eigenständigkeit und Fortpflanzungsfähigkeit sind diese auch segensbedürftig, da diese Eigenschaften auch zur Abkehr vom Willen Gottes führen können. Die Pflanzen haben diese Vorläuferrolle als rein vegetative Kreaturen nicht. Doch auch die Rolle der Tiere ist nur in Ähnlichkeit zum Menschen, der im Bund mit Gott lebt, feststellbar und der Bund zwischen Gott und Mensch ist wiederum nur von der Offenbarung im Menschen Jesus Christus her erkennbar. Die genannte Ähnlichkeit der Tiere zum Menschen kann den Menschen an seine Situation im Bund mit Gott erinnern. Eine eigenständige, reziproke Gottesbeziehung der Tiere ist damit jedoch nicht gemeint. Ein personaler Partner Gottes kann in dieser Konzeption nur der Mensch sein und deshalb weder die Tiere noch die Pflanzen. Deren Gottesbeziehung bleibt durch den Menschen, genau genommen durch den Menschen Jesus Christus, vermittelt. Vgl. KD III/1, 170.188–207.231. Helbling, Cynthia, Tier, 17–22.

108 KD IV/3, 154 (Hervorhebungen im Original)

109 «Es gibt nun aber auch einen *Schauplatz* und *Rahmen* seines [i. e. Jesu Christi] Seins, Handelns und Redens und also jener Geschichte, jenes Dramas: einen Schauplatz und Rahmen, der als solcher keine Geschichte ist, sondern, ohne

Schöpfung sind denn von sich aus auch keine Gleichnisse des Himmelreiches, sondern primär immanente Informationen über die Schöpfung selbst, die der Mensch als Geschöpf im Dialog mit der aussermenschlichen Schöpfung erkennen kann.[110] Zu Gleichnissen des Himmelreiches können in der Lichterlehre nur menschliche Konstellationen werden.[111] Dass der Mensch jedoch mit der aussermenschlichen Schöpfung in Dialog treten kann – das heisst, dass er und diese erkennen und erkannt werden können –, hat für Barth den theologischen Grund darin, dass die Schöpfung Gott erkennen und von Gott erkannt werden kann und also mit diesem im reziproken Dialog steht. Für Barth kann dieses *Mit-Gott-im-reziproken-Dialog-sein nur für den Menschen* als mit Sicherheit zutreffend und wirklich ausgesagt werden. Deshalb kann auch nur für den Menschen mit Sicherheit gelten, dass er mit der Schöpfung im Dialog sein kann. Für die aussermenschliche Schöpfung lässt Barth den Schluss offen, ob sie ebenfalls mit der Schöpfung in einen Dialog tritt.[112] Der reziproke Dialog mit Gott ist für Barth auch in der Lichterlehre dem Menschen vorbehalten. Die aussermenschliche Schöpfung bleibt davon ausgeschlossen. Dies ist jedoch nicht das letzte Wort, dass Barth zu dieser Sache gesprochen hat. Spuren einer Revision dieses Urteils finden sich in der Versöhnungsethik. Dort formuliert Barth zumindest die Hoffnung, dass eine Heiligung des Namens Gottes in der aussermenschlichen Schöpfung stattfinde, und hält auch Widerstände dagegen für wahrscheinlich.[113] Dieser Ansatz zur Überschreitung von

---

darum unbeweglich, starr, leblos zu sein, in allen Stadien und Akten jener Geschichte wesentlich derselbe und also nicht in Form von Erzählung einer Geschichte, von je und je sich zutragenden Geschichten zu beschreiben ist. Hat auch er Leben, so ist doch sein Leben als solches nicht das versöhnende Leben Jesu Christi, sondern nur der Bereich, *in welchem* sich dieses – zugleich der Gegenstand, in Beziehung *zu dem,* zugleich das Medium *mittelst dessen* – abspielt» (KD IV/3, 154. Hervorhebungen im Original). Vgl. Barbour, Ian G., Issues, 422–425. Berkhof, Hendrik, Lichterlehre, 32–35. Moltmann, Jürgen, Gott, 74–76. Link, Christian, Schöpfung, 303–305.327.

110 Vgl. KD IV/3, 153–188.

111 Vgl. KD IV/3, 126–153. Thomas, Günter, Schöpfung, 175–180.

112 Vgl. KD IV/3, 157–162.

113 «Man wird gut tun, dabei auch an die *Natur*welt als an das Ganze der uns als Phänomene mehr oder weniger bekannten, uns jedenfalls von allen Seiten, aus der Nähe wie aus der Ferne umgebenden bestimmenden, tragenden oder auch belastenden materiellen Mächte oder mächtigen Materien zu denken. Wie sollten wir, indem wir Gott als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde erkennen und bekennen, nicht glauben – wir mögen es wohl auch ahnen: daß die Ehre Gottes auch dort groß *ist:* vielleicht, wahrscheinlich sogar unendlich viel größer als in unserer Menschenwelt. Es mag und wird wohl so sein, daß jenes Universum in seinen (beseelten?

Barths Auffassung der aussermenschlichen Schöpfung in der Schöpfungs- und der Lichterlehre wird jedoch von Barth nicht weiterverfolgt. Er hält auch in der Versöhnungsethik fest, dass die Neuschöpfung, d. h. das «Kommen[] eines neuen Himmels und einer neuen Erde»,[114] von der «Erscheinung der neuen Menschheit in dem einen neuen Menschen»[115] Jesus Christus ausgehe. Er argumentiert zudem, dass der Mensch mit seinem Denken und Handeln keinen Einfluss auf die Gottesbeziehung der aussermenschlichen Schöpfung habe und er diese darum Gott überlassen müsse. Der theologisch relevante Begriff von Welt kann auch hier wieder nur die Menschenwelt sein.[116]

Barths Konzeption der Neuschöpfung hat also einen *anthropozentrischen Zug,* welcher der aussermenschlichen Schöpfung bezogen auf Gott

---

unbeseelten?) Bewegungen – von denen der sogenannten ‹Himmelskörper› bis hinunter zu denen der roten und weißen Blutkörperchen in unseren Adern, um von denen der infinitesimalen Einheiten, aus denen sich das Alles aufbaut, nicht zu reden – den Namen Gottes unendlich viel ernstlicher heiligt als Alles, was als seine Heiligung unter und durch uns Menschen in Betracht kommen kann. Wieder läßt sich freilich auch der Eindruck nicht unterdrücken […]: es möchte die Ehre Gottes auch dort […] von rätselhaften Widersprüchen und Widerständen umgeben sein – es möchte zur entscheidenden Heiligung seines Namens nun doch nicht nur der Erscheinung einer neuen Menschheit, sondern – kraft der Erscheinung der neuen Menschheit in dem einen neuen Menschen – auch des Kommens eines neuen Himmels und einer neuen Erde […] bedürfen» (GA 7, 189 f. Hervorhebungen im Original). Christian Link (vgl. Link, Christian, Schöpfung, 305 f.) teilt zwar die Kritik, dass Barth die Schöpfung nicht ins Heilsgeschehen integrieren kann, anerkennt aber, dass Barth in der hier erwähnten Passage der Versöhnungsethik der KD «[d]ie Linie der ‹Lichterlehre› […] tatsächlich überschritten [hat]» (a. a. O., 306). Bereits vor Link hat Hendrik Berkhof in GA 7 § 77 Ansätze zur Überschreitung der Lichterlehre erkannt. Vgl. Berkhof, Hendrik, Lichterlehre, 32–35.

114 GA 7, 190.

115 Ebd.

116 «Gestehen wir es uns aber offen, daß uns gerade das Verhältnis zwischen der Ehre, die Gott auch dort sicher schon hat, [und der, die er] vielleicht aber auch dort noch nicht hat, zwischen dem, was dort ‹alt› [,] und [dem, was dort] ‹neu› bedeuten mag, ein Geheimnis ist, das man wohl besser nicht mit irgendwelchen Spekulationen, und wären sie noch so wohlgemeint und tiefsinnig, zu lüften versuchen wird. Und mag es wohl angebracht sein, auch im Blick auf die Naturwelt zu bitten: ‹Geheiligt werde dein Name!›, so ist doch Eines sicher, daß es zwar im Blick auf die Menschenwelt (und erst recht auf die Kirche und auf sich selbst) sehr viel, im Blick auf die Naturwelt aber gar nichts zu ‹eifern› gibt. Im Blick auf das, was dort anders und neu werden möchte, kann offenbar *nur* die Hoffnung auf das, was Gott allein tun kann und wird, kann also *nur* jene Bitte, *kein* ihr entsprechendes menschliches Tun in Frage kommen» (GA 7, 190. Hervorhebungen im Original).

kein eigenes, sondern – wenn man obigen Denkmöglichkeit gelten lässt – nur ein vom Menschen konditional abgeleitetes Recht zugesteht. Nur von der menschlichen Schöpfung gilt bei Barth, dass sie nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv ins Neuschöpfungsgeschehen integriert ist. Betreffend die aussermenschliche Schöpfung kann auf der Linie Barths nur eine objektive Neuschöpfung gedacht werden, die aus der veränderten Situation durch das Ereignis der Auferstehung resultiert. Eine subjektive und somit eine spezifisch auf sie und ihr Verhalten, auf ihre Geschichte und somit eine auf ihr eigenstes Sein zielende Neuschöpfung ist für Barth nicht im Bereich des menschlich Erkennbaren. Die Neuschöpfung bleibt generell und insbesondere die aussermenschliche Schöpfung betreffend auf das Leben diesseits der Todesgrenze bezogen.

Kurzum ist das Reich Gottes in KD IV/3 § 69 die im Auferstehungsereignis bereits angefangene und in der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi fortschreitende Neukonstitution der Schöpfung resp. die Neuschöpfung.[117] Es bildet den bereits angehobenen Kontext resp. die Situation, in der sich der Mensch und alle Geschöpfe überhaupt objektiv vorfinden, sei dies bewusst oder unbewusst.

1.4.2 Das Reich Gottes hat eine positive Bestimmung zum Gehalt

Barth kann ausgehend von den oben beschriebenen Reflexionen den Gehalt des Auferstehungsereignisses, in welchem das Reich Gottes nahe herbeikommt, präziser umreissen. Der Gehalt liegt in der «positive[n] *Bestimmung*»[118] der

117 Wie bereits Günter Thomas festgestellt hat, erinnert diese Konzeption an die erste Auflage des Römerbriefkommentars, wo das Reich Gottes in Jesus Christus als ein Same verstanden wird, der in die Welt gepflanzt ist und nun von selbst organisch wächst (vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 215 f.302 f. Thomas, Günter, Schöpfung, 168). Dabei sind jedoch die fundamentalen Differenzen nicht aus dem Blick zu verlieren. Während im ersten Römerbriefkommentar das Reich Gottes als von selbst wachsend verstanden wird, wird es in KD IV/3 so verstanden, dass es in der fortschreitenden Kampf- und Siegeschichte Jesu Christi, deren Subjekt primär Gott ist, der der Welt bleibend gegenübersteht, und durch dessen aktuales Handeln die Kampf- und Siegesgeschichte geschieht, heraufgeführt wird. Barth ist nicht hinter den Aktualismus der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars zurückgefallen, sondern kombiniert Gottes sich je und je selbst offenbarende das Reich Gottes aufbauende Tätigkeit mit dem Kontinuitätsgedanken aus der ersten Auflage des Römerbriefkommentars. Das Reich Gottes bleibt eine primär göttliche Aktion, die kontinuierlich, jedoch nicht in stetig wachsender Sukzession im Sinn eines Fortschrittsglaubens gedacht wird.

118 KD IV/3, 347 (Hervorhebung im Original).

Welt und des Menschen im Sinn eines «Treuebekenntnis[ses] Gottes zu seinem abgefallenen […] Geschöpf»,[119] das in der Mitte der geschichtlich konstituierten Welt geschehen ist und diese bis ins Innerste bestimmt. Dies geschieht im Auferstehungsereignis.[120] Dieses Ereignis ist dreifach bestimmt durch Totalität, Universalität und Endgültigkeit.

Die positive Bestimmung ist zunächst «eine *totale*»,[121] da sie im Auferstehungsereignis nicht nur ermöglicht, sondern auch verwirklicht worden ist.

> Daß das Versöhnungswerk Jesu Christi nicht nur vollbracht, sondern als leuchtendes Licht in die in ihm versöhnte Welt eingegangen, gleich jenem Sauerteig (Matth. 13, 33) unter die drei Scheffel Mehl gemengt worden ist – das bedeutet, daß die Durchsäuerung dieser Masse in ihrer Ganzheit die Bestimmung und Veränderung der Welt und Menschheit durch das Himmelreich in seiner ganzen Macht und Glorie nicht mehr bloß möglich, sondern wirklich geworden, in Gang gesetzt ist.[122]

Mit der Totalität meint Barth hier die Unhintergehbarkeit der positiven Bestimmung durch das Auferstehungsereignis. Er hält fest, dass sie zum bestimmenden Faktor der Welt wird. Diese positive Bestimmung, die Barth auch als Anbrechen des Himmelreiches bezeichnen kann, ist Teil der Weltgeschichte geworden, und zwar irreversibel. Sie bestimmt prospektiv und retrospektiv deren Sein. Das Reich Gottes ist also irreversibel nahe herbeigekommen und zum bestimmenden Faktor der Welt geworden. Hinter diesen Neuanfang kann die Welt, da er Teil ihrer Geschichte geworden ist, nicht mehr zurückfallen.[123]

Die positive Bestimmung ist sodann «eine *universale*»,[124] weil sie die Welt als Ganze in ihrem Wesen definiert, d. h. die Versöhnung ist bereits allen Menschen mitgeteilt. Diese axiologische Bestimmung ist primär objektiv zu verstehen. Auch Barth sieht ein, dass auf der subjektiven Ebene erst wenige Menschen – beginnend mit den Jüngerinnen und Jüngern und endend mit

---

119 KD IV/3, 347 f. Mit dem Begriff der Treue weist Barth bereits auf seine Versöhnungsethik und insbesondere auf die Tauflehre voraus (siehe Anm. 2). Auf diesen Begriff und seine zentrale Rolle, die ihm aberkannt wurde, ist in III.2 und III.3 zurückzukommen. Auch die nun folgenden Bestimmungen der Totalität, Universalität und Endgültigkeit werden in der Tauflehre in teilweise modifizierter Gestalt rezipiert (siehe III.2).

120 Vgl. KD IV/3, 347 f.

121 KD IV/3, 348 (Hervorhebung im Original).

122 Ebd.

123 Vgl. KD IV/3, 348 f.

124 KD IV/3, 349 (Hervorhebung im Original).

allen Christinnen und Christen – diese Bestimmung erkannt haben. Darin haben sie ein «Erstgeburts*recht*»,[125] das aber gerade zur Erkenntnis dieser universalen Bestimmung und somit zu ihrer «Erstgeburts*pflicht*»[126] zur Missionstätigkeit führt.[127] Die essenzielle Universalität der positiven Bestimmung wehrt dabei einer Ausdehnungseschatologie, die darin bestünde, dass die Christinnen und Christen die Offenbarung weitertrügen und die Integration anderer Menschen ins Reich Gottes bewerkstelligen könnten. Denn im Auferstehungsereignis ist die Offenbarung bereits von Gott her objektiv an alle Menschen ergangen. Die Christinnen und Christen, welche die Offenbarung subjektiv erkannt und dabei dieser stets bedürftig bleiben, können und sollen dieser nur nachfolgen und das objektive, universale Ergangensein der Offenbarung den anderen Menschen bezeugen.[128]

Die positive Bestimmung ist zuletzt «endgültig»[129] resp. eine «*definitive*».[130] Die Gabe des Ostertages versteht Barth als Geschenk des Lebens im erfüllten Bund. Dieses Geschenk des erfüllten Bundes ist definitiv erfolgt. Es mag, wie unten näher ausgeführt wird, ein Anheben in der Auferstehung an Ostern, einen Fortgang und einen Abschluss haben, diese können aber nur graduell in der Gestalt, aber keineswegs im Gehalt differieren. Dem Gehalt wird nichts Neues mehr hinzugefügt, und zwar weder positiv im Sinn einer zusätzlichen Offenbarung noch negativ im Sinn einer Rücknahme der bisherigen Offenbarung. Das Anheben der positiven Bestimmung in der Auferstehung am Ostertag umfasst deshalb denselben Gehalt wie alle weiteren Formen.[131]

Barth versteht das Auferstehungsereignis als Anbrechen des Reiches Gottes dem Gehalt nach als eine positive Bestimmung. Somit hat das *Reich Gottes* als von der Auferstehung Jesu Christi wesentlich bestimmtes Ereignis diese positive Bestimmung zum Gehalt. Es ist dem Gehalt nach ein totales, universales und endgültiges Treubekenntnis Gottes zur Schöpfung. Jedes Reichgottesereignis kann material nur dem gleich sein, das sich in der Auferstehung gezeigt hat.

---

125 KD IV/3, 350 (Hervorhebung im Original).

126 Ebd. (Hervorhebung im Original).

127 Vgl. Ebd.

128 Vgl. KD IV/3, 349–352. Dies vertritt Barth auch in der Versöhnungsethik der KD. Vgl. GA 7, 187–346.

129 KD IV/3, 352.

130 Ebd. (Hervorhebung im Original).

131 Vgl. KD IV/3, 352 f. Etzelmüller, Gregor, Rede, 231–233.237–239. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 233 f. Schulte, Hermann, Zukunft, 616 f. Thomas, Günter, Schöpfung, 167.

1.4.3 Das Reich Gottes und die Neuheit der Auferstehung als Offenbarung der Heilszukunft jenseits der Todesgrenze

Barth versucht zu zeigen, dass dem Ereignis der Auferstehung, das auch das Naheherbeikommen des Reiches Gottes bedeutet, durchaus Neuheit eignet, und zwar in Hinsicht auf die Gestalt und Erkennbarkeit dessen, wozu die positive Bestimmung der Gehalt ist. Die Neuheitsthematik wird in anderen das Reich Gottes betreffenden Kontexten wiederaufgenommen. Es wird sich ergeben, dass es in Barths Theologie unterschiedliche Begriffe von Neuheit gibt.[132]

In KD IV/3 § 69.4 liegt die Neuheit des Auferstehungsereignisses, wie bereits erwähnt, nicht in dessen Gehalt, sondern in dessen Gestalt. Es handelt sich nämlich «um das *neue* – wirklich ganz, radikal, schlechthin neue – Kommen des zuvor Gekommenen»,[133] und zwar (in biblischer Semantik ausgedrückt) um «sein Kommen als *der vom Tode Auferstandene,* als der von dieser absoluten Grenze alles geschöpflichen Lebens her Lebendige»,[134] das in der Welt irreversibel wirklich geworden ist, indem «der Kette der Weltereignisse der Ring *dieses* Ereignisses eingefügt […] wurde».[135] Die argumentative Entfaltung dieses Gedankens wurde von Gotthard Oblau als thetisch beurteilt.[136] Dieser Eindruck mag sich aus der unübersichtlichen, durch viele Redundanzen, Repetitionen und Interrogationen geprägten Argumentationsstruktur im betreffenden Abschnitt ergeben, doch eine rein behauptende Argumentationsweise ohne Begründung, was einer thetischen Argumentation entspräche, liegt hier nicht vor. Denn einerseits stellt Barth durch den Gebrauch der Kettenmetaphorik die Kohärenz zum oben beschriebenen geschichtlich-ontologischen Paradigma her.[137] Andererseits ist eine Argumentationsstruktur in Form eines Dreischritts nach dialektischer Rationalität erkennbar. Dieser wird nun rekonstruiert.

Die drei Schritte sind nach den Daseinsformen Jesu Christi geordnet und haben als Trennlinie die *Grenze des Todes,* welche ihre konzeptionelle Wurzel in Barths Beschäftigung mit Overbeck hat und der Konzeption in der zweiten Fassung des Römerbriefkommentars sehr nahekommt.[138] Es handelt sich hier, wie oben erwähnt, um den natürlichen Tod, den alle Menschen erleiden, und nicht um den Gerichtstod, der nur Jesus Christus trifft.[139] Im

---

132 Siehe III.2.2.1.4 und III.4.2.2.

133 KD IV/3, 355 (Hervorhebung im Original)

134 KD IV/3, 356 (Hervorhebungen im Original).

135 KD IV/3, 362 (Hervorhebung im Original.

136 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 236.

137 Vgl. KD IV/3, 362.

138 Siehe II.1.2.3 und II.1.2.5.

139 Der Gerichtstod spielt in der Versöhnungslehre nach wie vor eine Rolle. Vgl. z. B. KD IV/2, 678–684.

ersten Schritt (d. h. der These) geht es um die Strukturen des *Daseins des Menschen Jesus diesseits der Todesgrenze* resp. vor dem Tod. Dies entspricht dem gegenwärtigen Dasein des Menschen in Zeit und Raum. In Kohärenz zu den vorangehenden Überlegungen besteht dieses gegenwärtige Leben aus einer Kette aus spontanen, subjektiv gesetzten Akten, welche in der Geburt ihren Anfang nimmt und im Tod ihr natürliches Ende findet. Es ist darum ein zeitlich und räumlich begrenztes und somit vergängliches Leben, eben ein Leben in der befristeten Zeit, wie es bereits in KD III/2 § 47 entwickelt wurde. Die Todesvorstellung aus diesem Paragrafen wird hier rezipiert.[140] Das Leben diesseits der Todesgrenze spielt sich im sichtbaren resp. sinnlich und kognitiv wahrnehmbaren Bereich der Schöpfung ab.[141] Der zweite Schritt (d. h. die Antithese) beschreibt demgegenüber das *Dasein Jesu Christi jenseits der Todesgrenze* resp. nach dem Tod. Das ist genaugenommen kein eigenständiges Leben des Menschen mehr, welches im Setzen von Lebensakten aus eigener Spontaneität bestünde, sondern ein von Gott geschenktes Leben, das in der Verewigung des vorherigen Lebens besteht. Es besteht darin, dass der ewig lebendige Gott dem vergangenen Menschen auch jenseits der alles Geschöpfliche begrenzenden Todeslinie gegenwärtig bleibt. Barth vertritt auch hier eine *Ganztodthese und lehnt eine subjektive Fortexistenz nach dem Tod ab*. Der Bereich jenseits der Todesgrenze als Grenze des geschöpflich spontan Zugänglichen ist im Gegensatz zum diesseitigen Bereich unsichtbar.[142] Barth bezeichnet diesen Bereich, der den Bereich Gottes darstellt, im Anschluss an KD III/3 § 51 als «Himmel».[143] Der Wechsel von der These zur Antithese besteht dabei in einer Differenz in der Gestalt, nicht aber im Gehalt des Lebens. Letzterer ist identisch mit der Lebensgeschichte in der Zeit auf Erden von der Geburt bis zum Tod, d. h. die Person des Menschen bleibt im Himmel dieselbe wie auf Erden. Beim Menschen Jesus ist das die Geschichte, die an Weihnachten anhebt und am Kreuz endet. Das Leben im Himmel ist in Barths Theologie gerade keine Verlängerung des irdischen Lebens um weitere Ereignisse, was ja einer Mutation des Gehalts gleichkäme, sondern eine Verewigung und Bewahrung im Leben Gottes als das, was es auf Erden war.[144] Es ist mehr eine Existenz «after life» als eine «Afterlife»-Existenz. Es ist ein *Wechsel in der Gestalt*. Zuerst ist die Gestalt des gegenwärtigen, von eigener Spontaneität geprägten Daseins in der Zeit im Hinblick auf die zukünftige

140 Siehe II.2.3.
141 Vgl. KD IV/3, 358 f.
142 Vgl. KD IV/3, 357. Hafstad, Kjetil, Wort, 256 f.
143 KD IV/3, 357. Vgl. KD III/3, 486–500.
144 Vgl. KD IV/3, 355.360.

Ewigkeit. Diese wechselt zur Gestalt desselben, nun aber vergangenen, zeitlichen Daseins in der Gegenwart der Ewigkeit resp. in dessen Verewigung durch die Spontaneität Gottes. Es bleibt zu betonen, dass die spezifische Neuheit des Auferstehungsereignisses, die Barth beschreiben will, noch nicht in diesem Gestaltwechsel liegt. Denn dieser Gestaltwechsel betrifft gemäss der barthschen Theologie alle Menschen und kann somit nicht substanziell neu sein. Die Neuheit liegt vielmehr im Erkennbarwerden resp. in der Offenbarung dieser Transformation mittels einer proleptischen Erscheinung. Darin besteht der dritte Schritt (d. h. die Synthese). Im dritten Schritt geht es um die *Auferstehung im eigentlichen Sinn,* d. h. der Jesus Christus, der jenseits der Todesgrenze die verewigte, von Gott her geschenkte, unsichtbare himmlische Existenz lebt, überschreitet die Todesgrenze noch einmal und kehrt auf die Erde und somit in den Bereich des Sichtbaren zurück. Die verewigte und verjenseitigte Gestalt erscheint im sichtbaren Bereich von Zeit und Raum, um dort zu zeigen, was alle Menschen jenseits der Todesgrenze erwartet, und zwar die bleibende Gegenwart Gottes. Von einer Osterzeit mit neuen, eigenen Lebensereignissen des Menschen Jesus wie noch in KD III/2 § 47.1 kann Barth hier nicht mehr sprechen. Die hier beschriebene Erscheinung hat auch die Funktion einer Vergewisserung, denn indem Jesus Christus als vom Tod Auferstandener in die Gegenwart zurückkehrt, ist das Auferstehungsereignis ein Teil der Geschichte der Welt. Sie trägt die in ihm offenbarte Zukunft in ihrem Sein.[145]

> Realisiert man die schlechthin[n]ige Neuheit der Struktur des Osterereignisses, dann gibt es hier nur eine Antwort: In ihm als der Erscheinung des Menschen Jesus in der Herrlichkeit Gottes ist der Welt dies widerfahren, daß ihr ihre Zukunft, ihr Ziel und Ende als die in ihm mit Gott versöhnte Welt, ihre *Heilszukunft* also, unmittelbar, d. h. als ein neues, aber wie alle andern konkret reales Element ihres eigenen Daseins *gegenwärtig* wurde.[146]

Bisher wurde die proleptische Erscheinung Jesu Christi beschrieben. Die *Neuheit* des Auferstehungsereignisses ist mit dieser verbunden. Sie liegt in ihrer Funktion als *Offenbarung*. Diese ist dreischichtig zu verstehen, wobei nicht jede Schicht die eine eigentliche Neuheit erkennbar macht.

Zum Ersten bezieht sich die Offenbarung im *Wiederkommen Jesu Christi* auf dessen vergangenes, diesseitiges Leben. Sie macht transparent, dass der schon zuvor gekommene Jesus Christus in seiner Gesamtheit der Sohn Gottes

145 Vgl. KD IV/3, 362.

146 KD IV/3, 363 (Hervorhebungen im Original).

ist. Die Identität von Gekreuzigtem und Auferstandenem führt zur retrospektiven Offenbarung des irdischen Lebens Jesu als desjenigen des Gottessohnes. Im Erscheinen der neuen Gestalt offenbart sich der Gehalt des gesamten Lebens Jesu Christi sowohl in seiner alten als auch in seiner neuen Gestalt.[147] Im Bezug der Offenbarung auf das diesseitige Leben Jesu Christi kann nicht eigentlich von einer Neuheit gesprochen werden. Denn der darin aufgewiesene neue Gehalt stellt sich ja als den bereits erschienenen Gehalt des alten Lebens heraus. Hier wird durchgehalten, dass betreffend den Gehalt der Auferstehung keine Differenzierung möglich ist.

Zum Zweiten hat die Offenbarung einen Bezug zu den Menschen, an welche sie ergeht. Hier kann von Neuheit im eigentlichen Sinn gesprochen werden. Die Neuheit besteht im *Erkennbarwerden* und im Realisieren der Erkenntnis der Heilszukunft für die Menschen, und zwar so, dass die von der Offenbarung erfassten Menschen diese Heilszukunft als die ihrige anerkennen, erkennen und bekennen. Die Neuheit besteht folglich in der wirksamen Erscheinung Jesu Christi bei den Menschen.[148] Sie antworten effektiv auf ihre Heilszukunft. Sie erkennen darin eine existentiale Neubestimmung ihres ganzen Lebens als ein auf die Gemeinschaft mit Gott zugehendes und sich von der Trennung von Gott entfernendes Leben. Sie erkennen somit im Gehalt des Lebens des Auferstandenen den Gehalt ihres eigenen Lebens. Diese unter den Menschen wirksame Realisierung des Gehalts ist die neue Gestalt des Lebens Jesu Christi, welche in der Auferstehung eintritt. Wenn die Auferstehung, wie oben erwähnt, auf das Anbrechen des Reiches Gottes in der Weltwirklichkeit zielt, so lässt dies den Schluss zu, dass die Neuheit darin besteht, dass das Reich Gottes auferbaut wird. Es besteht darin, dass Menschen ihr Leben tatsächlich im erfüllten Bund mit Gott leben, dass sie im Angesicht der Präsenz Jesu Christi diesen nach obigem Erkenntnisbegriff effektiv als Gang ihres eigenen Lebens anerkennen. Dies bleibt ein stets neues Ereignis, und zwar sowohl für Nichtchristinnen und -christen als auch für Christinnen und Christen.[149] Dies ist Barths Form des eschatologischen Vorbehalts und bewahrt Barth, wie weiter unten zu zeigen ist, vor einem identifikatorischen Denken.[150]

147 Vgl. KD IV/3, 361. Hafstad, Kjetil, Wort, 251 f. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 210.213.217.235–237. Schulte, Hermann, Zukunft, 612.617.

148 Vgl. KD IV/3, 363–365. Die Formulierung «anerkennen, erkennen und bekennen» wird an dieser Stelle von Barth nicht explizit verwendet, ist jedoch eine passende Zusammenfassung seiner Ausführungen. Sie ist von der Überschrift von KD IV/1 § 63 inspiriert. Vgl. KD IV/1, 826.

149 Vgl. KD IV/3, 303.372–424.

150 Siehe III.4.2.2.2.1.

Zum Dritten spielt Barth an der Auferstehung ein unten näher zu entfaltendes *Zeitmodell* durch. Dieses besteht aus zwei Elementen. Zum einen nimmt es seinen Ausgang beim menschlichen Subjekt, das sich in Jesus Christus seiner Heilszukunft bewusst wird. Das menschliche Subjekt erkennt sich selbst als auf die Verewigung durch Gott hinlebend, als mit Gott verbunden, während es seine bisherige Existenz als zum Vergehen bestimmt erkennt. Für das menschliche Subjekt gibt es nur den Weg *«[v]orwärts[]»*[151] ins Zusammensein mit Gott und weg von seiner Todeswürdigkeit. Seine versöhnte Existenz zielt auf seine erlöste Existenz.[152] Das Leben im Licht der Offenbarung verläuft also zunächst entlang einer linearen Temporalität. Zum andern erkennt das menschliche Subjekt, dass diese Heilszukunft nicht rein futurisch ist, sondern sich ihm selbst bereits vergegenwärtigt hat. Dabei sind die drei Zeitmodi *doppelelliptisch* verknüpft. Der Mensch der Gegenwart erkennt im auferstandenen Jesus Christus seine eigene Heilszukunft (erste Ellipse). Die Bedingung der Möglichkeit dieser Erkenntnis liegt aber darin, dass diese Heilszukunft in der Auferstehung Jesu Christi bereits in der Vergangenheit in der Welt geschehen ist und sich dem erkennenden Menschen bereits offenbart hat, er also bereits im Machtbereich der Auferstehung steht (zweite Ellipse). Diese wiederum verweist ihn vorwärts auf seine Heilszukunft hin. Es ergibt sich eine lineare Temporalität, die eine doppelelliptische Struktur zur Voraussetzung hat, die wiederum den linearen Vorwärtsgang provoziert.[153] Diese vermag die Neuheitsdimension des Auferstehungsereignisses und auch des Naheherbeikommens des Reiches Gottes temporal zu beschreiben als Neuheit in der noetischen Gestalt relativ zu den Menschen. Das ist eine Neuheit, die sich gegenüber jeder Zeit (lineare Heilszukunft) und zugleich in jeder Zeit (doppelelliptische Struktur) ereignet.

Diese Konzeption der durch Neuheit bestimmten Auferstehung aus dem Tod ist nicht ohne *systematische Probleme*. So wurde in der Forschung diskutiert, wie sie sich zur Konzeption aus KD III/2 § 47.5 verhält. Günter Thomas diskutiert zuerst, ob KD IV/3 § 69.4 ein möglicher Neueinsatz gegenüber KD III/2 § 47.5 und somit eine mögliche *Retraktation* sei. Er

151 KD IV/3, 363 (Hervorhebung im Original). Dieses göttliche *«Vorwärts!»* (ebd. Hervorhebung im Original) hat Barth aus dem religiösen Sozialismus rezipiert. Wie oben erwähnt, ist es bei Hermann Kutter die Manifestation des Anbrechens Reiches Gottes auf Erden (siehe II.1.3.2. Vgl. Kutter, Hermann, Müssen, 251). Zudem hat Barth dieses Motiv in der Theologie Christoph Friedrich Blumhardts wiedererkannt (siehe II.1.3.4. Vgl. Barth, Karl, Vergangenheit, 541).

152 Vgl. KD IV/3, 363.

153 Vgl. KD IV/3, 363–365.

meint in der «Aufhebung des Todesgefälles»[154] eine potenzielle Abkehr von der Schöpfungslehre zu erkennen, da in KD IV/3 § 69.4 eine Negation der in KD III/2 § 47.5 als Wesenszug des Geschöpfs vorgestellten Sterblichkeit und somit eine Negation der Schöpfung überhaupt durch die Versöhnung geschehe.[155] Für eine solche Retraktationsthese gibt es jedoch keinen plausiblen Anhalt bei Barth. Die Konzeption in KD IV/3 § 69.4 umfasst keine Aufhebung des Todesgefälles im Sinn der wesentlichen Sterblichkeit des Geschöpfs, sodass sich dessen Leben nach dem Tod im Sinn einer eigenständigen, postmortalen Existenz fortsetzen würde, sondern sie besteht in der Aufhebung der Unbekanntheit dessen, was hinter der Todeslinie folgt. Es geschieht die Offenbarung der ewigen Gemeinschaft mit Gott, welche eine Verewigung des gewesenen Seins des Menschen bedeutet. Der Tod, das Vergehen und die Sterblichkeit des Menschen werden dadurch nicht negiert, sondern gerade bewahrt. Wie schon in KD III/2 § 47.5 findet gemäss Barth nicht die Überwindung der Sterblichkeit, sondern die Überwindung der Furcht vor dem Tod statt, indem offenbar wird, dass hinter der Todesgrenze die Überkleidung mit der Ewigkeit Gottes liegt. Darüber hinaus sind auch die Begriffe von Zeit und Ewigkeit gegenüber KD III/2 § 47 weitgehend kohärent und stabil. Einzig die begriffliche Differenzierung von Zeit und Ewigkeit hat in KD IV/3 § 69.4 gegenüber KD III/2 § 47 und auch KD II/1 § 31.3 an Präzision gewonnen. Das liegt an einer Präzisierung im Gebrauch des Begriffs der Zeit. Ein vager Gebrauch des Begriffs der Zeit wie in der Erwählungs- und der Schöpfungslehre, wo der Begriff der Zeit sowohl als Oberbegriff im Sinn von Zeitlichkeit oder Temporalität,[156] welcher die Zeit des Menschen und die Zeit resp. die Ewigkeit Gottes umfasst, als auch als spezifischer Begriff für die menschliche Zeit im Gegensatz zur Ewigkeit Gottes gebraucht werden konnte,[157] ist in KD IV/3 § 69.4 nicht mehr erkennbar. Die Zeit wird hier nur noch als spezifischer Begriff gebraucht, der die Temporalität des Menschen diesseits der Todeslinie bezeichnet. Jenseits der Zeit gibt es nur die Ewigkeit Gottes, die sich jeder Zeit vergegenwärtigen kann. Somit stehen die Begriffe von KD II/1 § 31.3 und KD III/2 § 47.5 einerseits und KD IV/3 § 69.4 andererseits grundsätzlich in Kohärenz, wobei der Begriff der Zeit in KD IV/3 § 69.4 betreffend seinen Gebrauch gegenüber der Erwählungs- und der Schöp-

154 Thomas, Günter, Schöpfung, 169.

155 Vgl. ebd.

156 Barth verwendet in der KD den Begriff «Zeitlichkeit» (vgl. z. B. KD II/1, 698–700. KD III/2, 524–526), nicht aber «Temporalität».

157 Siehe II.2.2 und II.2.3. Vgl. z. B. KD II/1, 693 f. KD III/2, 524–526. Clausert, Dieter, Zeitbegriff, 145. Noordveld, Diederik, Mensch, 37.

fungslehre präzisiert wurde. Ein Retraktationsverhältnis liegt nicht vor. Dies erkennt auch Günter Thomas. So diskutiert auch er im Anschluss an die Retraktationsthese, ob eine Kohärenz von KD III/2 § 47.5 und KD IV/3 § 69.4 bestehe, und lässt erstere These in der Folge beiseite.[158] Eine *Kohärenz* von KD III/2 § 47.5 und KD IV/3 § 69.4 hat zuvor bereits Gotthard Oblau vertreten, indem er zwar keine explizite Argumentation für dieselbe vorgelegt, sondern die Thematik von Tod und Auferstehung bei Barth durch die synchrone Rezeption von Konzeptionen beider Paragrafen rekonstruiert hat.[159] Dieses assertorische Vorgehen mag intellektuell unbefriedigend erscheinen. Sowohl die eben aufgewiesenen, strukturellen Kongruenzen betreffend Tod und Auferstehung als auch die Begriffskohärenz im Bereich von Zeit und Ewigkeit bestätigen Oblaus Kohärenzannahme in der Sache jedoch.

Für den Begriff des Reiches Gottes bei Barth ist betreffend Neuheit ein anderes Problem hingegen nicht aufhebbar. *Die Konzeption der Verewigung des Gewesenen unterläuft die Möglichkeit, das Kommen des Reiches Gottes als eschatologisches Erlösungsereignis zu denken.* Die Konzeption der Verewigung des gewesenen Lebens in der Gegenwart Gottes, welche sich gegen jeden Gedanken einer Verlängerung der Lebensgeschichte und Lebenszeit sperrt, ermöglicht es, die Erhaltung der Person in den ewigen Lebensakten Gottes zu denken, erschwert jedoch die Möglichkeit, dieses neue Leben nach dem Tod wirklich noch als Leben im eigentlichen Sinn zu verstehen. Denn der Mensch ist dabei als zu keinem spontanen Lebensakt mehr fähig zu denken. Sonst käme es eben zu einer in dieser Konzeption ausgeschlossenen Verlängerung der Lebensgeschichte. Diese Konzeption, die entgegen der abwehrenden Behauptung Eberhard Jüngels einer «Musealisierung oder Archivierung»[160]

158 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 169 f.

159 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 149–161.

160 Jüngel, Eberhard, Art. Ewigkeit, 1776. ders., Tod, 152–154. Jüngel behauptet zwar, dass ein Ewigkeitsbegriff, wie ihn Barth entwickelt, nicht zu einer «Musealisierung oder Archivierung» (Jüngel, Eberhard, Art. Ewigkeit, 1776. Vgl. ders., Tod, 153 f.) des vergangenen Lebens führe, sondern der Mensch in der Verewigung ein lebendiges Subjekt bleibe, doch diese Behauptung wird nicht überzeugend begründet oder entfaltet (vgl. Jüngel, Eberhard, Art. Ewigkeit, 1774–1776. ders., Tod, 152–154). So zweifeln weite Teile der Forschung daran, dass der verewigte Mensch bei Barth wirklich als lebendiges Subjekt begriffen und damit die christliche Hoffnung auf die Überwindung des Todes in ihrem Vollsinn eingeholt werden (vgl. Gunton, Colin E., Becoming, 183. Roberts, Richard H., Doctrine, 55. Moltmann, Jürgen, Schöpfung, 208. Stock, Konrad, Anthropologie, 232) oder Gott vom Menschen als sein eigenes Jenseits anerkannt werden kann (vgl. Vogel, Heinrich, Homo, 124–127. Noordveld, Diederik, Mensch, 174 f.).

des menschlichen Lebens gleichkommt, kann in letzter Konsequenz keine echte Antwort des Menschen auf Gott mehr denken. Die Reziprozität in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist in der KD aber ein konstitutives Element der Konzeption des erfüllten Bundes, die wiederum konstitutiv für den Reichgottesbegriff ist. So entsteht innerhalb der Theologie Barths ein Widerspruch, denn die Heilszukunft des Menschen sollte das bereits im diesseitigen Leben Jesu Christi naheherbeigekommene Reich Gottes als erfüllter Bund sein, das sich nun in seiner Offenbarungsgeschichte im Kampf gegen die Finsternis durchsetzt. Doch die neue Gestalt der Auferstehung offenbart eine jenseitige Zukunft, welche die diesseitige Reziprozität, die zur Bundeserfüllung konstitutiv ist, verunmöglicht und somit das Reich Gottes letztlich negiert.[161] Barth kann auf diese Weise zwar zeigen, dass das gegenwärtige Leben des Menschen im Licht des neuen erscheint und bereits jetzt die Zusage der Gegenwart Gottes mit der Einladung zur reziproken Einwilligung in den Bund erhält, der im Leben Jesu Christi bereits geschlossen worden ist. Die jenseitige Zukunft wird zur Zusage des Reiches Gottes an die diesseitige

161 Gotthard Oblau hat das Problem in Barths Theologie, dass nach dem Tod des Menschen dessen Subjektivität und somit dessen Fähigkeit, auf Gott zu antworten, ausgelöscht wird, erkannt. Mit dem Hinweis auf eine Spur in Barths Anthropologie versucht er zu zeigen, dass Barth dieses Problem behoben habe, denn der Geist resp. der Lebensodem, welcher die Subjektivität des Menschen begründe, sei ja bereits im Leben des Menschen von Gott gegeben gewesen (vgl. KD III/1, 267 f.). Die Spontaneität des Menschen habe ihren Ursprung also immer schon in Gott gehabt. Wenn der Geist dann nach dem Tod zu Gott zurückkehre, dann geschehe das in der Hoffnung, dass er dem Menschen wieder gegeben und er dessen Subjektivität erneuern werde (vgl. KD III/2, 437). Darin bestehe die Auferstehung der Toten (vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 153–156). Oblau gelingt es jedoch nicht zu zeigen, dass sich diese Spur kohärent in den oben beschriebenen Gesamtduktus der KD einfügen lässt. Innerhalb dieses Gesamtduktus, welcher die Person des Menschen mit seiner Geschichte innerhalb seiner Lebenszeit identifiziert, ergibt eine Erneuerung der Subjektivität, die notwendigerweise mit einer Verlängerung der Geschichte des Menschen und also einer Mutation der Person einherginge, keinen Sinn. Die betreffenden Stellen bei Barth haben darum einen erratischen Charakter. Dass Gotthard Oblau diese Spur in Barths Theologie prominent aufgreift, hat vermutlich zum Ziel, seine in der hier vorliegenden Studie durchaus bestätigte These einer Koordinationseschatologie bei Barth zu plausibilisieren. Ebenfalls zum Vorschein kommt hier Oblaus synchrone Lesart der KD. Eine diachrone Lesart, wie sie in der hier vorliegenden Studie angewendet wird, muss hingegen zum nüchternen Schluss kommen, dass Barth diese aus KD III/2 § 46.2 stammenden Überlegungen in KD III/2 § 47.5 wieder fallen liess und nachher nicht mehr aufnahm.

Gegenwart. Der Widerspruch besteht aber darin, dass das Reich Gottes zwar wie im Leben Jesu Christi auf seinen Aufbau im diesseitigen Leben und somit auf die Antwort aller Menschen auf Gott in der Zeit zielt, die Zukunft nach dem Tod dies aber wieder verunmöglicht, weil dann keine eine Antwort des Menschen mehr erfolgen kann. Die Zukunft ist dann der Abbau des Reiches Gottes, das in der Gegenwart aufgebaut wird. Dies ist sinnlos. Darüber hinaus ist diese Konzeption auch trostlos, wie sie nach der Meinung von Günter Thomas zu beurteilen ist.[162] Denn diese Konzeption verlöre ihre seelsorgliche Funktion, die sie in KD III/2 § 47.5 hat. Dort soll sie ein gelassenes, angstfreies Sterben ermöglichen, indem sie dem Sterbenden verheisst, dass jenseits der Todeslinie der ewig erhaltende Gott wartet.[163] Das gelassene, angstfreie Sterben wäre nicht die angezeigte Reaktion, wenn man im Tod das Reich Gottes und die eigene Subjektivität verlöre. Das wäre keine Heilszukunft, sondern das Gegenteil. Das Loslassen des Lebens würde dann erschwert. Zuletzt ergibt sich bei Barth auch eine Spannung in der Funktion Jesu Christi in dieser Konzeption. Dieser wird sowohl als ein nur noch Gewesener, der nicht mehr selbst handeln kann, als auch als aktives Subjekt seines prophetischen Amtes verstanden. Diese beiden Funktionen lassen sich nicht ohne logischen Widerspruch zusammenbringen.

So zeigt sich, dass Barths hier entwickelte Konzeption der Neuheit der Auferstehung resp. des Reiches Gottes zwar nicht soteriologisch, aber zumindest eschatologisch defizitär ist. Dieses Defizit resultiert aus dem Vorhaben, das Reich Gottes als den erfüllten Bund und zugleich die Todeslinie im overbeckschen Sinn als Grenze der menschlichen Spontaneität konsequent durchzuhalten. Barth kann nicht zeigen, inwiefern das Reich Gottes als erfüllter, reziproker Bund über den Tod des Menschen hinaus Bestand haben und diese Konzeption dann mit seinen weiteren Reflexionen zur Todesthematik kohärent sein kann. Die Neuheit, die in der Erkennbarkeit des neuen Lebens im Machtbereich der Spontaneität Gottes nach dem Tod liegt, sollte das Reich Gottes aufrichten, baut es aber – konsequent gedacht – ab. Das ist inkonsistent.

Kurzum liegt die Neuheit des Auferstehungsereignisses, welches auf das Kommen des Reiches Gottes zielt, gemäss Barth in seiner offenbaren Gestalt. Sie besteht darin, dass jetzt gegenüber seiner verborgenen Gestalt vor der Auferstehung eine Wirkung auf die Menschen eintritt, nämlich eine existen-

162 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 169.
163 Vgl. KD III/2, 739–780.

tielle Erkenntnis und also eine Neubestimmung ihres Lebens als ein auf die Heilszukunft in Gemeinschaft mit Gott zugehendes und von der Gottferne befreites Leben. Diese wirksame Realisierung des Gehalts des Lebens Jesu Christi ist die neue Gestalt der Auferstehung resp. das Anbrechen des naheherbeigekommenen Reiches Gottes.

Im weiteren Verlauf dieser Studie wird sich herausstellen, dass Barth den Begriff des Reiches Gottes mehrmals mit dem Begriff der Neuheit (in seiner noch zu klärenden Vielfalt) zusammenbringt. Es wird sich durchziehen, dass im Neuheitsbegriff Probleme bestehen, die einer konsistenten Konzeption des Reiches Gottes im Weg stehen. Was sich als produktiv erweisen wird, ist die oben skizzierte temporale Struktur, welche das Reich Gottes als neu gegenüber und in jeder Zeit zu denken erlaubt. Diese Temporalität ist nun näher zu entfalten.

1.5 Von der Auferstehung zum Zeitmodell der dreiförmigen Parusie: Das doppelelliptisch-temporale Modell der Offenbarungsgeschichte Jesu Christi

Die Auferstehung ist die Ur- und Grundgestalt des prophetischen Amtes Jesu Christi. Von dieser her entwickelt Barth das Zeitmodell von KD IV/3 § 69, welches auch der Versöhnungsethik zugrunde liegt. Es wird sich als doppelelliptisches Zeitmodell herausstellen. Die Entwicklung dieses Zeitmodells geschieht, indem Barth auf exegetischem Weg einen Begriff von Parusie in drei Formen entwickelt und indem er die der Auferstehung folgende Offenbarungsgeschichte entlang des so ermittelten Parusiebegriffs mit seinen drei Formen revidiert (1.5.1). Dies ist zusammen mit den Konsequenzen dieser Revision für die Differenzierung und die Einheit der einzelnen Ereignisse in diesem Modell zu explizieren (1.5.2). Die menschliche Zeitlichkeit und Perspektive werden in Barths Ausführungen in KD IV/3 § 69 noch nicht systematisch eingeholt. Dies geschieht nur auf hermeneutisch-performativem Weg. Dies ist in der Untersuchung zu explizieren. Dabei wird sich ergeben, dass das doppelelliptische Zeitmodell nur aus seiner Mitte heraus, d. h. von der Verheissung des Geistes her, transparent wird (1.5.3). Dort wird die Gegenwart des Menschen lokalisiert. Die Gegenwart bildet denn auch den Grundmodus der zeitlichen Wirklichkeit. Diese ist weiter zu untersuchen. So wird sich ergeben, dass die Gegenwart eine punktuell-transitorische Struktur hat (1.5.4). Schliesslich werden diese Ergebnisse in den Kontext des gesamten doppelelliptischen Zeitmodells gestellt, sodass ein Zwischenfazit gezogen werden kann (1.5.5).

1.5.1 Barths Weiterentwicklung seines Zeitmodells entlang eines exegetisch ermittelten Parusiebegriffs

Wie oben beschrieben, erkennt Barth im Ostereignis die Ur- und Grundgestalt des prophetischen Amtes Jesu Christi resp. seines Übergangs von seinem eigenen Bereich in den menschlichen Bereich. Er hat dies als *«neues Kommen [Jesu Christi] als de[s] zuvor Gekommene[n]»*[164] beschrieben. Dieses neue Kommen besteht darin, dass derjenige Jesus, der in der Vergangenheit als Menschensohn ans Kreuz gegangen ist und das Versöhnungswerk als nur in ihm inhärent und noch nicht für die Menschen erkenntniswirksames Ereignis und somit in «Latenz»[165] vollbracht hat, nun erneut in den menschlichen Bereich kommt, und zwar als derselbe, nun aber in voller Entfaltung der Wirksamkeit seines bereits in seinem ersten Kommen geleisteten Werks im Sinn, dass seine Gegenwart nun Erkenntnis und Reziprozität bei den Menschen erzeugt. Jesus Christus wird vom vergangenen, latenten *«Faktum»*[166] zum gegenwärtigen, noetisch effizienten *«Faktor»*,[167] der sich selbst offenbart.[168]

> Und dieser Faktor zu sein und als solcher zu wirken, wird Jesus Christus von diesem Ereignis [sc. Ostern] her – als der zuvor Gekommene in seiner Selbstoffenbarung neu gekommen – nicht mehr aufhören.[169]

In dieser offenbaren, sich noetisch – und dadurch auch ontisch – wirksam vergegenwärtigenden Gestalt definiert sich das Wesen Jesu Christi. Es ist dadurch bestimmt, dass er sich in jeder Zeit den Menschen vergegenwärtigt. Mit dieser Denkfigur nimmt Barth den *Ewigkeitsbegriff* wieder auf. Als Selbstvergegenwärtigung Gottes in jede Zeit hinein resp. als Gottes Zeitmächtigkeit steht dieser Ewigkeitsbegriff in Kohärenz und Konstanz zu jenem aus der Erwählungs- und der Schöpfungslehre, der in der Perichorese der Zeitmodi besteht.[170]

Dieser Ewigkeitsbegriff wird, wie Thomas Freyer richtig erkannt hat, zum tragenden Element des folgenden Zeitmodells.[171] Denn dadurch ist gesichert, dass Jesus Christus jeweils als derselbe, der sich schon einmal wirksam

164 KD IV/3, 335 (Hervorhebungen im Original).
165 KD IV/3, 336.
166 Ebd. (Hervorhebung im Original).
167 Ebd. (Hervorhebung im Original).
168 Vgl. ebd.
169 Ebd.
170 Siehe II.2.2 und II.2.3.
171 Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 169–173.

in einer bestimmten Zeit vergegenwärtigt hat, in einer anderen Zeit wieder wirksam vergegenwärtigen wird. Eine kontinuierliche Kette von wirksamen Selbstvergegenwärtigungs- und Selbstoffenbarungsakten entsteht. Es entfaltet sich die oben bereits erwähnte Offenbarungsgeschichte, die als von den Blumhardts inspirierte Kampf- und Siegesgeschichte über die Finsternis konstituiert ist. Die Ewigkeit Gottes wird zum *Motor* dieser Geschichte, die als Auseinander von Akten die Existenzform der Zeit und, da die Bundeserfüllung in ihr geschieht und diese wirksam in den menschlichen Bereich überführt, deren Erfüllung schafft und also das Reich Gottes heraufführt. Bis hierhin erscheint das Zeitmodell aus KD IV/3 § 69 als Wiederaufnahme des Modells aus KD III/2 § 47. In der Folge präsentiert Barth allerdings eine Weiterentwicklung.

Die wirksame, sich in der Offenbarungsgeschichte entfaltende, das Reich Gottes naheherbeibringende Vergegenwärtigung Jesu Christi will Barth begrifflich fassen. Er greift dazu auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch zurück und nennt das gesamte Ereignis *«Parusie»*.[172] Dies begründet Barth mit dem von ihm vorgelegten exegetischen Befund, dass der neutestamentliche Parusiebegriff erstens die grundlegende Bedeutung der wirksamen Gegenwart habe und darum zum in der Auferstehung Jesu Christi erkannten Geschehen passe, zweitens substanziell mit dem Epiphaniebegriff und also mit einem revelatorischen Geschehen verbunden sei und drittens das Wiederkommen des gekreuzigten Jesus Christus beschreibe.[173] Diese exegetischen Grundlinien entnimmt Barth der Forschung des Neutestamentlers Albrecht Oepke, wie dieser sie im Artikel zur Parusie im «Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament» darlegt.[174]

Über die Grundlinien Oepkes hinaus geht Barth in der materialen Bestimmung der Parusie. Nach Barths Lesart des Neuen Testaments gibt es material nur ein Parusieereignis. Dieses geschieht jedoch in drei Formen.[175]

---

172 KD IV/3, 337 (Hervorhebung im Original). Der Parusiebegriff erscheint an dieser Stelle nicht zum ersten Mal in der KD. Allerdings hat er zum ersten Mal diesen Inhalt. In der Schöpfungslehre war er z. B. noch auf die letzte Wiederkunft Jesu Christi beschränkt. Die Parusie wird dort jedoch bereits mit der Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten als deren Prolepsen zu einem Ereignis zusammengesehen (vgl. KD III/2, 530.588.593.598.600.604.607–609.612 f.). In der Versöhnungslehre erscheint er bereits in KD IV/1 (vgl. KD IV/1, 810–820). Dazu siehe unten.

173 Vgl. KD IV/3, 337 f.

174 Vgl. KD IV/3, 337.340. Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 857.

175 In der Barthforschung umläuft diese Konzeption unter dem bei Barth in dieser Form nicht erscheinenden Terminus «dreifache Parusie» (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 178. Hafstad, Kjetil, Wort, 241–254. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 210. Tho-

Dies sind die «*Auferstehung* Jesu Christi»,[176] die «*Mitteilung des Heiligen Geistes*»[177] und die «letzte Wiederkunft Jesu Christi»,[178] wobei deren Namen variieren.[179] Dies ist eine Innovation in KD IV/3 § 69.4. Noch in KD IV/1 anerkannte Barth nur zwei Formen der Parusie, nämlich die Auferstehung Jesu Christi und die letzte Wiederkunft.[180] Die Verheissung des Geistes wurde dort noch nicht als Wiederkunft Jesu Christi anerkannt.

---

mas, Günter, Schöpfung, 163. Nicht aber Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 113 f. ders., Barth, 379). In den betreffenden Beiträgen wird in der Folge anerkannt, dass Barth nur einen Gehalt der Parusie, aber drei Gestalten resp. Formen kennt, sich das Dreifache also auf letztere Ebene bezieht. Dennoch ist diese Benennung unpräzis, weil sie Missverständnisse zulässt. So könnte man darunter verstehen, es handle sich um eine dreimalige Parusie, also um eine exakte Quantifizierung. Zudem könnte der Terminus so verstanden werden, dass es sich eben doch um drei substanziell verschiedene Parusien handelt. Beides trifft nicht zu. Deshalb wird in dieser Studie der Terminus «dreiförmige Parusie» verwendet, um die hermeneutische Präzision zu gewährleisten. Barth selbst verwendet den Ausdruck «dreifache Parusie» nicht in der KD. Eine explizite Belegstelle findet sich in einem Brief an Jürgen Moltmann (vgl. GA 6, 276). Das Prädikat «dreifach» erscheint überdies in einem Gespräch mit Tübinger Stiftlern im Zusammenhang mit der Parusie (vgl. GA 28, 63).

176 KD IV/3, 337 (Hervorhebung im Original).

177 KD IV/3, 338 (Hervorhebungen im Original).

178 KD IV/3, 339.

179 Vgl. KD IV/3, 337–339. Die «Mitteilung des Heiligen Geistes» z. B. wird auch «*Verheißung des Geistes*» (KD IV/3, 405. Hervorhebungen im Original) oder «Ausgießung des Heiligen Geistes» (KD IV/3, 341) resp. «Geistausgießung» (KD IV/3, 339) genannt. Vgl. Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 113 f. Thomas Freyer behauptet in seinem Forschungsbeitrag, die drei Formen der Parusie seien «Das Leben und Sterben Jesu, dessen Auferstehung und dessen zweite Wiederkunft am Ende der Zeiten» (Freyer, Thomas, Zeit, 173). Dies ist nicht nur aufgrund der anderslautenden Textgrundlage in KD IV/3, 337–339, sondern auch sachlich inkorrekt. Die Parusie ist in allen ihren drei Formen das nun offenbare und noetisch wirksame Wiederkommen desjenigen Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben bereits in der Welt der Menschen präsent, aber latent und noetisch unwirksam war. Freyer verpasst also die Pointe der barthschen Konzeption. In der Folge kann er die Mitteilung des Heiligen Geistes denn auch nur als die Subjektivierung der drei Formen des objektiven Parusieereignisses beschreiben (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 176–179) und verkennt damit die objektive Funktion, welche der Mitteilung des Heiligen Geistes im Modell der dreiförmigen Parusie zukommt. In der Versöhnungsethik variiert die Benennung der zweiten Parusieform ebenfalls (vgl. GA 7, 146. Siehe Anm. 664).

180 Vgl. KD IV/1, 810–820. Hafstad, Kjetil, Wort, 245. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 210.

Barth revidiert nun sein Zeitmodell entlang den drei Parusieformen. Die Akte, welche die christologisch-agonale Offenbarungsgeschichte bilden und in denen sich also der ewige Gott, in welchem die Zeitmodi perichoretisch ineinander liegen, in der menschlichen Zeit, in der die Zeitmodi auseinander und nacheinander liegen, im oben beschriebenen Sinn christologisch-revelatorisch vergegenwärtigt, werden so bestimmt, dass der Anfang der Offenbarungsgeschichte als Auferstehung Jesu Christi, der Verlauf als Mitteilung des Heiligen Geistes und das Ende als letzte Wiederkunft Jesu Christi identifiziert werden.[181] Diese Akte bilden, wie oben beschrieben, jeweils Übergangsereignisse Jesu Christi in die Welt der Menschen. Deshalb können sie als christologisch-noetische Scharnierstellen zum menschlichen Bereich verstanden werden.

1.5.2 Konsequenzen der Eintragung des Parusiebegriffs für die Differenzierung und die Einheit der Ereignisse in diesem Modell

Diese neutestamentliche Eintragung bedeutet für Barths Zeitmodell mehr als nur eine nominale Interpretation. Sie bedeutet eine reale Evolution, finden durch diese Intervention gegenüber KD III/2 § 47 doch diverse Schärfungen, Gewichtungen und Erweiterungen statt. Diese betreffen sowohl die Differenzierung (1.5.2.1) als auch die Einheit (1.5.2.2) der drei Parusieformen, welche nun die massgeblichen Ereignisse in diesem Zeitmodell bilden.

1.5.2.1 Die Differenzierung der Parusieformen: Vier Modalitäten und ein Exkurs zur Apokatastasis bei Barth

Die erste Evolution besteht in der *Differenzierung*. Die drei Parusieformen haben mit der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi zwar denselben Gehalt, aber eine unterschiedliche Gestalt. Es sind vier Modalitäten des Unterschieds in der Gestalt erkennbar, nämlich in der unterschiedlichen Medialität, in der unterschiedlichen zeitlichen Ausdehnung, im unterschiedlichen teleologischen Status und in der unterschiedlichen Reichweite von menschlichen Adressaten. Dies ist im Folgenden zu explizieren. Am Ende wird die Parusie eine universale Reichweite haben. Darum ist ein Exkurs über die Frage nötig, ob Barths Modell auf die Apokatastasis panton hinausläuft.

Durch die neutestamentliche Eintragung sind die einzelnen Offenbarungsakte Gottes in der Zeit nicht mehr wie noch in KD III/2 § 47 als grundsätzlich gleichförmige, iterative Gelegenheiten zum Bundesschluss zu verste-

181 Vgl. KD IV/3, 337–339.

hen, sondern sie werden formal differenziert. Diese *formale Differenz* wird bei Barth nicht vollständig expliziert, aus den vorliegenden Ausführungen sind jedoch mindestens vier Modalitäten dieser Differenz ersichtlich.

Zum Ersten liegt die Differenz in der Unmittelbarkeit und Leibhaftigkeit der Präsenz, d. h. in der *Medialität* des Offenbarungsmittlers. Sowohl in der Auferstehung, d. h. am Anfang der Parusiegeschichte, als auch in der letzten Wiederkunft, d. h. am Ende der Parusiegeschichte, ist Jesus Christus leibhaftig und unmittelbar präsent, in der zweiten Form jedoch mittelbar in der Verheissung des Geistes[182] und – wie Barth in KD IV/3 § 69.4 nicht explizit erwähnt, aber in einem Gespräch 1964 ergänzt hat – im «apostolischen Zeugnis»,[183] das ebenfalls zur zweiten Form gehört.[184] Es gibt also eine mediale Differenz unter den drei Formen der Parusie.

Zum Zweiten liegt die Differenz in der *temporalen Ausdehnung* der einzelnen Formen. Als Auferstehung versteht Barth in diesem Zusammenhang ähnlich wie in KD III/2 § 47 nicht nur das Ereignis der Wiederbelebung Jesu Christi im Grab, sondern alle neutestamentlich bezeugten Ereignisse bis zu Christi Himmelfahrt. Das Auferstehungsereignis umfasst bei Barth also 40 Tage.[185] Die letzte Wiederkunft umfasst den «letzten Tag[]»[186] mit der allgemeinen Totenauferweckung und den Gerichtsereignissen.[187] Sie bildet den Abschluss der Parusiegeschichte. Die Mitteilung resp. Verheissung des Heiligen Geistes besteht in der unbestimmt langen, aber doch begrenzten Periode zwischen den beiden anderen Ereignissen.[188] Dabei ist anzumerken, dass das Vorangehende Barths exegetische Grundlegung ist. Dies ist noch nicht seine systematische Durcharbeitung, die – wie unten gezeigt wird – sachkritisch vorgeht und im Fall der letzten Wiederkunft gar nicht umfassend vorliegt.[189]

---

182 Vgl. KD IV/3, 366 f.399–418.

183 GA 28, 64.

184 Vgl. GA 28, 63 f.

185 Vgl. KD IV/1, 810. KD IV/3, 356 f. GA 28, 64.

186 KD IV/3, 339.

187 Vgl. ebd.

188 Vgl. KD IV/3, 385 f.404 f. Hier wurde der heuristische Begriff «Periode» gewählt, um die drei Formen der Parusie temporal zu beschreiben. Für begrenzte Zeitabschnitte stünde auch das Wort «Epoche» zur Verfügung. Kjetil Hafstad hat jedoch überzeugend herausgearbeitet, dass sich Barths Theologie gegen diesen Begriff sperrt. Denn eine Epoche wäre nicht nur formal, sondern auch material von anderen Zeitabschnitten disparat. Dies trifft bei Barth gerade nicht zu, sind die drei Formen der Parusie doch material gerade gleich. Vgl. Hafstad, Kjetil, Wort, 248 f.

189 Dies wäre vermutlich ein Thema in KD V gewesen.

Ein unkritischer Biblizismus sei Barth hier nicht unterstellt, sondern es sei vielmehr darauf hingewiesen, dass die drei Formen der Parusie nicht als singuläre, punktuelle Akte, sondern als Ereignisse mit unterschiedlichen, zeitlichen Ausdehnungen zu verstehen sind. Es gibt also eine extensional-temporale Differenz unter den drei Formen der Parusie.

Zum Dritten gibt es eine Differenz im *Status im teleologischen Ablauf*. Sowohl der Auferstehung als auch der Verheissung des Geistes kommt bezogen auf die betroffenen Menschen aufgrund ihres Wesens als Sequenzen der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi eine – wie Barth dies im Gespräch 1964 explizit benennt – «*vorläufig[e]*»[190] Bestimmung zu. Die Lage der Jüngerinnen und Jünger und der Christinnen und Christen ist durch eine Defizienz bestimmt. Diese besteht darin, dass das Reich Gottes noch nicht, wie Barth in KD IV/3 § 73 beschreibt, «*universal*»,[191] d. h. für alle Menschen erkennbar, «*unmittelbar*»[192], d. h. dass die Menschen jeden Widerstand ausschliessend nur die Stimme Gottes hören, und «*abschliessend*»[193] offenbar und wahr geworden ist, d. h. in Letztgültigkeit auftretend, sodass das Reich Gottes zum exklusiven, akzeptierten Regulativ über das ganze Leben aller Menschen wird.[194] Die Menschen müssen Gott weiterhin um Fortschritte in diese Richtung bitten. In der letzten Wiederkunft erscheint das Reich Gottes demgegenüber «*definitiv*»[195] und bedarf keiner Fortschritte mehr,[196] weil der Sieg in der Kampfgeschichte errungen und das Ziel erreicht ist. Es gibt also eine Differenz im Status in diesem teleologischen Ablauf, der den drei Formen der Parusie zukommt. Das so verstandene Parusiemodell hat also eine wesentlich lineare Dimension in sich. Diese bringt ein inneres, dynamisches Gefälle in dieses Modell.

Zum Vierten liegt die Differenz – das wurde in der dritten Differenz mit dem Hinweis auf die Universalität bereits vorweggenommen – auch im Umfang des Wirkungskreises resp. in der *Reichweite,* den diese drei Formen haben. Die drei Formen der Parusie sind, wie oben beschrieben, noetische Scharnierstellen zwischen dem offenbarenden Handeln des ewigen Gottes und der erkennenden, zeitlichen Menschheit. Sie wenden sich an eine unterschiedlich grosse Reichweite von Adressaten. Die Auferstehung Jesu Christi

190 GA 28, 66 (Hervorhebung im Original).
191 KD IV/3, 1036 (Hervorhebung im Original).
192 Ebd. (Hervorhebung im Original).
193 Ebd. (Hervorhebung im Original).
194 Vgl. ebd. Etzelmüller, Gregor, Rede, 232 f.
195 GA 28, 66 (Hervorhebung im Original).
196 Vgl. ebd.

erreicht den partikularen Kreis der Jüngerinnen und Jünger Jesu Christi, die Mitteilung des Heiligen Geistes wird unmittelbar von den Christinnen und Christen und erst mittelbar-prospektiv auch von der Welt empfangen. Die letzte Wiederkunft markiert dann die universale Offenbarung an die ganze Welt. Der Wirkkreis ist dann nicht mehr eine partikulare Menschengruppe unter anderen Gruppen, sondern die universale Menschheit.[197] Es gibt also eine Differenz in der Reichweite zwischen den drei Formen der Parusie. Für die unten zu besprechenden ethischen Paragrafen in dieser Studie ist diese Differenz diejenige, welche Barth am meisten rezipiert.

Bei diesen vier Modalitäten der Differenz unter den drei Parusieformen sind zwei mögliche Missverständnisse auszuschliessen. Zum einen folgen die drei Formen zwar aufeinander, doch dieses Modell entspricht nicht dem linear ansteigenden Fortschrittsdenken der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts.[198] Zum andern sind die drei Formen der Parusie bleibend verschieden und nicht aufeinander reduzierbar.[199]

---

197 Vgl. KD IV/3, 375–399. GA 28, 65 f.

198 Nach Günter Thomas «schließt [Barth] […] einen Progreß in der Abfolge der drei Parusien systematisch aus» (Thomas, Günter; Schöpfung, 163). Neben der Tatsache, dass Barth nicht von drei Parusien, sondern von drei Formen der einen Parusie Jesu Christi spricht, ist anzumerken, dass der Ausschluss eines Progresses relativ zu verstehen ist. Zumindest der Umfang des potenziellen Adressatenkreises resp. die Reichweite wächst von der ersten über die zweite bis zur letzten Form an, und zwar vom partikularen Kreis der Jüngerinnen und Jünger bis zur gesamten Menschheit. Damit ist jedoch nicht zwingend impliziert, dass dieses Wachstum kontinuierlich oder gar linear verläuft. Gerade in der langen Periode der Verheissung des Heiligen Geistes sind in Barths Theologie auch Rückgänge möglich. So muss er die gesellschaftliche Säkularisierung der Neuzeit nicht negativ bewerten, sondern kann sie sogar als Befreiung und Chance für die christliche Verkündigung beurteilen (vgl. KD IV/3, 18–40). Bezogen auf den Gehalt der Offenbarung – und darauf scheint sich die betreffende Textstelle bei Günter Thomas zu beziehen – ist jedoch, wie aus obigen Ausführungen folgt, kein Progress möglich.

199 Vgl. KD IV/3, 338 f. Hier gilt es die Analyse von Günter Thomas zu kritisieren. Er behauptet, es handle sich hier um «drei Formen der Auferstehung» (Thomas, Günter; Schöpfung, 163) resp. um ein «Modell einer Hierarchie mit Original und Derivaten, in dem die Auferstehung die ‹ursprüngliche Form dieses einen Ganzen›, die ‹Ur- und Grundgestalt›» (a. a. O., 164) sei. Diese Behauptung ist zumindest unpräzis. Die Auszeichnung der Auferstehung als Ur- und Grundgestalt hat bei Barth keine ontische, sondern eine noetische Priorität im engeren Sinn. Der Zugang zum Gehalt der Parusie wird primär in der Gestalt der Auferstehung offenbar. Die Parusie ist aber nicht mit der Gestalt der Auferstehung identisch. Die Auferstehung bleibt eine Gestalt der Parusie und wird nicht selbst zum Gehalt. Die Mitteilung des Heiligen Geistes und die letzte Wiederkunft sind keine Formen der Auferste-

Zur Differenz in der *Reichweite* ist ein kurzer Exkurs angezeigt. Es wurde festgestellt, dass Barths Modell nach einer universalen Reichweite strebt. Sie zielt auf eine Offenbarung an die ganze Welt. Oben wurde zudem festgehalten, dass Barth sein Modell aus der Theologie der beiden Blumhardts rezipiert. Dieses zielt ebenfalls auf eine universale Reichweite, und zwar auf einen Heilsuniversalismus resp. auf die *Apokatastasis panton,*[200] und lehnt gleichzeitig den Gedanken einer ewigen Verdammnis ab. Der Sohn Christoph Friedrich Blumhardt vertritt dies mit kühner Vehemenz, während sein Vater Johann Christoph Blumhardt seine Affirmation zur Apokatastasis nur mit pädagogisch begründeter Diskretion vertritt.[201] Übernimmt Barth, wenn er das Modell der beiden Blumhardts rezipiert, auch deren Affirmation der Apokatastasis? Diese Frage betrifft Barths Konzeption der Eschatologie.[202] Diese wäre das Thema des fünften Teils der KD gewesen, den Barth nicht mehr schreiben konnte. In der KD gibt es dennoch kurze Bemerkungen zum Thema Apokatastasis, und zwar in der Erwählungs- und in der Versöhnungslehre. Die dort beschriebenen Inhalte sind sachlich kohärent und aufeinander aufbauend.[203] Sowohl aus der Erwählungslehre als auch aus der Versöhnungslehre ergibt sich das gleiche Resultat. Barth hat eine *diskrete Sympathie* zur Apokatastasis als zu erhoffendes Ereignis, nicht aber als systematisches Lehrstück. Wie ist das zu verstehen?

Einerseits weist Barth in beiden Zusammenhängen explizit aus, dass seine Konzeptionen in die Richtung einer Apokatastasis weisen. Die Konzeption der Erwählungslehre weist in diese Richtung, weil Gott den Menschen in Jesus Christus erwählt und die Verwerfung sich selbst zugedacht hat. Für den Menschen kann es also keine definitive Verwerfung geben.[204] In der Versöhnungslehre findet sich eine ähnlich gelagerte Konzeption. Die Parusie Jesu Christi geschieht in den drei oben beschriebenen Formen im Bereich des Menschen. Die Wirklichkeit Jesu Christi wird zur Wahrheit für die Men-

---

hung Jesu Christi vom Tod, sondern unterschiedliche Formen des neuen Kommens Jesu Christi, zu der die Auferstehung ebenfalls nur eine Form ist. Der Versuchung des Reduktionismus ist Barth (insbesondere bezüglich der Auferstehung und der letzten Wiederkunft Jesu Christi) gewahr und er sichert sich exegetisch und systematisch dagegen ab (vgl. KD IV/3, 338–340).

200 Der volle Ausdruck lautet «ἀποκατάστασις πάντων» und bedeutet «Wiederherstellung von Allen». Aus arbeitsökonomischen Gründen wird in dieser Studie meistens die auch in der Forschung geläufige Kurzform «Apokatastasis» verwendet.

201 Siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2.

202 Vgl. KD IV/3, 550.

203 Vgl. KD II/2, 325.461–464.466–468. KD IV/3, 531–551, insb. 549–551.

204 Vgl. KD II/2, 177.325.462–464.466–468.

schen und erklärt die Welt objektiv zum Reich Gottes. Der menschliche Versuch zum Widerstand und alle Finsternis ändern daran nichts, sondern die Wahrheit Jesu Christi setzt sich gegen die Lüge als den menschlichen Versuch der Realisierung der Finsternis resp. des Widerstandes gegen die Wahrheit durch.[205] Die Finsternis und somit auch die Lüge werden in diesem Geschehen als einer Kampf- und Siegesgeschichte bis zur letzten Wiederkunft ganzheitlich überwunden. Damit fällt die Grundlage der Verdammnis als des menschlichen Seins in der Finsternis universal dahin.[206]

Andererseits verweigert sich Barth in beiden Zusammenhängen jeder Systematisierung der Apokatastasis zu einem notwendigen, dogmatischen Lehrsatz, d. h. zu einer Apokatastasislehre, wie dies in der Theologiegeschichte z. B. bei Origenes,[207] Ferdinand-Olivier Petitpierre[208] oder eben bei den Blumhardts – meist auf Basis abstrakter, metaphysischer Prinzipien[209] – geschehen ist.[210] In der Erwählungslehre verbietet ihm dies die aktualistische

205 Vgl. KD IV/III § 70.

206 Vgl. KD IV/3, 546–551.

207 Vgl. De princ. I 6,1–4. II 10,4–8. III 6,1–9. Zu Origenes und seiner wirkmächtigen Konzeption der Apokatastasis panton vgl. Müller, Gotthold, Origenes, 174–190. van Laak, Werner, Allversöhnung, 26–92. Rosenau, Hartmut, Allversöhnung, 113–150. Janowski, J. Christine, Allererlösung. Bd. 1, 102–117.

208 Vgl. Petitpierre, Ferdinand-Olivier, Plan, 1–28.357–362. Dieser Band war, wie der Einleitung zu entnehmen ist, als erster Teil eines vierbändigen Werks geplant, das eine umfassende theologische Begründung für die Apokatastasis panton hätte bieten sollen. Erschienen ist nur dieser Band.

209 V.a. in der Tradition des Origenes basiert die Lehre der Apokatastasis auf einer Substanzontologie, einem Leibseeledualismus mit der Bewertung der Seele resp. Intelligenz als eigentlicher Wirklichkeit und der Leiblichkeit als eines gefallenen Zustandes, einer Soteriologie, welche Strafen nach dem Tod als Reinigungsprozess versteht, und einer Restitutionseschatologie in Verbindung mit einer perpetuierten, zyklischen Kosmologie. Diese Grundlagen entspringen der neuplatonischen Metaphysik (vgl. Müller, Gotthold, Origenes, 174–190. van Laak, Werner, Allversöhnung, 86–92. Rosenau, Hartmut, Allversöhnung,113–150. Janowski, J. Christine, Allererlösung, 102–117).

210 In dieser Reihe ungenannt blieb Friedrich Schleiermacher. Zwar sind seine Sympathien zur Apokatastasis offensichtlich (vgl. CG § 163 mit Anhang). Dennoch entwickelt er keine Apokatastasislehre im eigentlichen Sinn, in welcher das Apokatastasisereignis zum sicheren und notwendigen eschatologischen Ausgang erklärt würde. Hartmut Rosenau und J. Christine Janowski haben überzeugend herausgestellt, dass Schleiermacher eine modale Verschiebung der gesamten christlichen Eschaotologie vornimmt, indem er diese in eine mögliche Extrapolation des christlichen Selbstbewusstseins auf die Zukunft hin umformt. Da das christliche Selbstbewusstsein die Erlösungshoffnung des Menschen beinhaltet, entsteht eine Asym-

Konzeption derselben. Gott als primäres Subjekt erwählt den Menschen in liebender Freiheit im konkreten, kontingenten und geschichtlich verstandenen Christusereignis und baut in der konkreten, freien Erwählung der Gemeinde und der einzelnen Menschen das Reich Gottes auf.[211] Dasselbe gilt auch für die Versöhnungslehre, gemäss der sich Jesus Christus spontan je und je im menschlichen Bereich vergegenwärtigt, beim Menschen Erkenntnis provoziert und diesen von seinem Leben in der Finsternis, d. h. der Lüge, und damit einhergehend von der Drohung seiner Verdammnis, d. h. der Gefahr, dass Gott ihn definitiv in der Unwahrheit belässt, befreit und so das Reich Gottes aufbaut.[212] In beiden Fällen besteht das Heilsgeschehen in spontanen, geschichtlichen Akten Gottes in gnädiger Freiheit. Die Systematisierung der Apokatastasis zu einem notwendigen, dogmatischen Lehrsatz wäre für Barth eine unzulässige, metaphysische Formalisierung der konkreten, gnädigen Freiheit im konkreten, geschichtlichen Christusgeschehen.[213] Es wäre eine

---

metrie, sodass der Apokatastasis bei Schleiermacher eine höhere Wahrscheinlichkeit zukomme. Für Schleiermacher ist die Apokatastasis also kein sicheres und notwendiges, sondern ein mögliches, aber durchaus wahrscheinliches Ereignis. Vgl. Rosenau, Hartmut, Allversöhnung, 151–190. J. Christine Janowski, Allerlösung, 586–595. Ein weiterer Beitrag zu Schleiermacher und der Apokatastasis bietet Gregor Etzelmüller. Vgl. Etzelmüller, Gregor, Dualismus, 120–122.

211 Vgl. KD II/2, 325.462.466 f.

212 Vgl. KD IV/3, 531–551.

213 «Aus einer optimistischen Beurteilung des Menschen in Verbindung mit einem solchen Postulat der unendlichen Potentialität des göttlichen Wesens pflegt die unter dem Namen der Lehre von der ‹Apokatastasis› bekannte Behauptung von einer endlichen Erlösung Aller und Jeder ihre Anregung und ihre Kraft zu ziehen. Paulus kommt nicht von dorther und kommt darum auch nicht zu dieser Behauptung. Er redet einerseits von dem wirklich *verlorenen* Menschen, der ihm in der Synagoge vor Augen steht und den er nach Röm. 10 wirklich nicht optimistisch zu deuten versucht hat und andererseits von der *konkreten* Allmacht des Gottes, der sich in Jesus Christus des Menschen angenommen hat und für ihn eingetreten ist, von der Allmacht Gottes, die in der Auferstehung Jesu Christi offenbar geworden ist, die im Wunder des Glaubens der Kirche gegenwärtig und deren abschließende Enthüllung in der Wiederkunft Jesu Christi zu erwarten ist» (KD II/2, 325. Hervorhebungen im Original). «Und es ist wieder Gottes Sache, welchem Ziel die (im Verhältnis zu der Unwürdigkeit aller Menschen) vielen oder (im Verhältnis zu der Vielzahl der Menschen) wenigen Grenzüberschreitungen dieser Art entgegenführen, welches der letzte Umfang jenes Kreises sein wird. Daß er sich mit der Menschenwelt als solcher (nach der Lehre von der sogen. Apokatastasis) endlich und zuletzt decken müsse und werde, das ist ein Satz, den man unter Respektierung der *Freiheit* der göttlichen Gnade nicht wagen kann. Ein Recht und also ein Müssen läßt sich aus ihr nun einmal nicht ableiten. Wie der gnädige Gott keinen einzigen

Abstraktion hin zu einem Automatismus der göttlichen Rettung, mit dem man «rechnen»[214] kann, als ob Gott dem Menschen dessen Rettung schuldig und sie kein Geschenk wäre. Damit würde eine Notwendigkeit des Heilsgeschehens postuliert und die kontingente, geschichtliche Faktizität des Christusgeschehens ignoriert.[215] Das wäre nicht mehr mit der Freiheit Gottes vereinbar, sondern eine Beschränkung derselben.[216] Hier zeigt sich die Diskretion in Barths Haltung zur Apokatastasis. Allerdings verwahrt sich Barth auch gegen das Ausschliessen der Apokatastasis. Auch dies wäre eine Einschränkung der göttlichen Freiheit. Systematisch gesichert wird bei Barth nur, dass es für die göttliche Freiheit keine Beschränkungen und dass das Reich Gottes eine, wie er es in der Erwählungslehre nennt, «*offene[]* Vielzahl»[217] an Menschen umfasst.

In der Zusammenschau darf man gemäss Barth die Apokatastasis zwar nicht wie Christoph Friedrich Blumhardt mit kühner Vehemenz lehren, aber gerade weil das Christusereignis, wie Barth es in der Erwählungs- und in der Versöhnungslehre versteht, in diese Richtung weist, darf man als glaubender Mensch ähnlich wie Johann Christoph Blumhardt, aber aus sachlichen und nicht nur aus pädagogischen Gründen, «in aller Zurückhaltung, aber auch in aller Bestimmtheit darauf […] *hoffen* […] [,] darum […] *beten*»[218]

Menschen erwählen und berufen muß, so auch nicht die ganze Menschenwelt. Aus seinem Erwählen und Berufen folgt keine Metaphysik der Geschichte, folgt nur die Notwendigkeit seiner Bezeugung daraufhin, daß es in Jesus Christus und in seiner Gemeinde Ereignis ist» (KD II/2, 462. Hervorhebung im Original).

214 KD IV/3, 550.

215 «[…] 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. Gott ist dem Menschen, der die Wahrheit dieser Wirklichkeit dauernd in Unwahrheit verwandeln will, wie keine jener vorläufigen Manifestationen, so erst recht keine ewige Geduld und also Errettung schuldig. Man müßte jenen üblen Versuch und seine eigene Beteiligung daran in Abrede stellen oder verharmlosen, wenn man es sich erlauben wollte, im Blick auf sich selbst wie auf andere oder gar auf alle Menschen die Notwendigkeit einer 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» (ebd. Hervorhebungen im Original).

216 Vgl. KD IV/3, 549–551.

217 KD II/2, 466 (Hervorhebung im Original).

218 KD IV/3, 550 f. (Hervorhebungen im Original).

und auch bezeugen,[219] dass die Apokatastasis als nicht notwendiges Ereignis aus der freien Entscheidung Gottes wirklich wird, dass die Reichweite der letzten Wiederkunft resp. der Umfang des Reiches Gottes alle Menschen erfasst, und dass das Reich Gottes zuletzt wirklich universal ist und die *«ganze Welt»*[220] umfasst.[221]

Das eben Erörterte lässt sich auf den Satz zusammenfassen, den Barth Jüngel gesagt haben soll:

> Ich lehre sie [sc. die Apokatastasis] nicht, aber auch nicht nicht.[222]

Barths Theologie bleibt also betreffend das Parusiemodell universalistisch geprägt, was davon abgeleitet auch den Reichgottesbegriff betrifft.[223]

---

219 Vgl. KD II/2, 468.

220 KD II/2, 466 (Hervorhebungen im Original).

221 Vgl. KD II/2, 466–468. Barth setzt sich in diesem Abschnitt mit der neutestamentlichen Tradition auseinander, welche in Jesus Christus ein Heilsgeschehen für die ganze Welt erkennt.

222 Jüngel, Eberhard, Art. Barth, 256. ders., Einführung, 51.

223 Barth favorisiert die Apokatastasis zwar sachlich durchaus, relativiert sie aber modal. Das haben bereits J. Christine Janowski (vgl. Janowski, J. Christine, Allererlösung, 1–6.360–387) und Matthias D. Wüthrich herausgestellt (vgl. Wüthrich, Matthias D., Barth, 236 f. ders., Rede, 251–261). Sie weisen beide nach, dass Barth eine entscheidende Verschiebung, welche seine diskrete Sympathie zur Apokatastasis konzeptionell ermöglicht, in KD III/3 § 50 in der Konzeption des Nichtigen und in § 51 – v. a. in der Dämonologie – vornimmt. Da Barth den Ursprung des Nichtigen im Unwillen Gottes verorte und von den Schattenseiten der Schöpfung unterscheide, sei das Nichtige kein Geschöpf und werde bei der Wiederherstellung aller geschaffenen Dinge nicht wiederhergestellt. In KD III/3 § 51 würde der Ursprung der Dämonen im Nichtigen gesehen, weshalb diese ebenfalls nicht wiederhergestellt würden. So umgehe Barth die satano- und dämonologische Blockade der Apokatastasis in KD III/3 § 50 und § 51, welche in der theologischen Tradition vorgeherrscht habe. Diese Blockade bestand im Gedanken, dass bei der Wiederherstellung aller Dinge eben auch der Satan und die Dämonen wiederhergestellt würden (vgl. Janowski, J. Christine, Allererlösung, 360–387. Wüthrich, Matthias D., Rede, 253–261). Allerdings – so merkt Wüthrich an – habe Barth das in KD III/3 §§ 50 f. entwickelte Modell in der Versöhnungsethik nicht durchgehalten (vgl. Wüthrich, Matthias D., Rede, 257–259). Rolf Rochusch sieht ebenfalls in Barths Konzeption des Nichtigen eine Verschiebung. Diese führe dazu, dass Barth keine klassische Apokatastasislehre vertrete. Da bei Barth nicht die Menschen, sondern das Nichtige der Ursprung des Widerstandes gegen Gott sei und dieses im Christusgeschehen vernichtet werde, träfe die Menschen gar keine Schuld im eigentlichen Sinn, womit den Menschen nach der Vernichtung des Nichtigen keine Bestrafung drohe. Somit

1.5.2.2 Die Einheit der Parusieformen: Von der Perichorese zur doppelelliptischen Struktur

Die zweite Evolution besteht in der *Konkordanz der Offenbarungsakte*. Die Auferstehung, die Verheissung des Geistes und die letzte Wiederkunft Christi stehen durch diese neutestamentliche Eintragung nicht nur in Differenz, sondern bilden auch eine Einheit. Sie sind die drei Gestalten des einen Gehalts der Parusie, deren Sein geschichtlich, d. h. als Offenbarungsgeschichte verstanden wird. Dies konzipiert Barth in *Entsprechung zum trinitarischen Wesen* Gottes:[224]

> Läßt man das Neue Testament sagen, was es sagt, so wird man sich gerade in dieser Sache zu einem in der Einheit, ohne sie zu leugnen, *unterscheidenden* Denken anleiten lassen: formal entsprechend dem, wie es zum Verständnis der drei Seinsweisen Gottes im Verhältnis zu seinem einen Wesen in seiner Dreieinigkeit geboten ist: *una substantia in tribus personis, tres personae in una substantia*.[225]

Was Barth dabei nicht expliziert, ist die *systematische Kupplung zwischen der Parusie und der Trinität*. Diese ist im Kontext der KD jedoch konsistent inter-

---

sei das Grundproblem, worauf die klassische Apokatastasislehre geantwortet habe, nämlich die Frage, wie die notwendige Strafe schuldiger Menschen umgangen werden kann, obsolet geworden (vgl. Rochusch, Rolf, Untersuchung, 176 f.). Ähnlich aber mit Verweis auch auf die Modelle in der Gottes- und Versöhnungslehre, welche bereits eine versöhnte Ausgangssituation für den Menschen implizieren und die Apokatastasis obsolet machen würden, argumentiert Werner van Laak (vgl. van Laak, Werner, Allversöhnung, 93–138). Hartmut Rosenau, dessen Beitrag wichtige Hinweise zu den Teilen der hier aufgeführten Literatur geboten hat (vgl. Rosenau, Hartmut, Allversöhnung, 191 f.), hat bereits vor Janowski und Wüthrich erkannt, dass Barth die «Quantität» und «Qualität» und somit die «Realität» der Apokatastasis akzeptiere, aber deren traditionelle «Modalität» als einer Notwendigkeit bestreite. Im Unterschied zu den oben genannten Beiträgen hält er dies nicht für eine sachlich relevante Verschiebung und Barth somit gegen dessen eigene Erklärungen für einen echten Vertreter der Apokatastasis (vgl. a. a. O., 191–222). Darüber hinausgehend wird in der Forschung immer wieder aufgewiesen, dass Barths Modelle in die Richtung der Apokatastasis weisen und Barth der Apokatastasis sehr nahe kommt (vgl. Weber, Otto, Lehre, 34–36. Kreck, Walter, Lehre, 52 f. Prenter, Regin, Glauben, 186. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 98–105. Zahrnt, Heinz, Sache, 139–141. Neuenschwander, Ulrich, Denker. Bd. I, 92).

224 Zu Barths Trinitätslehre vgl. KD I/1, 367–404. Frey, Christofer, Theologie, 150–156. Weinrich, Michael, Barth, 219–223. ders., Ansatz, 15–45. ders. Trinität, 289–295. Torrance, Alan, Trinity, 72–91. Tietz, Christiane, Perspektiven, 168–172. Jüngel, Eberhard, Sein, 12–53.

225 KD IV/3, 339 (Hervorhebungen im Original).

polierbar. Sie liegt im Motor des Parusiegeschehens begründet, der Ewigkeit Gottes. Denn die drei Formen sind bestimmte Stellen in der Offenbarungsgeschichte, nämlich ihr Anfang *(«terminus a quo»)*[226], ihre Mitte und ihr Ende resp. Ziel *(«terminus ad quem»)*[227].[228] Sie sind, wie oben beschrieben, Vergegenwärtigungsakte des ewigen Gottes in der Zeit. Die Ewigkeit Gottes besteht darin, dass er sich jeder Zeit vergegenwärtigen kann, weil in ihm Anfang, Mitte und Ende ineinander liegen. Dies deduziert Barth in KD II/1 § 31 aus dem trinitarischen Wesen Gottes.[229] Dieses ist durch das gegenseitige Konstituieren der drei trinitarischen Seinsweisen Vater, Sohn und Heiliger Geist bestimmt, das nach KD I/1 von der Tatsache hergeleitet wird, dass sich Gott selbst als der Herr offenbart und somit Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein in differenzierter Einheit und irreduzibler Verschiedenheit ist.[230] Die Parusie als Offenbarungsgeschichte Gottes verhält sich dabei zu seiner Ewigkeit als die ökonomische zur immanenten Trinität. Gemäss KD I/1 ist dieses Verhältnis dadurch bestimmt, dass die immanente Trinität die ökonomische vorbildet und ermöglicht.[231] Das trinitarische Sein Gottes entspricht nicht nur dem trinitarischen Sein der Parusie, sondern konstituiert dieses als seine offenbarungsökonomische Geschichte.

Daraus folgt zweierlei. Zum einen sind die Auferstehung Jesu Christi, die Verheissung des Geistes und die letzte Wiederkunft Jesu Christi durch eine bestimmte *linear-temporale Richtung* bestimmt. Im Gegensatz zur Ewigkeit Gottes spielt sich die Parusiegeschichte in der Zeit des Menschen und somit im Auseinander der Zeiten ab. Sie besteht in einer Reihung von Akten als Nacheinander und diese ist nicht beliebig. Ihr liegt eine lineare, unidirektionale Bewegungsrichtung zugrunde, die in ihrem Charakter als Offenbarungs- und Siegesgeschichte Jesu Christi begründet liegt. Als solche zielt sie durch die sich in ihr abspielende dramatisch-agonale Überwindung der Finsternis notwendigerweise von der Auferstehung, dem Beginn des Kampfes gegen die Finsternis, durch die geistliche Verheissungsperiode hindurch vorwärts auf die letzte Wiederkunft, den endgültigen Sieg über die Finsternis. Die drei

226 KD IV/3, 385 (Hervorhebungen im Original).

227 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

228 KD IV/3, 385 f.

229 Siehe II.2.2. Vgl. KD II/1, 693 f.

230 Vgl. KD I/1, 311.323 f. «Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung. Denn Gott offenbart sich als der Herr und das bedeutet nach der Schrift für den Begriff der Offenbarung, daß Gott selbst in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist.» (KD I/1, 311. Im Original der hervorgehobene Leitsatz von KD I/1 § 8).

231 Vgl. KD I/1, 352.503 f.

Gestalten bilden einen unumkehrbaren, linearen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Das Parusiemodell hat also eine lineare Dimension, die das dynamische Gefälle im Modell garantiert.[232] Zum andern wird die Linearität der Parusieformen *durch eine doppelte Ellipse gerahmt* und ergänzt. Die drei Formen drücken alle jeweils das eine geschichtliche Sein der Parusie aus. Dieses Sein wird durch alle drei Formen konstituiert. Alle drei Formen bilden die Parusie und die Parusie ist in allen drei Formen. Daraus folgt, dass in jeder Form auch die anderen beiden Formen mitenthalten sind. Barth beschreibt das Verhältnis der drei Formen zueinander darum nicht nur als lineare Sukzession, sondern basierend auf seinen trinitarischen Überlegungen als eine «Art *Perichorese*».[233] Damit ist wiederum die Kupplung zur Konzeption der Ewigkeit als der Perichorese der Zeitmodi hergestellt. Ontologisch betrachtet, durchdringen sich die Auferstehung Jesu Christi, die Verheissung des Geistes und die letzte Wiederkunft Jesu Christi gegenseitig. Allerdings – und das wird bei Barth durchgehalten – besteht ein kategorialer Unterschied zur Perichorese der Seinsweisen. Diese durchdringen sich in der Ewigkeit Gottes und liegen also ineinander, während sich die Parusiegeschichte eben in der Zeit und also im Auseinander der Momente abspielt. Die Perichorese in Gottes Ewigkeit impliziert – rein von der Etymologie des Wortes «Perichorese» her, das von «perichorein» kommt, was ungefähr «rundherum schwingen» heisst – eine zirkuläre Zeitfigur. Anfang, Mitte und Ende sind ineinander verschränkt und gehen auseinander hervor. Dies ist im Auseinander der menschlichen Zeit nicht möglich. Darum beschreibt Barth das Verhältnis der drei Formen auch nur als eine «Art» und keine richtige Perichorese. Anfang, Mitte und Ende bilden keinen Kreis mehr, sondern, wie im ersten Punkt vorweggenommen, eine Kette mit Gefälle. Barth entwickelt das Verhältnis der Kettenglieder so, dass die drei Formen mittels Antizipation und Rekapitulation

232 Günter Thomas erkennt in diesem Modell «sechs distinkte Modellkonstellationen» (Thomas, Günter, Schöpfung, 163). Als erste Konstellation nennt er das oben bereits kritisch erwähnte Hierarchiemodell (siehe Anm. 199). An dieser Stelle sei auf die zweite und dritte Konstellation verwiesen. Die zweite Konstellation ist das Formvariantenmodell, das alle drei Formen auf derselben Ebene als unterschiedliche Typen einer gleichen Substanz verstehen kann. Die dritte Konstellation ist ein linear-sukzessives Verlaufsmodell (vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 164). Während sich oben die modelltheoretische Überlegung zur Hierarchie als präzisierungsbedürftig erwiesen hat, bestätigen sich nun die Überlegungen von Günter Thomas zur zweiten und dritten Variante in dieser Studie. Die weiteren Modellkonstellationen werden weiter unten diskutiert,

233 KD IV/3, 341 (Hervorhebung im Original). Vgl. KD I/1, 390 f. Thomas, Günter, Schöpfung, 163. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 211. Freyer, Thomas, Zeit, 173–175.

essenziell miteinander verbunden sind. Diese Antizipations- und Rekapitulationsverhältnisse haben Barth (auch das differiert zur klassischen Konzeption einer stets tanzenden Perichorese) einen statischen Charakter. Das dramatische Gefälle resp. die sukzessive Reihenfolge und die Partikularität der einzelnen Formen werden jedoch stets gewahrt, und zwar, wie oben erwähnt, durch die lineare Modelldimension. Barth entwickelt also aus dem zirkulär-perichoretischen Modell der Ewigkeit in Gott selbst ein doppelelliptisches Zeitmodell der Parusie. Dabei ist anzumerken, dass sich die Bezeichnung «doppelelliptisch» bei Barth selbst nicht finden lässt. Sie fungiert in dieser Studie, wie in I.6 bereits vorweggenommen, als metasprachliche und heuristische Eintragung, welche die hier beschriebene komplexe Konzeption Barths auf einen zeittheoretischen Nenner bringt.

Das *doppelelliptische Modell* sei hier als eine einzige Figur verstanden. Innerhalb derselben sind zwei unterschiedliche, in sich verbundene Strukturen erkennbar, nämlich zwei Ellipsen mit jeweils zwei Parusieformen als deren Brennpunkte. Die erste Ellipse hat die Auferstehung Jesu Christi und die Verheissung des Geistes als Brennpunkte. Erstere antizipiert Letztere, während Letztere Erstere rekapituliert. Denn die Verheissung des Geistes teilt denjenigen Jesus Christus mit, der in der Auferstehung bereits als der wiederkommende Jesus Christus offenbar wurde. Dass dieser sich in der Auferstehung als der seinem Wesen nach neu kommende Jesus Christus definiert hat, erweist sich wiederum darin, dass er in der Verheissung des Geistes wiederkommt. Es handelt sich hier also um ein elliptisch inkludiertes Bedingungs- und Folgeverhältnis.[234] Dasselbe Verhältnis besteht auch in der zweiten Ellipse. Diese hat

234 Dies entspricht der sechsten Modellkonstellation, die Günter Thomas vorschlägt, dem «Modell eines *Bedingungsgefälles» (*Thomas, Günter, Schöpfung, 164. Hervorhebung im Original). Die fünfte Konstellation wird weiter unten erwähnt. Gregor Etzelmüller unterzieht die hier implizierte Pneumatologie einer kritischen Bewertung. Diese geht von der Analogie zwischen den Formen der Parusie und der Trinität aus. Als Stärke bewertet er die Differenzierung von Eschatologie und Pneumatologie, weil die Verheissung des Geistes hier vom eschatologischen Ereignis der letzten Wiederkunft Christi differenziert werde und nicht mit diesem zusammenfalle, wie dies in den früheren Bänden der KD eine dauernd begegnende Gefahr sei, ohne jedoch die Zusammengehörigkeit der beiden Theologumena zu negieren, weil der Geist hier ja das ewige Leben verheisse. Als Schwäche bewertet Etzelmüller die in diesem Modell drohende Subordination des Werks des Geistes und das Werk Jesu Christi, denn die Verheissung des Geistes hier nur als Form des Werks Jesu Christi thematisiert werde. So werde der Heilige Geist zu einem reinen Prädikat Jesu Christi. Vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 228–231. Letztere Kritik äussert auch Christian Link, und zwar über die Pneumatologie der KD generell.

die Ausgiessung resp. Verheissung des Geistes und die letzte Wiederkunft als Brennpunkte. Jesus Christus wird im Geist als der Wiederkommende und somit auch am Ende der Zeit Wiederkommende verheissen und also antizipiert, während die letzte Wiederkunft rekapituliert, dass Jesus Christus bereits zuvor in der Verheissung des Geistes wiedergekommen ist. Diese beiden Ellipsen sind, da sie sich im Modus des zeitlichen Auseinanders und Nacheinanders bilden, unterscheidbar, einzeln thematisierbar und treten wegen des dramatischen Gefälles nur in dieser Reihenfolge auf. Trennbar sind sie jedoch nicht. Sie bilden, wie bereits erwähnt, eine gemeinsame Figur. Die prototypisch-perichoretische Struktur verlangt nach einer gegenseitigen Durchdringung aller drei Formen. In den beiden Ellipsen sind jedoch nur jeweils zwei Formen verbunden. Dieses Desiderat wird erfüllt, indem die beiden Ellipsen in der Form der Verheissung des Geistes ihren gemeinsamen Brennpunkt haben, sodass die Auferstehung sowohl die Verheissung des Geistes als auch die letzte Wiederkunft Jesu Christi antizipiert und die letzte Wiederkunft Jesu Christi wiederum die Verheissung des Geistes und die Auferstehung rekapituliert. Darin liegt auch der Sinn, dass Barth zur Auferstehung Jesu Christi auch dessen Himmelfahrt rechnet, die bereits auf dessen letzte Wiederkunft hinzeigt.[235] Weil im Anfang und der Mitte bereits das Ende vorweggenommen ist, eignet allen Ereignissen in diesem Zeitmodell ein eschatologischer Charakter. Barth kann die so modellierte Zeit darum «*Endzeit*»[236] nennen.[237]

Vgl. Link, Christian, Horizont, 36 f. Diese Kritik äussert, wie oben erwähnt, Thomas Freyer betreffend KD II/1 § 31.3, selbst wenn sie gerade dort nicht berechtigt ist. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 147–153.176–179. Siehe II.2.2. Dass die Pneumatologie in der KD von der Christologie her entwickelt wird und darum in steter Gefahr ist, zu deren Prädikat und besonders in KD IV/3 § 69 zu deren subjektiven Zueignung und Realisierung zu werden, ist zutreffend. So beschreibt Barth den Heiligen Geist in der Versöhnungslehre als «die authentische und wirksame *Selbstbezeugung* des auferstandenen, des lebendigen Herrn *Jesus*» (KD IV/2, 737). Er setzt im dogmatischen Teil der Versöhnungslehre wie auch an manchen Stellen der Versöhnungsethik (vgl. GA 7, 146 u. ö.) nicht nur das Werk des Geistes nach aussen demjenigen Jesu Christi gleich, was von seiner Trinitätslehre her konzeptionell möglich ist («*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*» [KD I/1, 395. GA 7, 9 f., bereits im Original kursiv gedruckt]), sondern macht den Heiligen Geist als Ganzen zur Offenbarungsform Jesu Christi, womit er kaum mehr als dem Vater und dem Sohn gleichwertige Seinsweise Gottes denkbar ist.

235 Siehe 1.5.2.1. Ich danke der Zweitgutachterin Christiane Tietz für diesen Hinweis.

236 KD IV/3, 340 f. (in diesem Seitenbereich sind im Original zwei Nennungen hervorgehoben, die weiteren jedoch nicht).

237 Vgl. KD IV/3, 340–342.

Wie bereits in I.6 diskutiert, wird der Begriff der Ellipse hier metaphorisch gebraucht. Die inneren Strukturen des hier beschriebenen Zeitmodells folgen nicht exakt den strengen Gesetzmässigkeiten der geometrischen Figur der Ellipse. Die Ellipsenlinie ist, wie oben beschrieben, so definiert, dass sie der geometrische Ort aller Punkte ist, deren Entfernungen von zwei fixen Punkten, d. h. den Brennpunkten, eine konstante Summe haben.[238] Die Entsprechung, welche den metaphorischen Gebrauch des Ellipsenbegriffs rechtfertigt, liegt, wie ebenfalls bereits in I.6 diskutiert, erstens in der Ähnlichkeit zur summarischen Inklusion der Brennpunkte in den Punkten auf der Ellipsenlinie zur Inklusion von jeweils zwei Parusieereignissen Jesu Christi in der Ewigkeit Gottes. In dieser eingeschlossen, präexistiert die Zeit. Sie liegt darin gleichsam summiert vor. Je zwei Parusieereignisse, die auf der horizontalen Zeitachse voneinander entfernt liegen, werden also wie die Brennpunkte einer Ellipse, die auf der Hauptachse voneinander entfernt liegen, summarisch in der Ewigkeit Gottes als dem Motor dieses Modells inkludiert und so stets aufeinander bezogen. Zweitens besteht zwischen den summarisch inklusiven Punkten auf der Ellipsenlinie und der Hauptachse, auf der die Brennpunkte liegen, eine vertikale Differenz ausser im Fall der beiden Hauptscheitelpunkte. Dort werden sie Teil der Hauptachse. Dazu besteht im Zeitmodell von KD IV/3 § 69 eine metaphorische Ähnlichkeit zum Verhältnis der Ewigkeit Gottes zur menschlichen Zeit. So transzendiert Erstere Letztere und zugleich kann und wird sich Erstere in Letzterer ereignen.

Freilich muss angemerkt werden, dass die Ellipsenmetapher Grenzen hat. Zum Ersten ist in Barths Zeitmodell keine Berechenbarkeit der eigentlichen Zeit oder sogar der Ewigkeit mit mathematischen Formeln und Gesetzen möglich. Zum Zweiten ist die Analogie zwischen den summarisch inklusiven Ellipsenpunkten und der Ewigkeit Gottes dadurch begrenzt, dass Letztere im Gegensatz zur Ersteren keine lokalisierbare und quantifizierbare Menge, sondern eine Vollkommenheit, des sich selbst offenbarenden, liebenden und freien Gottes als einer Person darstellt.

Das doppelelliptische Zeitmodell in KD IV/3 § 69 steht nicht im Widerspruch zum Zeitbegriff oder -modell der Schöpfungslehre, sondern entwickelt dieses weiter. Der Ewigkeitsbegriff als perichoretische Temporalität Gottes und der Zeitbegriff als menschliche Temporalität im Auseinander und Nacheinander der Zeitmodi bleiben die gleichen wie in KD I–III. Das perichoretische Zeitmodell der Schöpfungslehre, das sich aus den Modellen der Prolegomena und der Gotteslehre zusammensetzt,[239] wird nicht zurückge-

238 Siehe I.6.

239 Siehe II.2.3.

nommen. Das eben skizzierte doppelelliptische Modell bildet mit seiner *Art von Perichorese der Parusieformen* eine Fortentwicklung des perichoretischen Zeitmodells. Denn das doppelelliptische Modell inkludiert Letzteres und führt in diesem durch eine neutestamentliche Relektüre neue Akzentuierungen und Interrelationen ein.

1.5.3 Die hermeneutisch-performative Inklusion des menschlich-subjektiven Blickwinkels in der Verheissung des Geistes

Wir haben das Modell der dreiförmigen Parusie bereits als Zeitmodell interpretiert. Völlig berechtigt war diese Interpretation auf der Basis des bisher Untersuchten noch nicht. Das sachliche Niveau eines Zeitmodells, welche die menschliche Wirklichkeit beschreiben kann, erreicht das Modell erst, wenn die *Zeitmodi* des menschlichen Subjekts, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in diesem Modell identifizierbar werden. Erst durch die Inklusion der menschlichen Zeit wird das Parusiemodell zum Zeitmodell. Denn erst mit der *Inklusion und Lokalisierung des menschlichen Subjekts und seiner Gegenwart* erscheinen die drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Denn es handelt sich bei ihnen, wie Ingolf U. Dalferth zu KD III/2 § 47 kommentiert hat, um dynamische, temporale Orientierungskategorien des Subjekts, nicht aber um stabile, ontologische Entitäten.[240] Diese Inklusion wurde in den bisherigen Ausführungen *noch nicht* entfaltet. Das rührt daher, dass bisher nur die Offenbarungsgeschichte Jesu Christi mit ihrer spezifischen Temporalität in KD IV/3 § 69 rekonstruiert wurde. Die Inklusion der menschlichen Temporalität, die Barth mit dem Begriff der Zeit bezeichnet, wurde bisher noch nicht untersucht. Der bisher untersuchten Temporalität Jesu Christi kommt mit den Parusieformen die Scharnierfunktion für den Übergang in die Geschichte und Zeit des Menschen zu und bildet darum den Ansatz für die Positionierung des gegenwärtigen menschlichen Subjekts innerhalb dieses Modells. Von dieser Position aus kann dann die oben erwähnte ethische Umperspektivierung, d. h. die Einführung des menschlich-subjektiven Blickwinkels, stattfinden, welche in der Versöhnungsethik die entscheidende Erweiterung dieses Modells gegenüber den vorgängigen Zeitmodellen darstellen wird. Doch das sind nur Ansatzpunkte zur ethischen Umperspektivierung. Die Parusieformen als christologische Scharnierstellen allein leisten die ethische Umperspektivierung noch nicht. Dazu bedarf es einer weiteren Entfaltung.

Wo befindet sich im Zeitmodell von KD IV/3 § 69 der Ort, an dem das menschliche Subjekt gegenwärtig steht? Die Gegenwart des Menschen liegt in

240 Vgl. Dalferth, Ingolf U., Mensch, 167.

diesem Modell in der Mitte zwischen der Auferstehung als «*terminus a quo*»[241] und der letzten Wiederkunft als «*terminus ad quem*»[242] der Parusiegeschichte.[243] Sie liegt in der Periode der Verheissung des Geistes. Barth weist dies in KD IV/3 § 69 nicht argumentativ-systematisch aus, d. h. die Umperspektivierung wird hier noch nicht mit sachlichen Argumenten eingeführt, sondern *hermeneutisch-performativ* aus der gewählten linear-temporalen Terminologie auf ihre erst in der Versöhnungsethik erfolgende Konzeption vorgreifend durchgeführt.[244] Diese hermeneutisch-performative Durchführung besteht darin, dass das Modell nur aus der Mitte heraus transparent wird. Die Auferstehung muss bereits geschehen sein, damit diese Situation adäquat beschrieben werden kann, und das Ende kann noch nicht erreicht sein, weil dann die noch ausstehende universale Offenbarung als Endziel bereits eingetreten und die Beschreibung dieses Modells nicht mehr nötig wäre. So bildet die Verheissung des Geistes – im Gegensatz zu KD II/1 § 31.3, wo der Heilige Geist futurisch verortet wurde und ein klares Gegenüber zu Jesus Christus bildete[245] – die aktuelle Präsenzform Jesu Christi und die gegenwärtige zeitliche Conditio humana. In ihr spielt sich die gegenwärtige Existenz des Menschen ab.[246] Aus der Perspektive der Verheissung des Geistes als der menschlichen Gegenwart wird die Auferstehung Jesu Christi in der Vergangenheit und die letzte Wiederkunft Jesu Christi in der Zukunft verortet.[247] Daraus ergibt sich eine *Näherbestimmung der Zeitmodi,* die an jene in KD III/2 § 47 anschliesst. Wie oben erwähnt, ist die göttliche Offenbarung das Vergegenwärtigungsgeschehen Gottes in der menschlichen Wirklichkeit, das auf der menschlichen Seite die Gotteserkenntnis ermöglicht und provoziert. Die Bundeserfüllung und das

241 KD IV/3, 385 (Hervorhebungen im Original).

242 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

243 Vgl. KD IV/3, 385–387.

244 Im Vollsinn wird Barth die Umperspektivierung erst in der Versöhnungsethik (z. B. in deren Einleitung in GA § 74 oder in der Tauflehre [KD IV/4]) durchführen. Dort wird der Verkehr zwischen Gott und Mensch eingeführt, der stellvertretend für alle Menschen in Jesus Christus stattfindet, wobei der Mensch eschatologisch in diesen eingegliedert wird. Vgl. GA 7, 3–6. KD IV/4, 14.20.25.30.

245 Siehe II.2.2. Anm. 234.

246 Vgl. KD IV/3, 387–399.

247 Man beachte Barths Pointe seiner exegetischen Überlegungen: «[A]uch die Ausgießung des Heiligen Geistes *ist* die Parusie. In ihr ist sie nicht nur gewesen, sondern geschieht sie noch heute. Und indem sie in der Auferstehung geschehen ist und in der Ausgießung des Heiligen Geistes auch heute geschieht, ist und bleibt auch das wahr, daß sie im Abschluß der Selbstoffenbarung Jesu Christi am Ende der Tage auch geschehen *wird!*» (KD IV/3, 340. Hervorhebungen im Original).

Koordinationsgeschehen kommen zum Durchbruch. Die theologisch relevante Gegenwart des Menschen ereignet sich dann, wenn die Verheissung des Geistes tatsächlich geschieht und die Gegenwart Gottes erkannt wird. Erst von dort her sind die Auferstehung und die letzte Wiederkunft Jesu Christi als weitere Vergegenwärtigungsakte Gottes für den Menschen erkennbar, d. h. der Mensch erkennt die Formen der Parusie erst von der Gegenwart des Geistes her. Er erkennt die Auferstehung Jesu Christi als die vergangene Gegenwart Gottes und die letzte Wiederkunft Jesu Christi als die zukünftige Gegenwart Gottes. Für den Menschen und seine Gegenwart bedeutet dies, dass von der *Verheissung des Geistes als der gegenwärtigen Position* des Menschen her die Auferstehung Jesu Christi zu seiner Vergangenheit und die Wiederkunft Jesu Christi zu seiner Zukunft wird.[248] Die Gegenwart ist in diesem Modell wie in KD III/2 § 47 der Grundmodus der zeitlichen Wirklichkeit.

1.5.4 Der punktuell-transitorische Gegenwartsbegriff

Der *Gegenwartsbegriff* in KD IV/3 § 69 als Modus der Wirklichkeit ist nun näher zu bestimmen. Dabei sind die göttliche Gegenwart als Parusiegeschehen und die menschliche Gegenwart als das auf die Gegenwart Gottes reagierende Erkenntnisgeschehen um der sachlichen Präzision willen zu unterscheiden. Barth selbst beschreibt in KD IV/3 § 69 diese Differenz noch nicht scharf. Sein Interesse liegt in diesem Paragrafen bei der Gegenwart Gottes. Die menschliche Gegenwart läuft sekundär mit. Eine sachlich fokussierte Analyse derselben ist bei Barth das Thema der Versöhnungsethik. Dennoch bietet bereits KD IV/3 § 69 Erkenntnisse zu Barths Verständnis der Gegenwart des Menschen.

In KD IV/3 § 69 gilt für die *göttliche Gegenwart,* dass sie ähnlich wie im Zeitmodell von KD I–III,[249] aber nun eingebettet in die kontinuierliche, agonale Parusiegeschichte Jesu Christi, sowohl punktuell als auch transitorisch konzipiert ist. Sie ist *punktuell,* indem sie sich jeweils in einem einzelnen Akt in einer Geschichte in einzigartiger Weise ereignet, nämlich als Durchbruch des Gehalts der Parusie, d. h. der in Jesus Christus offenbaren Bundeserfüllung, des Koordinationsgeschehens, des Naheherbeikommens des Reiches Gottes. Die Geschichte, die den Gehalt der Parusie bildet, ist eine Kette punk-

248 Dies entspricht der fünften Modellkonstellation in der Analyse von Günter Thomas: «Das Modell einer differentiellen *Zeitordnung* ordnet die abgeschlossene Form der Vergangenheit zu, die prozessuale Form der geschichtlich-teleologischen Gegenwart und das Ende der Zeit der Zukunft.» (Thomas, Günter, Schöpfung, 164. Hervorhebung im Original).

249 Siehe II.2.

tueller Ereignisse und wird durch diese Ereignisse konstituiert. Das gilt jedoch auch umgekehrt. Die Gegenwart ist auch *transitorisch*. Das ist sie, indem sie in eine Geschichte mit einem dramatischen Gefälle eingebettet ist und also ein Vorher, von dem sie als ihre Bedingung herkommt, und ein Nachher kennt, worauf sie zielt, und zwar in ontologischer Verbundenheit, denn die Gegenwart ist mit der Vergangenheit und der Zukunft, mit denen sie ihren Gehalt teilt, als gemeinsamer Brennpunkt beider Ellipsen verbunden. Die Gegenwart ist der aktuelle und punktuelle Übergang von einer bestimmten Vergangenheit zu einer bestimmten Zukunft, die sie bereits in sich mitenthält. Die umfassende Parusiegeschichte wird also nicht nur von den einzelnen punktuellen Gegenwartsereignissen gebildet, sondern sie konstituiert zugleich selbst die punktuelle, einzelne Gegenwart. Barth entwickelt hier eine Teil-Ganzes-Dialektik und vermeidet das Dilemma der Gegenwart, das er in KD I/2 § 14 beschrieben hat.[250]

Das gilt von der göttlichen Gegenwart. Was aber gilt von der menschlichen Gegenwart? Aus KD IV/3 § 69 ergibt sich Folgendes: Die *menschliche Gegenwart* wird von der göttlichen als deren entsprechende Antwort provoziert. Auch sie ist *punktuell-transitorisch*. Einerseits keimt die menschliche Gegenwart als punktuelles Ereignis auf dem Boden der göttlichen auf. Die doppelelliptische Temporalität der göttlichen Gegenwart wird zum existentialen Horizont für die menschliche Gegenwart. Diese erkennt in der aktuellen Gegenwart Gottes, der Verheissung des Geistes, ihren gegenwärtigen Grund, deren Bedingung in der vergangenen Gegenwart Gottes, der Auferstehung Jesu Christi, liegt und die ihr Ziel in der Zukunft Gottes, der letzten Wiederkunft Jesu Christi, hat, von denen beide vermöge desselben Wesens wie die Verheissung des Geistes ebenfalls auf ihre je eigene Weise die menschliche Gegenwart als ihre adäquate Antwort provoziert haben resp. provozieren werden. In der Gegenwart wird dem Menschen bewusst, dass die vergangene Gegenwart Gottes auch die Bedingung seiner Gegenwart und die kommende Zukunft Gottes auch deren Zukunft ist. Andererseits besteht die menschliche Gegenwart darin, dass der Mensch auf die göttliche Gegenwart antwortet. In ihr geschieht der Bundesschluss von der menschlichen Seite her. Somit ist sie der transitorische Übergang vom unerfüllten zum erfüllten Bund mit Gott und das Reich Gottes wird auch für den Menschen wirklich, indem er gegenwärtig daran teilnimmt.[251] Das Reich Gottes wird in der Gegenwart wirklich. Dies ist dynamisches und kein permanent-statisches Geschehen. Es verweist das menschliche Subjekt in einer linearen Richtung transitorisch von der Ver-

250 Siehe II.2.1.

251 Vgl. KD IV/3, 383–385.

gangenheit her auf die Zukunft hin. Dies ist kein Schluss aus einer allgemeinen Zeiterfahrung oder Zeitmetaphysik, sondern zeichnet den Weg nach, den Jesus Christus im Drama seiner Kampf- und Siegesgeschichte selbst gegangen ist, gehen wird und, wie unten näher ausgeführt wird, weiterhin geht. Das menschliche Subjekt kann ihm nur in dieser Richtung folgen. Diese relationale Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Gegenwart ist in KD IV/3 § 69, wie bereits erwähnt, erst sekundär zu erschliessen.[252]

1.5.5 Zwischenfazit: Ein doppelelliptisches Zeitmodell

Was Barth in KD IV/3 § 69 entwickelt hat, ist das als Endzeit apostrophierte zeittheoretische Modell der Versöhnungslehre in deren dogmatischem und, wie sich unten zeigen wird, auch in deren ethischem Teil. Es besteht zusammengefasst aus einer dialektischen Verquickung zweier Zuordnungen der Parusieformen und über die oben explizierte, hermeneutisch-performative Inklusion der menschlichen Zeitlichkeit, Perspektive und Gegenwart mittelbar auch der Zeitmodi, d. h. diese Verquickung gilt unmittelbar für die Parusie Jesu Christi und mittelbar auch für die menschliche, erkennende Reaktion. Einerseits sind die Auferstehung Jesu Christi, die Verheissung des Geistes und die Wiederkunft Jesu Christi bleibend unterschiedene *Parusieformen* und mittelbar Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bleibend unterschiedene *Zeitmodi,* die in einer unumkehrbaren, *linearen Abfolge* stehen, deren Bewegungsrichtung von der Auferstehung Jesu Christi über die Verheissung des Geistes zur Wiederkunft Jesu Christi resp. von der Vergangenheit durch die Gegenwart hindurch zur Zukunft führt. Es ist diese lineare Modelldimension, welche den Charakter eines dynamischen Gefälles garantiert. Andererseits sind die Parusieformen und die Zeitmodi vermöge ihres Grundes in der Ewigkeit Gottes miteinander verschränkt, und zwar wegen ihres Seins im zeitlichen Auseinander nicht rein perichoretisch wie in der göttlichen Ewigkeit, sondern in einem *doppelelliptischen Antizipations- und Rekapitulationsverhältnis*. Die vergangene Offenbarung Gottes in der Auferstehung Jesu Christi antizipiert die gegenwärtige in der Verheissung des Geistes, welche wiederum die zukünftige

252 Der Gegenwartsbegriff In KD IV/3 § 69 ist wie in KD I–III ein punktuell-transitorischer, der den Zeitmodus der Gegenwart in seiner Besonderheit wahrnimmt, sich aber, wie Michael Weinrich richtig erkannt hat, nicht in eine unverbundene Kontingenz auflöst, und zugleich – über KD I–III hinaus – in eine grössere Geschichte mit einem Gefälle von der Vergangenheit zur Zukunft eingebettet ist, ohne aber, wie Michael Weinrich ebenfalls erkannt hat, zu einem reinen Durchgangsstadium ohne eigene Substanz degradiert zu werden. Vgl. Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 116 f.

in der letzten Wiederkunft Christi vorwegnimmt. Diese wiederum rekapituliert diejenige in der Verheissung des Geistes, in welcher sich derselbe Jesus Christus vergegenwärtigt, der in der vergangenen Auferstehung neu als der gekommen ist, der er zuvor schon war. Diese doppelelliptische Modelldimension hat im Gegensatz zur linearen einen statischen Charakter.

Diese *beiden elliptischen Verhältnisse* sind, wie bereits erwähnt, *unterscheidbar und einzeln thematisierbar,* aber *dennoch konzeptionell untrennbar*. Anders ausgedrückt sind sie keine voneinander getrennten Ellipsen, die sich erst noch überlagern müssen, sondern sie bilden von Anfang an Strukturen einer einzigen, gemeinsamen Figur. Das Doppelte in der Benennung bezeichnet also nicht zwei geschiedene, sondern zwei originär und inhärent miteinander verbundene, aber unterscheidbare Strukturen. Es ist darum hermeneutisch adäquat, von einer doppelelliptischen Temporalität zu sprechen. Eine Benennung z. B. als triliptische Temporalität[253] oder die Metapher des Dreiecks würden einseitig die Einheit der drei Zeitmodi namentlich wiedergeben. Die Pointe dieses Modells liegt aber in der dialektischen Verschränkung von Einheit und Unterscheidbarkeit, Linearität und doppelter Elliptik, partikularem Standpunkt und universaler Perspektive, Statik und Dynamik. Dies ist mit der metasprachlichen, bei Barth selber nicht anzutreffenden Benennung als doppelelliptischer Temporalität besser gewährleistet. In der Forschung wurde die Zeittheorie der Versöhnungslehre bisher nur bei Gotthard Oblau auf einen Nenner gebracht.[254] Er erkennt den «futurisch-inklusiven Charakter»[255] des Zeitmodells in KD IV/4 § 69.4. Damit unterstreicht er allerdings einseitig die lineare, teleologische Dimension in diesem Modell und legt den Akzent auf den Zeitmodus der Zukunft. Dies kann er damit begründen, dass er seine Erkenntnis aus einer Textpassage gewinnt, in welcher Barth tatsächlich die Futurizität der Parusie besonders hervorhebt.[256] Damit verdunkelt Oblau jedoch die Tatsache, dass die punktuell-transitori-

253 «Trilipse» wäre überdies ein erklärungsbedürftiger Neologismus.

254 Interessant ist überdies der Beitrag Thomas Freyers. In einer resümierenden, grafischen Skizze zeichnet er ein doppelelliptisches Zeitmodell (vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 73). Im Text wird der Begriff allerdings nicht verwendet und auch die dort vorgestellten Rekonstruktionen weisen nur vage auf ein doppelelliptisches Modell hin. Überdies hat auch Kjetil Hafstad das Zeitmodell der dreiförmigen Parusie untersucht, ohne es allerdings auf einen Nenner zu bringen. Er unterstreicht einseitig die lineare Modellstruktur und weist der Antizipations- und Rekapitulationsstruktur nur eine untergeordnete, extensive Funktion zu (vgl. Hafstad, Kjetil, Wort, 241.246 f.).

255 Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 236.

256 Vgl. a. a. O., 236 f. Dort wird auf KD IV/3, 363 f. referiert.

sche Gegenwart und nicht die Zukunft der eigentliche Modus der Wirklichkeit in diesem Modell darstellt. Die Benennung als *doppelelliptische Temporalität* kann die zentrale Stellung der Gegenwart als Wirklichkeits- und Verschränkungsmodus resp. als gemeinsamen Brennpunkt der beiden Ellipsen besser wiedergeben als die Benennung als «futurisch-inklusiv».

1.6 Die Leistungsfähigkeit des doppelelliptischen Zeitmodells und seine Konsequenzen für den Reichgottesbegriff, reflektiert anhand seiner exegetischen Grundlegung

Wie oben gezeigt, stützt Barth sein Parusiemodell auf exegetische Grundlagen ab. Seine Umsetzung in ein dogmatisches Modell beruht dabei nicht auf einer literarkritischen, sondern auf einer sachkritischen Exegese (1.6.1). Diese ist im Folgenden zu explizieren und ihre Leistungsfähigkeit für drei klassische Problemstellungen der Reichgottesthematik in der Moderne zu prüfen (1.6.2).

1.6.1 Barths sachkritische Exegese in Abgrenzung zur literarkritischen Exegese

Es stellt sich die Frage, wie konsistent das barthsche Zeitmodell in KD IV/3 § 69 tatsächlich ist. In der Forschung wurde bereits früh die von Barth vorgetragene *exegetische Grundlage* dieses Modells untersucht, wenn auch nicht immer profund. So kritisiert Günter Thomas lapidar, es handle sich hierbei um ein «Modell mit schmaler exegetischer Grundlage».[257] Etwas präziser ist Thomas Freyer mit seiner Kritik, dass Barth im Gegensatz zum Neuen Testament drei Formen statt nur eine Form der Parusie Jesu Christi postuliere.[258] Dieser Ansicht ist auch Gregor Etzelmüller[259] mit Verweis auf exegetische Untersuchungen.[260] Anders beurteilt dies Michael Weinrich. Er bewertet Barths Ansatz als mit dem neutestamentlichen Befund in Einklang.[261] Der barthschen Exegese gegenüber ebenfalls wohlwollend gestimmt ist der Beitrag Hermann Schultes, allerdings nicht auf überzeugende Weise. Schultes Untersuchung hat zwar zum Ziel, «[d]ie Frage […], ob die hier [sc. bei Barth] gemachten Voraussetzungen [zur Lehre der dreiförmigen Parusie] zutreffend

257 Thomas, Günter, Schöpfung, 163.
258 Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 173.
259 Vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 230.
260 Vgl. Erlemann, Kurt, Naherwartung, 183. Schnelle, Udo, Abschiedsreden, 70.
261 Vgl. Weinrich, Michael, Kompromisslosigkeit, 114.

sind, ob die Ostergeschichte im Neuen Testament wirklich so [sc. als Ur- und Grundgestalt der Parusie] gemeint ist»[262] zu beantworten, und zwar «in Form einer schriftgemäßen Interpretation dieser Geschichte.»[263] Eine profunde exegetische Untersuchung folgt dann aber nicht, sondern Schulte unterstellt Barth assertorisch, dass er eine schriftgemässe Konzeption biete.[264] Barths Auslegung wird thetisch für mit dem neutestamentlichen Befund übereinstimmend erklärt und in der Folge nur noch referiert und kaum mehr reflektiert. So beschränken sich Schultes Bezugnahmen zu exegetischen Forschungsbeiträgen bis auf die Referenz zu Ernst Lohmeyer[265] lediglich auf die bei Barth erwähnten Gewährsleute.[266] Diese rein referierende Methodik hat den Nachteil, dass sie die Aussagekraft betreffend das vom Beitrag selbst gesetzte Ziel schmälert, weil die Übereinstimmung von Barths Ansatz mit dem Neuen Testament nicht das Resultat, sondern bereits die Voraussetzung der Untersuchung ist. Allerdings führt Schultes Untersuchung zu einem überzeugenden Nebenresultat. Seine Rekonstruktion entdeckt in Barths Auslegung einen differenzierten und kanonisch reflektierten Umgang mit dem Neuen Testament.[267] Sie deckt sich darin mit einem weiteren Beitrag, nämlich mit jenem Gotthard Oblaus. Dieser stellt fest, dass Barths Auslegung den neutestamentlichen Befund nicht in historisch-positiver, sondern in christologisch reflektierter Form wiedergibt.[268] Barths Exegese ist auch in Oblaus Einschätzung kanonischer Art.

Aus diesem kurzen Forschungsüberblick zu Barths Exegese in KD IV/3 § 69.4 ergibt sich Folgendes: Über wenige Angaben zur Kongruenz oder Inkongruenz von Barths Theologie mit der exegetischen Grundlage kamen in der bisherigen Forschung weder die kritischen noch die wohlwollenden Beiträge hinaus. Eine profunde Untersuchung wurde selten geboten und Barths exegetische Methodik, die für die vorliegenden Überlegungen, aber, wie noch zu zeigen ist, auch für die Versöhnungsethik grundlegend ist, wurde im Grossen wie auch im Kleinen nur lückenhaft herausgearbeitet. Eine vertiefte Untersuchung von Barths exegetischer Methodik kann auch diese Studie nicht leisten. Der Relevanz für das zugrunde liegende Quellenmaterial wegen muss hier zumindest eine erweiterte Skizze der Grundformen der barthschen

262 Schulte, Hermann, Zukunft, 612.
263 Ebd.
264 Vgl. Schulte, Hermann, Zukunft, 612–614.
265 Vgl. Lohmeyer, Ernst, Evangelium, 416 f.
266 Vgl. Schulte, Hermann, Zukunft, 613 f.
267 Vgl. ebd.
268 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 210 f.

Exegese vorgestellt werden. Denn der hier erkennbare Umgang Barths mit der biblischen Überlieferung wiederholt sich, wie unten gezeigt wird, in der Versöhnungsethik gerade betreffend das Reich Gottes.

Die Skizzierung von Barths exegetischer Methodik erfolgt ausgehend von Barths konkretem Vorgehen in KD IV/3 § 69.4. Barth erkennt, was den Inhalt des Parusiebegriffs im Neuen Testament betrifft, eine *Grundspannung,* welche in der exegetischen Forschung bis in die aktuellen Diskurse hinein affirmiert wird. Er erkennt diese Spannung vermittelt durch den *Artikel Albrecht Oepkes,* auf welchem, wie oben erwähnt, Barths Parusiebegriff beruht.[269] Er bildet auch eine Grundlage für die Verknüpfung der Parusie mit dem Reich Gottes als ewiger Gottesherrschaft.[270] Es bedarf einer kurzen Darstellung von Oepkes Exegese.

Oepke erkennt, dass der Parusiebegriff im Neuen Testament nicht auf einen Nenner zu bringen sei, sondern sich in einem Spannungsverhältnis befinde, dessen äussere Pole die johanneische Tradition einerseits und die apokalyptische Tradition andererseits seien, während sich die Traditionen des (synoptisch tradierten) Jesus und des Paulus in der Mitte befänden.[271]

In der *apokalyptischen Tradition* wird gemäss Oepke eine pointiert futurische Eschatologie entwickelt und der Parusiebegriff darum ausschliesslich auf das letzte Kommen Jesu Christi bezogen. Eine solche Tendenz ist auch in den synoptischen Evangelien und in den Paulusbriefen erkennbar. In dieser Tradition werden Ketten von vielgestaltigen Parusieereignissen beschrieben, die auf die endgültige Ankunft Jesu Christi hinauslaufen. Die Parusie wird nur in der Zukunft verortet.[272]

Anders verhält es sich gemäss Oepke in der *johanneischen Tradition*. Oepke sieht bereits im synoptischen Jesus ansatzweise und dann in den johanneischen Abschiedsreden in voller Klarheit den Parusiebegriff zu einem integrativen Begriff erweitert, weil nicht mehr sicher bestimmbar sei, «inwieweit er [sc. Jesus] auch nur zwischen seiner Auferstehung und seiner Parusie einen deutlichen Unterschied gemacht ha[be]»[273] resp. weil «das Kommen des Auferstandenen, das Kommen im Geist u[nd] das Kommen am Ende der

269 Vgl. KD IV/3, 337.240. Nicht nur die Bestimmung der Parusie als «wirksamer Gegenwart» (Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 857. Im Original in unterschiedlich hervorgehoben), sondern auch ihre Bestimmung als Ankunft des «einmal gekommenen Jesus als de[s] Kommenden» (a. a. O., 863) stammt von Albrecht Oepke.

270 «Die Parusie […] bezeichnet vielmehr den Punkt, wo die Geschichte durch die ewige Gottesherrschaft überwunden wird[]» (a. a. O., 868).

271 Vgl. ebd.

272 Vgl. a. a. O., 857–859.863–867.

273 A. a. O., 865.

Tage ineinander[flössen].»[274] Doch träten diesen integrativen Wendungen «immer wieder echt [sc. futurisch-]eschatologische Wendungen gegenüber».[275] Dieser «Widerspruch»[276] lässt sich für Oepke nicht auflösen.[277] Er erkennt in der johanneischen Tradition also eine integrative Parusiekonzeption mit einer Tendenz zur präsentischen Eschatologie, die neben futurisch-eschatologischen Elementen stehen. Man kann dies über Oepke hinaus mit Vorsicht als präsentisch-integrative Parusie bezeichnen.[278]

Inhaltlich bilanziert Oepke, dass die *Parusie* in allen Traditionen auf ihre je eigene Weise dieselbe Funktion habe, nämlich die Lösung der Spannung zwischen dem Verborgen- und dem Offenbarsein Jesu resp. dem Glauben und dem Schauen.[279] Es sei der «Punkt, wo die Geschichte durch die ewige Gottesherrschaft überwunden w[e]rd[e]»,[280] also das Naheherbeikommen des Reiches Gottes.

Der Befund der neutestamentlichen Forschung, den Barth im Artikel Oepkes vorgefunden hat, besteht in einem *Spannungsverhältnis* betreffend die Form der Parusie zwischen einem apokalyptisch-paulinischen, auf die letzte Wiederkunft fokussierten, futurisch-eschatologischen und einem die Auferstehung, das Kommen im Geist und die letzte Wiederkunft inkludierenden, präsentisch-integrativen Verständnis von Parusie in der synoptischen und in der johanneischen Tradition, das gerade in Letzterer aber neben einem futurisch-eschatologischen steht. Was hier anhand von Oepke dargestellt wurde, ist – methodisch betrachtet – eine *Scheidung* der neutestamentlichen Zeugnisse nach historischen, das heisst v. a. *literarkritischen Kriterien*.

Wie geht *Barth* mit diesem Befund um? Gegenüber der literarkritischen Scheidung vollzieht er eine *sachkritische Entscheidung,* die – wie er selbst aus-

274 A. a. O., 867.
275 Ebd.
276 Ebd.
277 Vgl. a. a. O., 867 f.
278 In der neueren neutestamentlichen Forschung wird dieses präsentisch-integrative Verständnis der Parusie in der johanneischen Tradition nach wie vor diskutiert. In Anm. 260 wurden bereits die Beiträge Schnelles und Erlemanns erwähnt. Sie kritisieren dieses Parusieverständnis. Andere Beiträge verhalten sich demgegenüber affirmativ. Sie begründen ihre Sichtweise damit, dass die johanneische Tradition das Kommen Jesu Christi im Kommen des ihn vertretenden Parakleten und also in der Gegenwart loziere, der wiederum in der Macht des Kommens des Auferstandenen wirke und auf das zukünftige Kommen Jesu ziele (vgl. Rowland, Christopher, Art. Parusie, 964. Mell, Ulrich, Art. Parusie, 8).
279 Vgl. Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 868.
280 Ebd.

weist – über die konkreten exegetischen Zeugnisse hinausgeht.[281] Wie geht Barth dabei vor? Betreffend den Bedeutungsgehalt der Parusie rezipiert er die Interpretation Oepkes, wonach die Parusie im Eintritt der Gottesherrschaft bestehe, und rezipiert sowohl die ausserbiblischen als auch die biblischen Bedeutungsverschiedenheiten des Parusiebegriffs. Betreffend die Temporalität der Parusie nimmt er das bei Oepke untersuchte, literarkritische Spannungsverhältnis zwischen der apokalyptischen und der johanneischen Tradition präzis wahr.[282] Barths dogmatisches Interesse an der «Sache»[283] resp. der durch die Schrift bezeugten Offenbarung des einen trinitarischen Gottes in Jesus Christus lässt es jedoch nicht zu, dass er bei der literarkritischen Scheidung stehen bleiben kann, sondern es drängt ihn zur sachkritischen Entscheidung. Es ist das, wie er voraussetzt, eine in allen Dimensionen des Zeugnisses integrativ bezeugte *Ereignis Jesu Christi,* das Barth interessiert, und somit eine einheitliche, von ihm vorausgesetzte, inhaltlich bestimmte *Sache,* nicht das literarisch Fragmentarische. Dabei wird dieses Christusereignis in KD IV/3, wie oben beschrieben, bezogen auf das prophetische Amt, das die Offenbarungsmächtigkeit der Auferstehung hervorhebt, fokussiert, d. h. das eine bezeugte Christusereignis wird im Hinblick auf das Auferstehungsereignis als dessen Vergegenwärtigungsereignis im menschlichen Bereich, als dessen paradigmatische Parusie betrachtet. Das führt zu einem *integrativen Verständnis der Auferstehung Jesu Christi,* geschieht dort doch die Parusie dessen, der in allen Zeitmodi und Parusieereignissen wiederkommt. Das überträgt sich auf den Parusiebegriff. So fällt Barths Entscheidung zunächst zugunsten der – quantitativ minoritär bezeugten – johanneischen Konzeption aus, welche alle Zeugnisse und Belege zur Parusie und zu den Zeitmodi inhaltlich integriert. Sie kann sachlich alle Zeitmodi ins Parusiegeschehen einbinden und sie zugleich unterscheiden. Bereits Wilhelm Michaelis[284] und Rudolf

281 Vgl. KD IV/3, 339. In einem Gespräch mit Tübinger Stiftlern am 2.3.1964 kommentiert Barth dieses Vorgehen folgendermassen: «Also, da muß ich ja nun zugestehen, daß ich ein bißchen etwas Kühnes gemacht habe, daß ich in der Dogmatik diesen umfassenden Gebrauch vom Begriff παρουσία gemacht habe.[] Ich könnte nirgends eine Stelle im Neuen Testament angeben, wo diese Sache so gesehen und gelehrt ist, wie ich es jetzt entfaltet habe» (GA 28, 70).

282 Vgl. KD IV/3, 337–340.

283 Vgl. KD IV/3, 337–340. Barth betont immer wieder die zentrale Bedeutung der «Sache» der Parusie, die sich in den literarischen Zeugnissen der neutestamentlichen Schriften zeige.

284 «Die Auferstehung revitalisiert nicht mit der Parusie, sondern sie ist die Parusie» (Michaelis, Wilhelm, Täufer, 101).

Bultmann[285] erkannten in der synoptischen und in der johanneischen Tradition nicht nur eine präsentische und futurische, sondern – in der Gestalt der Auferstehung – auch eine perfektische Form der Parusie. Oepke wendet sich in seinem Artikel gegen Michaelis und Bultmann.[286] Barth kann deren Erkenntnisse demgegenüber rehabilitieren.[287] Die so verstandene synoptische und johanneische Tradition bildet bei ihm die exegetische Grundlage der doppelelliptisch-temporalen Struktur seines Parusiemodells. Allerdings geht er, wie er explizit ausweist, über die exegetische Grundlage hinaus, wenn er das integrative Parusieverständnis in die Richtung einer *perichoretischen Verhältnisbestimmung der Parusieformen* weiterentwickelt.[288] Diese findet sich im Neuen Testament nicht, sondern ist eine Eintragung, die von seinem *dogmatischen Interesse* her motiviert ist.

Die quantitativ majoritär bezeugte *apokalyptische Tradition* wird bei Barth nicht exkludiert, sondern *inkludiert*. Denn die dynamische Teleologie des apokalyptischen Denkens bleibt ein konstitutiver Teil dieses Modells. Das letzte Kommen Jesu Christi bleibt als die universale, unmittelbare und abschliessende Durchsetzung des Reiches Gottes das Ziel der als einer linearen Vorwärtsbewegung konzipierten Abfolge von Ereignissen. Der *lineare, teleologische Zug,* den die apokalyptische Tradition auszeichnet, ist in eben dieser linearen auf das letzte Kommen Jesu Christi zielenden Dimension von Barths Modell integriert. Ohne den Einbau der apokalyptischen Dimension wäre Barths Modell durch eine Statik charakterisiert. Das johanneische, zeitintegrative Modell kennt diese Teleologie nicht direkt.

Barth schafft es also auf der Basis einer sachkritischen – d. h. christologischen – Lesart des neutestamentlichen Kanons, die von Oepke geschiedenen, literarischen Traditionen und Forschungsresultate in ein dogmatisches System zu reintegrieren. Bei diesem Vorgang muss sich Barth in einem Punkt inhaltlich gegen Oepke entscheiden, und zwar indem er die Parusie explizit als «*Wiederkunft*»[289] resp. als neues Kommen des bereits zuvor gekommenen Jesus Christus konzipiert, während sich Oepke dagegen wehrt mit dem Argument, dass die Parusie im Neuen Testament die «*Ankunft*»[290] Jesu Christi sei,

285 «Die Parusie ist schon gewesen» (Bultmann, Rudolf, Eschatologie, 144).

286 Vgl. Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 865.867.

287 Vgl. KD IV/3, 340.

288 Vgl. KD IV/3, 341 f. GA 28, 70 f. «Sicher ist das eine Anschauung, die im Neuen Testament so nirgends systematisiert und lehrmäßig vorgetragen wird.» (KD IV/3, 341).

289 KD IV/3, 338 (Hervorhebung im Original).

290 Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 863 (Hervorhebung im Original).

sich nie auf das Kommen Jesu Christi ins Fleisch beziehe und eine Gegenüberstellung dieses ersten Kommens Jesu Christi und seiner eschatologischen Wiederkunft nicht im Neuen Testament, sondern erst bei Ignatius und Justin zu finden sei.[291] Diese Kritik kann Barth nicht nachvollziehen, zwar bringt er die Inkarnation Jesu Christi ebenfalls nicht mit dem Parusiebegriff in Verbindung, doch der deutsche Begriff der Wiederkunft lässt sich für ihn nicht vermeiden, ist doch die Parusie von seinen Voraussetzungen her das Wiederkommen desjenigen Jesus Christus in der Auferstehung, der Verheissung des Geistes und der letzten Wiederkunft, der schon zuvor ins Fleisch gekommen war.[292]

Die oben erwähnte *Kritik* von Gregor Etzelmüller, Günter Thomas und Thomas Freyer, wonach Barth nur eine schmale oder gar keine exegetische Grundlage habe, ist zu relativieren. Sie hat zwar für sich, dass Barth mit seiner sachkritischen Entscheidungshermeneutik über die konkreten literarischen Zeugnisse hinausgeht und er diese auf die tatsächlich minoritäre johanneische Tradition abstützt. Der Kritik ist jedoch entgegenzuhalten, dass Barth die Tatsache, dass seine Entscheidungshermeneutik über die vorliegenden biblischen Texte hinausgeht, durchaus bewusst ist. Zudem wird die Schmalheit seiner exegetischen Grundstütze dadurch relativiert, dass die majoritäre apokalyptische Tradition sekundär integriert wird. Diese sachkritische Integration des biblischen Zeugnisses geschieht entlang der christologischen Grundlegung von KD IV/3. Was hier vorliegt, ist eine christologisch-sachkritische Variante einer kanonischen, das vorliegende biblische Zeugnis über die Bücher- und Zeitengrenzen hinweg integrierenden Auslegung (und damit in Ähnlichkeit zum «canonical approach»)[293]. Eine solche wird auch in anderen in dieser Studie untersuchten Paragrafen erkannt werden.

---

291 Vgl. a. a. O., 863.868 f. Gegen die Bezeichnung der Parusie als Wiederkunft Jesu Christi wehrt sich in der neueren Forschung z. B. auch Ulrich Mell. Vgl. Mell, Ulrich, Art. Parusie, 1.3.

292 Vgl. KD IV/3, 338.

293 Barths Exegese zeitigt eine gewisse Nähe zur später entwickelten Auslegungsart des «canonical approach». Dies ist kein Zufall. Der Innovator und prominenteste Vertreter des «canonical approach» war der Alttestamentler Brevard S. Childs (vgl. z. B. Childs, Brevard Springs, Theology, 70–79). Dieser hat 1953 in Basel promoviert und dabei Vorlesungen bei Barth besucht. Childs hat Barth zeitlebens als wesentlichen Einfluss auf sein Denken bezeichnet.

1.6.2 Die Leistungsfähigkeit der sachkritischen Exegese Barths, dargestellt anhand seines Umgangs mit drei Topoi der Reichgottesthematik: Irrtumsthese, Parusieverzögerung und Naherwartung

Eine solche exegetische Methodik vermag wie jede Methodik Bestimmtes zu leisten und anderes nicht. Was Barths Auslegung betreffend die Parusie- und damit verbunden die Reichgottesthematik nicht zu leisten vermag, ist, die einzelnen Differenzen zwischen den neutestamentlichen Schriften in ihrer Schärfe wahrzunehmen. Denn sie ist auf den Ausgleich von Differenzen und auf eine Systematisierung angelegt. Sie vermag allerdings drei von der modernen historisch-kritischen und von Barth als «neoliberal[]»[294] apostrophierten Exegese[295] aufgeworfene, bis in die heutigen Diskurse hinein aufrechterhaltene Problemstellungen, deren Lösung in der exegetischen Forschung gemeinhin durch Entscheidungen gegen den Textbestand herbeigeführt werden, textnah zu lösen. Es sind dies die von Barth explizit behandelten Probleme des Irrtums Jesu, der Parusieverzögerung und der in diesem Paragrafen implizit behandelten Naherwartung.[296]

Die erste Problemstellung ist die von Barth selbst inkriminierte *Irrtumsthese,* die in der modernen Exegese und ebenfalls in der «konsequenten Eschatologie»[297] eine bedeutende Rolle spielt. Sie besagt, dass gewisse Voraussagen Jesu, wonach die zeitgenössische Generation sein Wiederkommen und das Anbrechen des Reiches Gottes noch erleben werde,[298] historisch nicht eingetreten und also als Irrtum Jesu zu bewerten seien. Dem kann Barth von seinem *doppelelliptischen Zeitmodell* her entgegensetzen, dass das Ostereignis zu Lebzeiten der damaligen Menschen eingetreten sei, sich in diesem als der ersten Form der einen Parusie die Wiederkunft Jesu Christi resp. das

294 KD IV/3, 340.

295 Vgl. ebd.

296 Barth setzt sich bereits in der Schöpfungslehre mit diesen Problemen auseinander und kommt zu den gleichen Ergebnissen (vgl. KD III/2, 589–593.597–604.607.612–614).

297 Siehe II.1.2.

298 Barth nennt als Beispiele folgende Bibelstellen (vgl. KD IV/3, 340): Mk 9,1 («Und er sagte zu ihnen: Amen, ich sage euch: Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bevor sie das Reich Gottes sehen, wenn es gekommen ist mit Macht»), Mt 10,23 («Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bevor der Menschensohn kommt»), Mt 23,64 («Von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels») und Mk 13,30 («Amen, ich sage euch: Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bevor dies alles geschieht»). Barth liefert nur die Stellenangaben. Die Texte wurden hier nach der Übersetzung der Neuen Zürcher Bibel ergänzt.

Anbrechen des Reiches Gottes sehr wohl ereignet und sich darin das Ereignen der zweiten und der dritten Form der Parusie bereits angekündigt habe. Auch die zweite Form habe sich damals schon ereignet. Ja, dies sei auch für die heutige Zeit noch wahr, da sich die Ausgiessung und Verheissung des Heiligen Geistes auch heute noch ereignen würde.[299] Barth lehnt die These vom Irrtum Jesu betreffend das Eintreffen der Parusie zu Lebzeiten der Jüngerinnen und Jünger darum ab.

Barths Sicht ist berechtigt, solange sie, wie oben ausgeführt, als sachkritischer und also als kanonisch-harmonisierender von der johanneischen Tradition ausgehender Zugang zu den Texten ausgewiesen wird. Barths abschätzige Bewertung der modernen Irrtumsthese als «in ihrer Art größte Trivialität aller Zeiten»[300] lässt jedoch darauf schliessen, dass er für seine eigene These einen Geltungsanspruch erhebt, der die Grenzen der sachkritischen Exegese übersteigt und einen Übergriff auf die literarkritische Ebene bedeuten würde. Ein solcher *dogmatischer Übergriff* in den historisch-kritischen Bereich ist jedoch unsachgemäss.

Die zweite Problemstellung ist eng mit der ersten verbunden und betrifft diejenige, die in der modernen Theologie unter dem Namen *Parusieverzögerung* umläuft, d. h. dass sich die Wiederkunft Jesu Christi nicht nur den Voraussagen des historischen Jesus entgegenlaufend, sondern auch im Bewusstsein der glaubenden Christinnen und Christen noch nicht ereignet habe. Sie verzögere sich damals wie heute in eine unbestimmte Zukunft hinein, was im Christentum je nach Einschätzung als mehr oder weniger grosse Krise empfunden und zu theologischen Umdeutungen und kirchlicher Institutionalisierung geführt habe.[301] Diese Parusieverzögerungsthese war ein Grundpfeiler der «konsequent eschatologischen» Forschung und Theoriebildung[302] und ist immer noch wirkmächtig. So wird die Verzögerungssemantik zuweilen auch in der Barthforschung als Interpretament von KD IV/3 § 69.4 verwendet.[303] Es ist jedoch festzustellen, dass Barth den Terminus Parusieverzögerung nicht

299 Vgl. KD IV/3, 340.

300 Ebd.

301 Vgl. Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, 868. Rowland, Christopher, Art. Parusie, 964. Mell, Ulrich, Art. Parusie, 4.;7.;8.;9. Als konkrete biblische Belegstelle für das Problem der Parusieverzögerung gilt 2Petr 3,3 f. Barth bearbeitet diese in KD IV/3 § 69.4 allerdings nicht.

302 Die Krise der Parusieverzögerung spielt sowohl in der neutestamentlichen Forschung von Johannes Weiss (siehe II.1.2.1) und Albert Schweitzer (siehe II.1.2.2) als auch in der Christentumskritik Franz Overbecks (siehe II.1.2.3) eine zentrale Rolle.

303 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 279.

und die Verzögerungssemantik nur spärlich verwendet. Stattdessen weicht er auf die Semantik der «*Vorläufigkeit*»[304] aus.[305] Damit bewegt er sich konsequent innerhalb seines Modells, denn die Parusie verzögert sich darin gerade nicht, sondern ereignet sich in den *drei Formen* mit u. a. unterschiedlicher Reichweite. Im Modell der dreiförmigen Parusie ereignet sich die Wiederkunft Jesu Christi resp. das Anbrechen des Reiches Gottes im Gegensatz zur zweiförmigen Parusie, die Barth zuvor vertreten hat, nicht nur im aus der gegenwärtigen Sicht vergangenen Osterereignis und der zukünftigen und aus gegenwärtiger Sicht verzögerten, letzten Wiederkunft, sondern bereits in der Verheissung des Heiligen Geistes, und somit in der Gegenwart und darum in allen Zeitmodi. Deshalb kann Barth die so modellierte Zeit, wie oben erwähnt, als Endzeit bezeichnen. Darin besteht der systematische Mehrwert der oben bereits erwähnten Erweiterung von einer zweiförmigen zu einer dreiförmigen Parusiekonzeption. In dieser ist eine Parusieverzögerung im eigentlichen Sinn bereits dem Wesen nach ausgeschlossen. Was Barth an dieser Thematik jedoch speziell interessiert, ist weniger die Frage nach dem Wesen als jene nach dem Sinn resp. der Wertung der Zeit zwischen dem Osterereignis und der letzten Wiederkunft. In der exegetischen Forschung wird dafür, wie bereits erwähnt, die Semantik der Krise herangezogen. Auch Barth erkennt die anfechtende Dimension der temporalen Extension der einen Parusie Jesu Christi. So stellt auch er die Frage:

> Wie konnte es sein, daß die der vollbrachten Versöhnung entsprechende und notwendig folgende Erlösung und Vollendung trotz ihrer Offenbarung – vielmehr: wohl in ihrer Offenbarung, nicht aber in der Welt, in der und an die diese erging, nicht einmal in dem enden Kreis der Menschen, die ihrer teilhaftig wurden, Ereignis zu werden schien?[306]

Dazu schliesst Barth drei Antworten aus. Erstens schliesst er die Antwort aus, dass die Erlösung und Vollendung in der Auferstehung Jesu Christi bereits vollkommen in die Welt gekommen, dass das *Reich Gottes also bereits vollkommen realisiert,* allerdings erst verborgen und ausserhalb Jesu Christi noch nicht offenbar sei. Diese Antwort weist Barth mit dem Argument zurück, dass eine rein verborgene Erlösung und Vollendung nicht wirklich als Erlösung und Vollendung eines bestimmten Menschen ernst genommen werden können. Das Osterereignis ist jedoch ein Offenbarungs- und somit das

304 KD IV/3, 381 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
305 Vgl. KD IV/3, 365–385.
306 KD IV/3, 366.

Gegenteil eines Verbergungsereignisses. Es zielt als Parusie auf sein Erkennen bei den Menschen. Ein verborgenes Ereignis hingegen wäre nicht erkannt und somit nicht in die Geschichte des konkreten Menschen eingegangen, was bedeutete, dass der Mensch gerade nicht selbstständig Antwort gebend im Bund mit Gott leben würde.[307] Das Reich Gottes wäre nicht gekommen.

Zweitens untersucht Barth die mögliche Antwort, dass im Osterereignis *erst der Anfang der Offenbarungsgeschichte* gelegt sei, die nun bis zur Vollendung in der letzten Wiederkunft sukzessive weiterlaufe. Barth gesteht dieser Antwort zu, dass sie die Parusiegeschichte und somit die problematische Situation sehr gut beschreiben könne, jedoch bei der Fragestellung stehen bleibe und keine Antwort auf die eigentliche Frage böte, warum es zu dieser sukzessiven Extension komme.[308]

Drittens weist Barth auch eine *kulturhermeneutische* und – als eine ihrer Spielarten – die *ekklesiologische Antwortmöglichkeit* zurück. Gemäss dieser werden bestimmte weltgeschichtliche, kulturelle Phänomene mit dem Charakter von Prolepsen der Erlösung und Vollendung aufgeladen resp. mit dem Reich Gottes identifiziert. Dazu gehören auch die Existenz der Kirche und der Christinnen und Christen zusammen mit religiösen Phänomenen wie dem Gebet oder den Sakramenten. Barth entgegnet dieser Möglichkeit, dass alle diese Phänomene ambivalent blieben, weil sie erlösungsbedürftig seien. Ihr Bezug zum Reich Gottes habe maximal eine zeugnishafte Struktur im Sinn der Erwartung, der Verweises und der Bitte um das Reich Gottes. Als Prolepsen oder Identifikationen mit einem wahrhaft eschatologisch verstandenen Reich Gottes taugten sie gerade nicht.[309] Dieser negative und nonidentifikatorische Zug der Reichgottestheologie Barths wird auch an anderen Stellen ersichtlich werden.[310]

Barths eigene Antwort liegt in der geschichtlichen Ontologie und in der agonalen Struktur des doppelelliptisch-temporalen Modells begründet und vermag die Partikulae veri der vorangehenden zurückgewiesenen Antworten aufzunehmen, indem er sie christologisch präzisiert. Die «Vorläufigkeit»[311] der Offenbarung liegt in der Tatsache begründet, dass *Jesus Christus als Subjekt seiner Kampfgeschichte selbst noch im Ausschreiten begriffen* und also noch nicht am Ziel angekommen ist. In Jesus Christus selbst ist zwar die Versöhnung in vollendeter Weise in die Welt gekommen (das ist die Partikula veri

307 Vgl. KD IV/3, 366 f.
308 Vgl. KD IV/3, 367–369.
309 Vgl. KD IV/3, 370–372.
310 Siehe III.4.2.2; III.4.2.4.
311 KD IV/3, 381.

der ersten Antwort), doch dies ist für die Menschen, die Gemeinde und die Welt ausser ihm noch nicht der Fall. Im menschlichen Bereich ausserhalb Jesu Christi steht dieser gegenwärtig noch mitten in der mit dem Ostereignis begonnenen und über die Verheissung des Heiligen Geistes bis zur letzten Wiederkunft fortschreitenden Kampfgeschichte gegen die Finsternis (das ist die Partikula veri der zweiten Antwort), deren Ausgang als Siegesgeschichte zwar schon feststeht, aber für die Welt ausserhalb Jesu Christi noch nicht vollends errungen und also das Reich Gottes noch nicht vollständig aufgerichtet ist. Das ist für Barth jedoch kein Mangel. Die Vorläufigkeit der Offenbarung ist sogar der gute Wille Jesu Christi. Er lässt die Vorläufigkeit der Parusie und auch die Finsternis absichtlich noch begrenzt bestehen. Auf diese Weise gibt er den Seinen – und das ist das Ziel des prophetischen Amtes Jesu Christi – Raum und Zeit, um als freie, selbstbestimmte Subjekte am Heilsgeschehen aktiv teilzunehmen. Als solche erhalten sie die Gelegenheit zum Anerkennen und Erkennen Jesu Christi, zum responsiven Handeln und zur Subjektwerdung überhaupt, was ihre Integration ins Reich Gottes bedeutet. Ohne die Vorläufigkeit der Offenbarung gäbe es diese Gelegenheit nicht. Das Reich Gottes bliebe eine rein objektive Wirklichkeit ausserhalb des menschlich-subjektiven Bereichs. Der Mensch bliebe ein reiner Zuschauer, welcher der Gnade Gottes nicht wirklich teilhaftig würde und vom Reich Gottes ausgeschlossen bliebe. In dieser gegenwärtigen Zwischenzeit (der Verheissung des Geistes) jedoch kann er mit seinem Denken und Handeln (das ist die Partikula veri der dritten Antwort) zum Zeugen des Reiches Gottes als seiner eigenen Heilszukunft werden, die für Jesus Christus in der Gegenwart selbst noch Zukunft ist. Das ist der Sinn, warum die Offenbarungs- und Parusiegeschichte überhaupt eine zeitliche Ausdehnung und eine geschichtliche Struktur hat und nicht schon mit Ostern zu Ende gegangen ist.[312]

Welche *Konsequenzen* haben diese Ausführungen zur Vorläufigkeit der Offenbarung resp. zur Parusieverzögerung auf den Reichgottesbegriff? Zum Ersten wird noch einmal bestätigt, dass das Reich Gottes im Ereignis der *Integration* der menschlichen Wirklichkeit in die Wirklichkeit Gottes besteht, welche dadurch bestimmt ist, dass der Mensch von Gott zur selbsttätigen, subjektiven Erkenntnis und Antwort auf das ihm vorangehende Versöhnungsgeschehen im Subjekt Jesus Christus befreit wird. Zum Zweiten besteht wie in KD III/2 § 47 so auch in diesem temporalen Modell des Reiches Gottes zur menschlichen Seite hin eine okkasionale Struktur.[313] Der Mensch erhält die Gelegenheit zur Erkenntnis Gottes, zum Bundesschluss. Allerdings

312 Vgl. KD IV/3, 375–385.

313 Siehe II.2.3.

stehen die einzelnen Gelegenheiten in KD IV/3 für den Menschen – hier wird auf die erst hermeneutisch-performativ eingeholte Umperspektivierung hin zur menschlichen Subjektivität Bezug genommen – nicht mehr nur extrinsisch von den Rändern seiner Lebenszeit her (d. h. vom Anfang und dringlicher vom Tod her) in einer verbundenen okkasionalistischen Kontingenz, sondern sind nun von der Gegenwart in der Parusie Jesu Christi in der Form der Verheissung des Geistes her explizit als feste und zugleich differenzierte Bestandteile einer zusammenhängenden Geschichte, d. h. der agonal strukturierten Parusiegeschichte Jesu Christi, erkennbar und als solche über deren doppelelliptische Struktur intrinsisch verbunden. Diese Parusiegeschichte bedeutet, wie oben erwähnt, das Anbrechen des Reiches Gottes. Das Reich Gottes umfasst also eine *Okkasionalität in sukzessiv-agonaler Kontinuität*. Zum Dritten ist die Zeit zwischen der Auferstehung und der letzten Wiederkunft Jesu Christi, die Zeit, in der sich vermöge der Verheissung des Geistes, die Barth auch Ausgiessung des Geistes nennen kann,[314] die Parusie gerade nicht verzögert, gerade durch den Geist ins Reichgottesgeschehen integriert. Dadurch wächst dem Reich Gottes eine Dimension zu, die Barth in anderen Paragrafen weniger unterstreicht, nämlich eine *pneumatologische*. Somit wird nicht nur eine Identität des Reiches Gottes mit dem Reich Jesu Christi, sondern auch mit dem Reich des Heiligen Geistes impliziert. Ereignisse des Heiligen Geistes, welche in der subjektiven, affirmierenden Realisierung bestehen, die sich an den Christinnen und Christen subjektiv ereignet und den Nichtchristinnen und -christen objektiv verheissen und darum nicht weniger wirklich sind, sind Ereignisse des Anbrechens des Reiches Gottes. Die menschliche Wirklichkeit bleibt derselben stets bedürftig. Die Existenz unter diesen gemeinsamen Vorzeichen, nämlich der geistlichen Verheissung derselben Zukunft und der Tatsache derselben Bedürftigkeit des Reiches Gottes, begründet denn auch die Solidarität der Christinnen und Christen mit den Nichtchristinnen und -christen, gerade weil die Christinnen und Christen im Gegensatz zu den Nichtchristinnen und -christen bereits gegenwärtig und bewusst in der Wirklichkeit des Reiches Gottes leben dürfen.[315] Barth rezipiert an dieser Stelle die Theologie Johann Christoph Blumhardts, der neue Geistausgiessungen bereits vor dem Eschaton als Anbrechen des Reiches Gottes – erkennbar in religiösen Erweckungen – erwartet hat, und legt zugleich die Grundlage, um in der Versöhnungsethik

314 Vgl. KD IV/3, 340 u. ö.

315 Vgl. KD IV/3, 404–418. Hafstad, Kjetil, Wort, 265–271.

Überlegungen Christoph Friedrich Blumhardts einzubeziehen, wonach sich das Anbrechen des Reiches Gottes auch in politischen, kulturellen und insbesondere sozialen und solidarischen Phänomenen zeigt unabhängig davon, ob sie christlich sind oder nicht.[316]

Die dritte Problemstellung, mit der sich Barth an dieser Stelle implizit auseinandersetzt, folgt aus den beiden vorherigen, nämlich das Thema *Naherwartung*. In der modernen historisch-kritischen Exegese wird die These vertreten, dass die ersten Christinnen und Christen in einer virulenten Naherwartung der Parusie gelebt hätten. Der Irrtum Jesu, die Parusieverzögerung und die daraus resultierende Krise hätten dann betreffend die zeitliche Erwartung der Parusie zu einer Entwicklung von der Naherwartung (d. h. die Parusie steht zeitlich unmittelbar bevor) über eine Stetserwartung (d. h. das Eintreten der Parusie wird jederzeit erwartet) zur Fernerwartung (d. h. die Parusie wird erst in der fernen Zukunft erwartet) geführt.[317] Barths Sympathien mit der Naherwartung wurden bereits im Rahmen der Skizzierung von KD III/2 § 47 besprochen.[318] Das *doppelelliptische Zeitmodell* des Reiches Gottes kann die Nah-, Stets- und Fernerwartung als in einer historischen und literarkritischen Perspektive auseinandertretende Entwicklungsstadien so integrieren, dass sie sachkritisch wieder zusammenfinden. Dies ist in Barths Überlegungen nicht explizit ausgeführt, kann jedoch interpoliert werden, und zwar durch den einfachen Gedanken, dass man – in der Binnenrationalität dieses Modells gedacht – das Wiederkommen Jesu Christi resp. das Anbrechen des Reiches Gottes in der fernen Zukunft, d. h. in der letzten Wiederkunft Jesu Christi, nur erwarten kann, wenn man bereits Teil der Offenbarungs- und Parusiegeschichte geworden ist, d. h. wenn man in der Gegenwart – vermöge der Verheissung des Geistes – bereits im Raum des Reiches Gottes steht. Dazu muss sich die Offenbarung Jesu Christi bereits in der Vergangenheit an einem ereignet haben, was in der Auferstehung Jesu Christi angehoben hat. d. h. das Reich Gottes muss bereits nahe herbeigekommen sein, was sich dadurch wiederum als Ereignis zeigt, das stets als Kommendes zu erwarten ist.

316 Siehe II.1.3.1.1; II.1.3.1.2; III.4.2.5.3.3 und III.4.2.5.3.4.

317 Vgl. Mell, Ulrich, Art. Parusie, 5.;6.;7.;8.;9. Rowland, Christopher, Art. Parusie, 963 f.

318 Siehe II.2.3.

1.7 Fazit: Das Reich Gottes als in Jesus Christus konzentrierter, erfüllter Bund und als noetisches und darum ontisches Koordinationsereignis

Was ist zusammengefasst der Ertrag dieses Kapitels für Barths Reichgottesbegriff, wenn man ihn vom Zeitmodell in KD IV/3 § 69.4 her bestimmt? Was sind seine Funktionen und seine theologiegeschichtlichen Wurzeln? Das Reich Gottes ist in KD IV/3 § 69.4 der in der *Person Jesu Christi* resp. in seiner Versöhnungsgeschichte (d. h. in seinem priesterlichen und königlichen Amt) *konzentrierte,* geschlossene und *erfüllte Bund* zwischen Gott und Mensch – damit wurde der Dahlkethese ihr begrenztes Recht gegeben – und das eschatologische *Koordinationsgeschehen* zwischen Jesus Christus und dem menschlichen Bereich resp. den Seinen, das Letztere in sich hinein integriert– damit wurde die Oblauthese bestätigt.

Barth entwickelt dieses Koordinationsgeschehen vom *prophetischen Amt Jesu Christi* in seiner *Auferstehung* her. Diese ist das neue Wiederkommen aus dem Bereich jenseits der *Todeslinie,* welche Barth von Overbeck her und in Konkordanz mit der zweiten Fassung seines Römerbriefkommentars als Grenze jeder selbstständigen geschöpflichen Existenz versteht. Jesus Christus positioniert die in seiner Geschichte geschehene Versöhnung resp. den erfüllten Bund in Form einer von den beiden Blumhardts – und hier insbesondere von Johann Christoph Blumhardt – rezipierten *Kampf- und Siegesgeschichte gegen die Finsternis* als menschlichen Widerstand so in der menschlichen Wirklichkeit, dass sie für diese offenbar, d. h. sowohl erkennbar als auch wirklich erkannt und daher realisiert wird.

In der zeitlichen und diesseitigen Erkennbarkeit des verewigten und verjenseitigten, aber von Gott erhaltenen Daseins des auferstandenen Jesus Christus besteht die *Neuheit* des Auferstehungsereignisses. Diese wird vor dem Hintergrund von Barths *Todeskonzeption* entwickelt, die eine Ganztodthese ist und jede subjektive Fortexistenz nach dem Tod ausschliesst. Damit geht eine Tendenz zur Musealisierungseschatologie einher, welche das Reich Gottes nicht als von zwei Subjekten aktiv erfüllten Bund denken lässt.

Das *Erkennen* ist dabei so definiert, dass die Leitlinie der Geschichte Jesu Christi als Mensch im Bund mit Gott in die Geschichte des menschlichen Subjekts responsiv rezipiert wird. Die Erlösung besteht darin, dass der Mensch in seinem Denken und Handeln auf Jesus Christus antwortet, indem er sich an diesem existentiell ausrichtet, und sich folglich in seinem ganzen Dasein mit ihm koordiniert. Das bedeutet seine responsive Integration und Positionierung in die Offenbarungsgeschichte Jesu Christi hinein, die sich im menschlichen Bereich positioniert. Dieses *reziproke Positionierungsge-*

schehen bedeutet das Anbrechen des in Jesus Christus aufgerichteten Reiches Gottes bei den Menschen.

Das Koordinationsgeschehen in Form eines agonalen Dramas impliziert ein *doppelelliptisches Zeitmodell*. Als wirksame Gegenwart des wiederkommenden, aber bereits zuvor gekommenen Jesus Christus, die Barth neutestamentlich als *Parusie* beschreibt, hebt dieses Koordinationsgeschehen – motorisiert durch die Ewigkeit Gottes resp. die Perichorese der Zeitmodi in Gott – in der Auferstehung Jesu Christi als der Ur- und Grundgestalt der Parusie an. Es setzt sich in der Verheissung des Geistes fort und zielt auf die letzte Wiederkunft Jesu Christi. Damit rezipiert er nicht nur die blumhardtsche Grundkonzeption, sondern auch deren spezielle Konzeption einer neuen Geistausgiessung vor der letzten Wiederkunft. Die *drei Formen* der Parusie Jesu Christi sind in einer Art *Perichorese* und im zeitlichen Auseinander doppelelliptisch im Sinn von Antizipations- und Rekapitulationsverhältnissen miteinander verbunden, indem je zwei Parusieformen (Auferstehung Jesu Christi und Ausgiessung resp. Verheissung des Heiligen Geistes; Ausgiessung resp. Verheissung des Heiligen Geistes und letzte Wiederkunft Jesu Christi) die Brennpunkte einer Ellipse bilden und die so gebildeten *Ellipsen* in der Ausgiessung resp. Verheissung des Heiligen Geistes ihren gemeinsamen Brennpunkt haben. Darin sind sie von Beginn weg untrennbar miteinander verbunden und bilden eine gemeinsame Figur. Die so modellierte Zeit wird als Endzeit qualifiziert. Für das *menschliche und somit zeitliche Subjekt,* dessen Gegenwart hier noch nicht systematisch, sondern *hermeneutisch-performativ* im Bereich der Verheissung des Geistes loziert wird, besteht nur eine *lineare Vorwärtsbewegung* von der Auferstehung als Bedingung seiner Integration ins Parusiegeschehen und somit ins Reich Gottes durch die Verheissung des Geistes hindurch auf die letzte Wiederkunft hin. Denn dies ist die innere Richtung und die eigene *Bewegungsrichtung* der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi selbst, welcher das menschliche Subjekt responsiv nachfolgt. Das Modell hat also eine doppelelliptische Dimension, welche die statische Verbundenheit der Parusieformen garantiert, und eine lineare Dimension, welche deren dynamisch-teleologische Abfolge gewährleistet. Da die Zeitkonzeption von der Geschichte der Person Jesu Christi ausgeht, ist sie wie bereits in den früheren Bänden der KD *material und subjekttheoretisch* ausgestaltet.

In dieser Konzeption zeigt Barth eine *Differenzierung* gegenüber seinem früheren perichoretischen Zeitmodell. Die einzelnen Offenbarungsakte sind keine gleichförmigen Gelegenheiten zum Bundesschluss mehr wie noch in KD III/2 § 47.[319] Sie wurden durch eine neutestamentliche Relektüre vertieft

319 Siehe II.2.3.

und zu Sequenzen im Kontinuum der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi resp. der Offenbarungsgeschichte weiterentwickelt, zu den drei Parusieformen.[320]

Das Zeitmodell der Versöhnungslehre schliesst die Zeitmodelle aus KD I–III deswegen nicht aus, sondern gerade ein. So bleiben der Ewigkeitsbegriff als perichoretische Temporalität Gottes und der Zeitbegriff als menschliche Temporalität im Auseinander und Nacheinander der Zeitmodi und als stets mitwachsende, vorlaufende Vorher-Nachher-Matrix die gleichen. Da alle drei Formen der Parusie ihrer Materie nach Formen der einen wirksamen Vergegenwärtigungsgeschichte Jesu Christi sind und in ihnen allen das Anbrechen des Reiches Gottes geschieht, findet gegenüber KD III/2 § 47 über die oben genannte Differenzierung eine zweite entscheidende Weiterentwicklung statt. Das doppelelliptische Zeitmodell als temporale Struktur der kontinuierlichen und immer noch laufenden Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi ermöglicht dem Menschen deutlicher als in der Schöpfungslehre die Erkenntnis der *intrinsischen Verbundenheit der Reichgottesereignisse* und seines eigenen kontinuierlichen, persistenten, gegenwärtigen Seins im Reich Gottes im ganzen Leben, und zwar nicht erst vom Anfang oder – in höherer Dringlichkeit – vom Tod her, sondern bereits in dessen Mitte in der selbstvergegenwärtigenden Parusie Jesu Christi. Von dieser Mitte her sind die drei Zeitformen nicht mehr nur für Gott, sondern gleichsam für den Menschen in einer für diesen erkennbaren Art von Perichorese, nämlich eben der doppelten Ellipse, konzipiert.

Bei aller Betonung der Kontinuität wird jedoch der *Aktualismus* in Barths Theologie auch in diesem Modell durchgehalten. In KD IV/3 § 69.4 wird das Über-, Aus- und Umgreifen des Reiches Gottes auf die resp. die Koordination Jesu Christi mit den Menschen als Bei-, Für- und Mit-den-Seinen-Sein Jesu Christi gesichert. Zugleich wird das Reich Gottes so auf den Boden der menschlichen Wirklichkeit gebracht, dass dort sowohl die Konstitution des menschlichen und besonders des christlichen Subjekts erwachsen als auch das Reich Gottes eine Lebensrealität werden kann. Sie wird dem Menschen nicht nur objektiv, sondern auch *subjektiv dauerhaft teilhaftig* und eigen. Das Reich Gottes ist für das menschliche Subjekt nicht nur objektiv-äusserlich. Es ist auch keine rein augenblickliche Realität. Ein okkasionalistisches Konzept, welche das Reich Gottes nur in einzelnen erratischen Gelegenheiten erkennt, ist das nicht.[321]

---

320 Dieser Meinung ist auch John Webster. Vgl. Webster, John, Ethics, 183–191.

321 Dass in der Geschichte Jesu Christi die Kontinuität der Heilsgeschichte für das menschliche Subjekt gesichert ist, wurde immer wieder gegen die oben beschrie-

Überdies beansprucht der so verstandene Begriff des Reiches Gottes die *menschliche Wirklichkeit als Ganze zu integrieren*. Das betrifft zum einen die *Konstitution des menschlichen Subjekts* sowohl in seiner seelischen als auch in seiner leiblichen Dimension, wobei jedoch bei Barth von der Schöpfungslehre her unverändert eine Priorisierung des Seelischen vorliegt und die Integration des Leiblichen mit strukturellen Problemen behaftet bleibt. Zum andern betrifft die ganzheitliche Integration zumindest objektiv auch die gesamte Schöpfung im Sinn einer noetisch und darum relational-ontisch verstandenen *Neuschöpfung*. Subjektiv realisiert wird dies jedoch nur vom Menschen. Da der Mensch ein Teil der Schöpfung ist und das Reich Gottes bei ihm subjektiv anbricht, geschieht nach Barth der Prädikatlogik einer Teil-Ganzes-Relation folgend eine objektive Neuschöpfung der ganzen Kreatur. Dadurch erhalten der Neuschöpfungs- und damit verbunden der Reichgottesbegriff einen anthropozentrischen Zug.

Die Parusie mit der Auferstehung als ihrer Ur- und Grundgestalt resp. das Anbrechen des Reiches Gottes bedeutet für den menschlichen Bereich denn auch eine *positive Bestimmung*. Es ist erstens eine *totale* Bestimmung, d. h. sie ist unhintergehbar. Es ist zweitens eine *endgültige* Bestimmung, d. h. der Gehalt der Parusie ist in Jesus Christus bereits in der Welt Wirklichkeit geworden. Differenzierungen sind nur in den Formen der Parusie möglich. Diese Differenzierungen betreffen sowohl die Medialität (resp. die leibhaftige Gegenwart Jesu Christi), die temporale Extension, den teleologischen Status als auch die Reichweite der drei Formen. Am Ende enthüllt sich das Reich Gottes als leibhaftige Präsenz Jesu Christi bei den Seinen, am Ende der zeitlich ausgedehnten Endzeit in seiner letzten Wiederkunft, die eine universale Reichweite haben wird. So liegt hier drittens eine *universale* Bestimmung vor.

Die universale Reichweite, welche das Reich Gottes in der letzten Wiederkunft erreicht, und die universale Bestimmung, die es bedeutet, weisen, wie oben erklärt, in die Richtung eines Heilsuniversalismus resp. einer *Apokatastasis,* wie sie die Blumhardts vertreten haben. Doch die theologischen Grundlagen Barths, die ihren Ausgang beim konkreten und kontingenten Christusereignis nehmen, das die gnädige Freiheit Gottes ins Zentrum rückt, verunmöglichen ihm die Systematisierung einer Apokatastasislehre, wo die Allversöhnung mit Notwendigkeit eintritt. Barth lehnt die Apokatastasis als dogmatische Lehre ab, konzipiert sie jedoch als mögliches Ereignis, mit dem

---

bene Okkasionalismuskritik von Stanley Hauerwas eingewendet. Dieser Einwand ist nicht nur betreffend KD III/2 § 47, sondern auch bezogen auf KD IV/3 § 69. Stichhaltig. Vgl. Mangina, Joseph L., Barth, 168 f. Werpehowski, William, Command, 298–317. Biggar, Nigel, Hastening, 123–145.

er durchaus sympathisiert und auf das er hofft. So tendieren Barths Modelle denn auch in diese Richtung, was ihm ermöglicht, in der Folge gerade betreffend das Reich Gottes weiterhin universalistisch argumentieren zu können.

Barth beschäftigt sich in KD IV/3 § 69 überdies mit drei *klassischen exegetischen Problemfeldern* betreffend das Reich Gottes, vermag sie auf der dogmatischen Ebene nahe am Text der biblischen Überlieferung zu bewältigen und stellt sich damit den durch die Bedingungen der neuzeitlichen exegetischen Wissenschaft entstandenen Herausforderungen. So müssen erstens die Ankündigungen des biblischen Jesus, wonach seine Wiederkunft zu Lebzeiten der Jüngerinnen und Jünger geschehen werde, nicht mehr zwingend als *Irrtum* deklariert werden, sondern sie können als Hinweise auf die erste und die zweite Form der Parusie gelesen werden. So muss zweitens auch die Vorläufigkeit der Parusie resp. die Ausdehnung der Zeit bis zur letzten Wiederkunft nicht mehr – wie z. B. bei der «konsequenten Eschatologie» – als kritische *Parusieverzögerung* und somit als Anfechtung an die christliche Botschaft gelesen werden, sondern sie kann als Teil der Heilsgeschichte und somit als guter Wille Jesu Christi verstanden werden. Und so kann drittens auch die klassisch gewordene Differenzierungs- und Entwicklungsthese von einer Nah-, über eine Stets- zu einer Fernerwartung systematisch aufgehoben werden, indem das Reich Gottes in der Zukunft erwartet wird, was jedoch voraussetzt, dass es bereits in der Gegenwart wirksam ist, weil es bereits in der Vergangenheit naheherbeigekommen ist. *Das Reich Gottes ist stets als nahe zu erwarten* und bleibt dennoch ein Gegenüber. Diese Leistung ergibt sich nur auf dem Boden einer *sachkritischen Exegese* im Sinn einer Entscheidung. Eine literarkritische resp. historisch-kritische Exegese kann dies methodisch nicht leisten, weil sie keine Entscheidung, sondern eine Scheidung des vorliegenden Überlieferungsgutes zum Ziel hat. Diese Scheidung bildet in Barths Selbstanspruch jedoch die biblische Grundlage und das Kriterium für die Entscheidung.

Barth hat im dogmatischen Teil der Versöhnungslehre v. a. die äusseren, objektiven Bedingungen des Reiches Gottes für das menschliche Subjekt und seine Verwirklichung vom göttlichen Subjekt her beschrieben. Die *theologiegeschichtlichen Wurzeln* dieses Modells liegen, wie oben beschrieben, in der *Theologie der beiden Blumhardts*. Es bildet die Grundkonzeption von KD IV/3 § 69. In dieses Modell wird der Todesbegriff *Overbecks* eingebaut. Dies geschieht in der Auferstehungskonzeption als dem Fundament der Parusiegeschichte. So erhält dieses Modell einen gegenüber den Blumhardts gesteigerten objektivistischen Zug. Für einen solchen objektivistischen Zug ist die blumhardtsche Theologie jedoch ab der vierten Phase Christoph Friedrich Blumhardts, wo die Zuordnung von Reich Gottes und Welt diastatisch verstanden wird, offen. Das Reich Gottes bleibt in KD IV/3 § 69 ein Ereignis,

das vom objektiven, göttlichen Subjekt herkommt und dem menschlichen Bereich, sowohl dem christlichen als auch dem nichtchristlichen, zuerst einmal gegenübersteht und vom menschlichen Subjekt durch Offenbarung erkannt wird. Was Barth in diesem Teil noch nicht geleistet hat, ist eine systematische Einholung des menschlich-subjektiven Blickwinkels. Auf sie wurde erst hermeneutisch-performativ vorgegriffen. Es wurde noch nicht beschrieben, wie sich das menschliche Subjekt im Bereich des Reiches Gottes, d. h. in Antwort und Koordination zu Jesus Christus, konstituiert und welche ethischen Implikationen diese neue Situation hat. Diese menschlich-subjektive Innenseite des Reiches Gottes, d. h. die nun kontinuierliche und extensive, ethische Existenz des menschlichen Subjekts im Reich Gottes, ist das Thema der Versöhnungsethik.

An dieser Stelle sei ein kurzer *Ausblick* darauf gewagt, was Barth zum breiteren Reichgottesdiskurs beiträgt, und zwar betreffend die Bestimmung des Reiches Gottes als eines Bundeserfüllungsereignisses. Dies lässt sich in einem Vergleich mit der Reichgotteskonzeption Paul Tillichs zeigen. Dieser versteht das Reich Gottes als Symbol für das Neue Sein resp. die realisierte Theonomie. Diese ist die Synthese der menschlichen Autonomie und der ihr gegenübertretenden göttlichen Heteronomie, d. h. Tillich versteht das Reich Gottes als Ereignis, in dem sich der Mensch selbst so setzt, wie ihn Gott setzt. Dabei versteht Tillich Gott als das Unbedingte resp. als Macht des Seins, mit der das Sein dem Nichtsein widersteht. Im Ereignen der Theonomie stimmt die menschliche Selbstbestimmung mit der göttlichen Bestimmung, welche die menschliche Vernunft zunächst als Fremdbestimmung erkennt, konfliktfrei überein. Das Reich Gottes steht bei Tillich für das Ereignis der Willensvereinigung zwischen Gott und Mensch, in welchem der Mensch mit Gott als der Macht und darum dem Grund seines eigenen Seins vereinigt ist. Dieses Ereignis lässt sich analog zur Konzeption Barths als Ereignis der Bundeserfüllung interpretieren. Bei Tillich ereignet und manifestiert sich das Reich Gottes wie bei Barth in der menschlichen Zeit, die auch er als das unumkehrbar vorwärts gerichtete Nacheinander von Ereignissen versteht, welche die menschliche Geschichte bilden. Das Reich Gottes ist für ihn der Sinn, die Erfüllung und das Ziel der Geschichte und integriert die Einheit und Ganzheit der Letzteren. Dabei spielt die Person Jesu Christi eine besondere Rolle. Bei Tillich hat Jesus Christus resp. dessen Lebensgeschichte die Funktion eines repräsentativen – wenn auch endgültigen und zentralen – Symbols für das letztlich metaphysisch-geschichtstranszendent gedachte Unbedingte, das als Macht des Seins jenseits der Subjekt-Objekt-Struktur steht. Als Symbol partizipiert Jesus Christus an der Macht des Seins, welche das Reich Gottes bewirkt. Er wird zum Träger des Reiches Gottes. Doch eine grundlegende

Konstitution des Reiches Gottes in der Lebensgeschichte Jesu Christi von der Krippe bis zum Kreuz wie bei Barth lässt sich bei Tillich nicht denken. Die Lebensgeschichte Jesu Christi bezeichnet das Reich Gottes bei Tillich nur. Eine Offenbarungsgeschichte Jesu Christi nach seiner Lebensgeschichte, in der Jesus Christus das Reich Gottes in einer Kampfgeschichte siegreich durchsetzt, gibt es bei Tillich ebenfalls nicht. Jesus Christus ist für ihn die Mitte der Geschichte und auch aller Ereignisse resp. Manifestationen des Reiches Gottes in der Geschichte der Menschen. Ihr geht die Geschichte der Reifung zur Erkenntnis des Reiches Gottes im Volk Israel voraus. Danach folgt die Geschichte der Kirche als einer Rezeptionsgeschichte des Reiches Gottes. Die Kirche wird dabei zur Repräsentantin des Reiches Gottes, bei der das Letztere in kairotisch-augenblicklichen Ereignissen durchbricht und eben zur Rezeption führt. Jesus Christus fungiert als zentrales Kriterium aller kairotischen Augenblicke. Bei Tillich geht das Ereignis des Reiches Gottes dem menschlichen Sein ontisch voraus. Doch anders als bei Barth ist es bei Tillich so, dass der Mensch noetisch nach dem Reich Gottes fragen kann, schon bevor er der göttlichen Antwort gewahr ist. Denn die geschichtliche Existenz des Menschen ist von Zweideutigkeiten durchsetzt und wirft daher die Frage nach ihrem eigenen Sinn auf, ja sie ist selbst diese Frage. Auf diese ist das Reich Gottes die Antwort. Bei Barth kann der Mensch nur nach dem Reich Gottes fragen, wenn sich ihm die Antwort auf diese Frage bereits offenbart hat.[322]

Dass Barth das Reich Gottes als Bundeserfüllung in Jesus Christus in der menschlichen Zeit beschreibt, ist, wie man aus dem Vergleich mit Tillich sieht, noch nicht das Besondere, das er zum Diskurs beiträgt. Was seinen Beitrag auszeichnet, ist zunächst die konsequente Integration des Reiches Gottes als Bundeserfüllung ins konkrete Leben Jesu Christi. Dort wird es konstituiert. Sodann ist es der konsequente noetische Primat der Offenbarung des Reiches Gottes als eines göttlichen Ereignisses, dem die menschliche Rezeption sekundär folgt. Des Weiteren bleibt die Nachgeschichte des Lebens Jesu Christi bei Barth analog zum letztgenannten Punkt primär die Geschichte Jesu Christi selbst und erst sekundär jene der rezipierenden Menschen. Jene bleibt für die Menschen ein unverfügbares Gegenüber, das ihnen offenbart und geschenkt wird, aber zugleich noetisch entzogen bleibt. Die Menschen können bei Barth zwar zu Zeugen, die auf das Reich Gottes hinweisen, aber nicht zu Repräsentanten werden, die von sich behaupten können, das Reich

322 Vgl. für den ganzen Abschnitt Tillich, Paul, Theologie. Bd. I, 66–68.76–83.98 f.101–105.150.175–178.218–222.247–251. ders., Theologie. Bd. II, 116 f.129–150.172–179.193 f. ders., Theologie. Bd. III, 341–445.473–477.

Gottes sei bei ihnen durchgebrochen. Zuletzt bleibt Barth in seiner Reichgotteskonzeption konsequent im Rahmen einer relationalen Ontologie. Tillich hingegen führt mit seiner Beschreibung des Reiches Gottes als eines Symbols für die Theonomie, die von der Macht des Seins herkommt und die Wiedervereinigung des Menschen mit dem Grund seines Seins bedeutet, eine metaphysische, seinsontologische Ebene ein.

2. Geisttaufe – Wassertaufe

In der vorherigen Untersuchung des Paragrafen KD IV/3 § 69 wurde das Zeitmodell der Versöhnungslehre analysiert. Dieses hat Barth im dogmatischen Teil der Versöhnungslehre entwickelt, basiert auf dem Modell der dreiförmigen Parusie und beschreibt die Temporalität des sich im menschlichen Bereich in der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi selbstoffenbarenden Gottes. Mit der Tauflehre, die Barth in seinem letzten zu Lebzeiten publizierten Band der KD, nämlich KD IV/4, vorgelegt hat, beginnt nun die Untersuchung des ethischen Teils der Versöhnungslehre. In diesem wird das sich im Horizont der Wirklichkeit des Reiches Gottes bewegende, menschliche Subjekt in den Fokus genommen. Wie oben erwähnt, wird das Reich Gottes in der Versöhnungsethik von allen vorliegenden (d. h. während und nach der Lebenszeit Karl Barths publizierten) Texten der KD am meisten und ausführlichsten expliziert. Damit folgt Barth, wie ebenfalls bereits erwähnt, zumindest strukturell der von ihm ab seiner Safenwiler Zeit abgelehnten liberalen Schule Albrecht Ritschls, was eine im Kontext seines Denkens unorthodoxe Entscheidung darstellt. Eine im Kontext der theologischen Tradition nicht minder unorthodoxe Entscheidung betrifft spezifisch die *Tauflehre,* und zwar hinsichtlich ihrer Lozierung. Sie ist bei Barth als Eingang ins christliche Leben und also als Anfang der Ethik der Versöhnungslehre konzipiert, nicht aber als Teil der Ekklesiologie, wie das die theologische Tradition seit der alten Kirche über die Reformation und die protestantische Orthodoxie hinaus bis in die liberale Theologie hinein getan hat.[323] Diese Entscheidung ist auf ein bestimm-

323 Es gibt in der theologischen Tradition diesbezüglich drei grosse Tendenzen, die sich wie ein roter Faden durch die Kirchengeschichte ziehen und mit welchen Barth bis zu einem gewissen Grad bricht. Erstens werden Taufe und Abendmahl in grosser Nähe zueinander entwickelt. Bei Barth hätte in der Versöhnungsethik zumindest das Herrengebet zwischen ihnen gestanden (vgl. GA 7, 70–73. KD IV/4, IX). Zweitens werden sie gemeinsam unter den Oberbegriff des Sakraments gebracht. Barth lehnt die Vorordnung eines Oberbegriffs des Sakraments ab und

tes Verständnis sowohl der menschlichen, als auch der göttlichen Agency zurückzuführen, welche, wie zu zeigen ist, wesentlich mit dem oben dargestellten Zeitmodell zusammenhängt. Der ethisch gewendeten Tauflehre in der geplanten Versöhnungsethik, welche in einer ersten Version auf dem Grundbegriff der «Treue», dann aber – nach einer Überarbeitung – unter jenem der «Anrufung» basiert hätte,[324] wäre die Auslegung des Herrengebets als Explikation des Vollzugs des christlichen Lebens gefolgt. Sie liegt nur fragmentarisch im posthum als GA 7 veröffentlichten Band vor. Schliesslich hätte die Lehre des Abendmahls die Versöhnungsethik als Erneuerung des christlichen Lebens abgeschlossen. Diese liegt nicht vor. Die Taufe und das Abendmahl

---

sieht in der Taufe und dem Abendmahl verschiedene zeitliche und geschichtliche Pole des christlichen Lebens (vgl. GA 7, 70–73. GA 38, 197–203. KD IV/4, IXf.). Drittens werden Taufe und Abendmahl im Locus der Ekklesiologie entwickelt, wohingegen Barth dieselben in der Ethik einordnet (vgl. GA 7,71 f. KD IV/4, IXf.). Der folgende kurze geschichtliche Abriss vermag, dies zu plausibilisieren: Calvin entwickelt seine Tauflehre gemeinsam mit derjenigen des Abendmahls im vierten, Teil der Institutio, der die Kirche beschreibt (vgl. Inst. IV,14–17). Die reformierte Orthodoxie behandelt die Taufe («De baptismo») und das Abendmahl («De coena Domini») jeweils als eigene Loci, dem der Locus «De sacramentis in genere» vorausgeht und welche den Vorspann des Locus «De ecclesia» bilden (vgl. Heppe, Heinrich/Bizer, Ernst, Dogmatik, 468–525). Auch Schleiermacher behandelt die Taufe und das Abendmahl in der Ekklesiologie (vgl. CG §§ 136–142). Diesen Weg geht auch der reformierte Theologe und Barth- und Calvinforscher Otto Weber in seiner Dogmatik (vgl. Weber, Otto, Grundlagen. Bd. II, 656–715). Auch neuere dogmatische Entwürfe bleiben den beiden Tendenzen weitgehend treu. So folgt Heinrich Ott, ein Schüler Karl Barths, nicht seinem Lehrer, sondern der Tradition. Auch er behandelt die Taufe und das Abendmahl unter dem Begriff des Sakraments in der Ekklesiologie (vgl. Ott, Heinrich, Antwort, 464–471). Wolfhart Pannenberg sieht in der Taufe und im Herrenmahl die Zeichen für die «Heilsgegenwart Christi im Leben der Kirche» und bringt sie auf den Begriff des «Sakraments». Dabei gesteht er auch der Ehe sakramentalen Charakter zu (vgl. Pannenberg, Wolfhart. Theologie. Bd. 3, 265–398). In der Dogmatik Wilfried Härles bilden Taufe und Abendmahl in altlutherischer Tradition zusammen mit der Beichte die «Heilsmittel», welche die notwendigen äusseren Zeichen der Geistvermittlung sind. Diese werden zwar nicht in der Ekklesiologie, aber als Vorspann dazu entwickelt (vgl. Härle, Wilfried, Dogmatik, 545–586). Barths Einordnung der Taufe und des Abendmahls in der Ethik, seine Eskamotierung des Sakramentsbegriffs sowie die grössere sachliche Unterscheidung von Taufe und Abendmahl sind in der systematischen Theologie sowohl in Bezug auf die Vor- als auch in Bezug auf die Nachgeschichte einzigartig geblieben.

324 Siehe Anm. 2. Vgl. GA 7, 61–69 und auch die Anhänge mit der älteren Version von § 74 in GA 7, 480–496. Darauf ist in III.3 zurückzukommen.

hätten bei Barth den Rahmen resp. den Eingang und den Ausgang des sich anhand des Herrengebets explizierten christlichen Lebens gebildet.[325]

Die Tauflehre, welche die Frage nach dem Eingang ins christliche Leben beantwortet, stellt den Bezug sowohl zum Reich Gottes als auch zum Zeitmodell her und stellt diese als miteinander verbunden dar. Diese liegt im Wesen des christlichen Lebens begründet.

> Wir fragen nach dem Ursprung, Anfang und Einsatz der auf die Treue Gottes antwortenden, ihr entsprechenden Treue eines Menschen. Nehmen wir an, es gäbe so etwas – […] so etwas wie das Ereignis christlichen Lebens. Das Geheimnis und Wunder solchen Ereignisses ist […] immer noch groß genug, um zu der staunenden Frage: wie es dazu komme, wie das *möglich* werde – schlicht: wo, woher und wie das *anfangen* soll? allen Anlaß zu geben. Was da – angenommen Solches geschehe – geschieht, ist ja nicht mehr und nicht weniger als dies, daß ein Körnlein von der Aussaat des Reiches Gottes, statt in der Hand des Säemanns zu bleiben, ausgeworfen wird und, statt auf den Weg, unter die Dornen, ins Steinige zu fallen, gute Erde findet und daselbst aufgeht und Frucht bringt. Wie kommt dieses Andere, Neue, Fremde, das Reich Gottes in solcher Aktualität in den Bereich des Seins, Lebens, Denkens, Wollens und Tuns eines Menschen? Und wie kommt dieser Mensch dazu, dieses Fremde, das Reich Gottes in solcher Aktualität aufzunehmen, seine Herberge zu werden?[326]

Barth beschreibt das christliche Leben zu Beginn des Tauffragments als die Aktualität des Reiches Gottes für den Menschen. Das christliche Leben bewegt sich auf das Reich Gottes zu. Die Frage nach der *Taufe als dem Eingang ins christliche Leben* ist darum intrinsisch verbunden mit der Frage nach der «Wirklichkeit [d]es freien Eingangs [des Menschen] in das auch für ihn und zu ihm nahe herbeigekommene Reich Gottes».[327] Als Initiationsgeschehen präsentiert und präformiert die Taufe die Lebensakte im Horizont des Reiches Gottes.

Welcher Bezug besteht zwischen der Taufe und dem Zeitmodell der Versöhnungslehre? Das Tauffragment war in der Forschung, wie Barth selbst im Vorwort antizipiert hatte,[328] von Anfang an ein umstrittenes Dokument.[329]

---

325 Vgl. KD IV/4, IX. GA 7, 71 f.

326 KD IV/4, 3 (Hervorhebungen im Original).

327 KD IV/4, 6.

328 Vgl. KD IV/4, XIIf.

329 Der folgende Forschungsüberblick und die aufgeführten Literaturangaben basieren zu einem grossen Teil auf den Übersichten in den Beiträgen von Ashley Cocksworth (vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 256–258) und W. Travis McMa-

Dabei gerieten nicht nur die beiden bereits erwähnten Dimensionen, nämlich die Neukonzeption des Verhältnisses zwischen der göttlichen und der menschlichen Agency, welche Barth im Rahmen seiner Kritik und Eskamotierung des traditionellen Sakramentsbegriffs durchführt,[330] und die Lozierung der Taufe in der Ethik,[331] sondern auch Barths exegetische Entscheidungen,[332] sein

ken (vgl. McMaken, W. Travis, Authority, 245 f.). Die dort aufgeführte Literatur wurde durch weitere Beiträge ergänzt.

330 Barth unterscheidet in KD IV/4 strikt zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln. Dies wird in der Forschung einerseits kritisiert, indem behauptet wird, dass unter diesen Bedingungen eine Partizipation des Menschen am göttlichen Handeln, ja eine Einheit von Gott und Mensch überhaupt nicht mehr denkbar sei (darauf ist in III.2.2.2.4 zurückzukommen, für Forschungsbeiträge, welche die Kritik vertreten vgl. Torrance, Thomas F., Baptism, 99–102. Macken, John, Autonomy, 80–85. Webster, John, Ethics, 128–132.154 f.170–173. Migliore, Daniel, Theology, 503–507. Hunsinger, George, Baptism, 256. Webster, John, Barth, 157. ders., Ethics, 170–173. Yocum, John, Mediation, 146.159–162.166.168–170, wobei Yocum vor allem eine ekklesiale Vermittlungsfigur vermisst [vgl. a. a. O., 159–162]). Dies wird in der Analyse Trutz Rendtorffs ins Affirmative gedreht, um zu begründen, dass das Hervorbringen der selbsttätigen, menschlichen Subjektivität das eigentliche Ziel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths und also die Objektivierung der Ethik der eigentliche Sinn der Dogmatik Karl Barths überhaupt sei (vgl. Rendtorff, Trutz, Sinn, 128–134). Andererseits wird diese Kritik zurückgewiesen mit dem Hinweis, dass Barth Gott und Mensch in einer wechselseitigen Bundespartnerschaft sehe, welche die Würde beider Bundespartner und ihrer Handlungen bewahre, ohne sie ineinander aufzuheben (vgl. Mottu, Henry, Sacrements, 42). Wie diese Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln im Tauffragment ausgestaltet sei, dazu werden verschiedene Modelle erkannt, wie z. B. ein Entsprechungsmodell resp. ein Parallelismus (vgl. Schlüter, Richard, Tauflehre, 262–272. Jüngel, Eberhard, Lehre, 246–290. ders., Thesen, 291–314. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 259–272) oder ein instrumentalistisches Verhältnis (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 107–114).

331 James J. Buckley untersucht das Tauffragment Barths in traditioneller Manier als Testfall der Ekklesiologie (vgl. Buckley, James J., Community, 195–211). Damit verkennt er allerdings den ethischen Charakter, den Barth der Tauflehre verliehen hat. Trutz Rendtorff hingegen will, wie bereits erwähnt, in Barths Lozierung der traditionell dogmatisch gefassten Tauflehre in der Ethik gerade die Pointe der Theologie Karl Barths erkennen (vgl. Rendtorff, Trutz, Sinn, 119–134. Siehe Anm. 330). Die begrifflichen und thematischen Abhängigkeiten, wie sie in dieser Studie am Zeitmodell durchgespielt werden, fechten diese These jedoch an und zeigen eher den eigentlich dogmatischen Sinn der Ethik.

332 Die Forschung kritisiert an Barths exegetischen Entscheidungen zwei Aspekte. Erstens sei Barths Behauptung, dass das Taufverständnis des Neuen Testaments wesentlich von der Taufe Jesu Christi im Jordan herzuleiten sei und dies für die neutestamentlichen Autoren so selbstverständlich gewesen sei, dass sie es nicht

Umgang mit den traditionellen Tauflehren,[333] die angeblich individualistische Tendenz in der Tauflehre,[334] ihre Kohärenz zu den weiteren Texten der Kirchlichen Dogmatik sowie spezifisch der Versöhnungslehre,[335] der von Barth im

---

explizit hätten erwähnen müssen, keine ausreichende exegetische Begründung. Zweitens seien Barths Auslegungen der verschiedenen neutestamentlichen Einzelaussagen zum Taufthema wie jene in Eph 5,25 f., Tit 3,5, Gal 3,27 und Röm 6,3 f. oder in der Apg, in welchen er seine Unterscheidung von Geisttaufe als göttlicher Handlung und Wassertaufe als darauf antwortender, menschlicher Handlung durchgehalten und jede instrumentalistische Verschränkung von Geist- und Wassertaufe negiert sehe, von seinen dogmatischen Voraussetzungen gelenkt und aus dem Text selbst heraus nicht nachvollziehbar. Barth wird in beiden Punkten vorgeworfen, Eisegese anstatt Exegese zu betreiben. Seine Tauflehre sei ohne ausreichende biblische Begründung (vgl. Beckmann, Joachim, Fragen, 157–160. Dinkler, Erich, Taufaussagen, 144–153. Schlüter, Richard, Tauflehre, 238–248. Webster, John, Ethics, 157 f. Yocum, John, Mediation, 162–164). Für eine genealogische Untersuchung von Barths Tauflehre anhand seiner Exegese des Taufbefehls in Mt 28,18–20 vgl. McMaken, W. Travis, Authority, 345–361.

333 John Yocum kritisiert, dass die kritischen Analysen Barths nicht immer klar vertretene Positionen treffe und dass er die Verbindungen zwischen dem Glauben, dem Wort, dem Geist und den Sakramenten in traditionellen Tauflehren allzu leicht übersehe (vgl. Yocum, John, Mediation, 165 f.). Vgl. auch Schlüter, Richard, Tauflehre, 100–102.

334 Die Forschung konstatiert gerne, dass das Individuum in der Tauflehre Barths eine gegenüber der Gemeinde prioritäre Stelle einnehme, was sich in einem Überhang an individualistischer Semantik äussere (vgl. Webster, John, Ethics, 169 f. McMaken, W. Travis, Authority, 357–361). Anders beurteilt dies Daniel Migliore. Er erkennt im Tauffragment eine konsequente Weiterführung der Theologie Barths, welche sich sowohl von individualistischen als auch kollektivistischen Engführungen distanziere, aber dem Glauben der Kirche eine relative Priorität gegenüber dem individuellen Glauben des einzelnen Christenmenschen zugestehe (vgl. Migliore, Daniel, Theology, 509).

335 Die Kohärenz des Tauffragments zu den vorangehenden Teilen der KD wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt. Beiträge, welche die Theologie des Tauffragments als in weitgehender Kontinuität zumindest zu einigen Teilen der KD beurteilen, sind Spencer, Archibald James, Space, 286. Nimmo, Paul T., Being, 126–130. McMaken, W. Travis, Definitive, 107–114. Als zu den vorangehenden Teilen der KD inkohärent beurteilen das Tauffragment z. B. die folgenden Beiträge: Torrance, Thomas F., Baptism, 82–105. Macken, John, Autonomy, 86. Webster, John, Ethics, 116–173. Migliore, Daniel, Theology, 494–505. Hunsinger, George, Death, 275. Yocum, John, Mediation, 97 f.158 f. Eberhard Jüngel erkennt eine Diskontinuität zu den ersten Bänden der KD, sieht diese aber bereits in der Entwicklung der Versöhnungslehre KD IV/1–3 angelegt und das Tauffragment als deren konsequente Weiterführung (vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 255–257.275–282).

Vorwort des Tauffragments erwähnte Einfluss des Werks seines Sohnes Markus Barth[336] und Barths Ablehnung der Kindertaufe[337] in den kritischen Fokus der theologischen Öffentlichkeit.

An dieser Stelle interessieren das *zeittheoretische Modell der Taufe* und die Funktionen, welche das Reich Gottes darin erfüllt.[338] Darum geht diese Studie auf die oben genannten Probleme nur ein, insofern dies zur zeittheoretischen Analyse im Hinblick auf das Reich Gottes beiträgt.

Da Barths Zeitbegriff in KD IV und somit auch der Tauflehre im Anschluss an die vorangehenden Bände ein materialer und subjekttheoretischer ist, ist er mit der besonders im Tauffragment als einer Ethik zentralen Frage nach der göttlichen und menschlichen Agency verbunden. Das Zeitmodell der Taufe rezipiert diesen Zeitbegriff. Die vorliegende Studie wird darum auf die Frage nach der Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln im Tauffragment eingehen. Um diese Zuordnung in KD IV/4 in ihrer Besonderheit und die dahinterstehenden Probleme und Fragestellungen

---

336 Vgl. KD IV/4, Xf. Barth, Markus, Taufe. Zum Verhältnis der Tauflehren von Karl und Markus Barth vgl. Cochrane, Arthur C., Barth, 39–50. MacLachlan, David, Son, 183–198.

337 Kommentatoren wie John Webster sehen in Barths Ablehnung der Kindertaufe eine gut begründete Konsequenz einer Theologie, welche die Freiheit des Menschen angemessen betonen will (vgl. Webster, John, Ethics, 162 f. 166 f.) Barths Kritik an der Kindertaufe wird jedoch von vielen Kommentatoren zurückgewiesen, sei es, weil sie zu sehr auf die aktive Beteiligung des Subjekts ausgerichtet sei und darum gerade diejenigen Menschen ausschliesse, welche diese Aktivität nicht leisten könnten, wie z. B. geistig beeinträchtigte Menschen, oder weil sie ignoriere, dass sich die christliche Identität wie jede Identität in einem konkreten Kontext bilde und somit den Wert des Hineingeborenwerdens in die christliche Gemeinschaft verkenne (vgl. Mottu, Henry, Sacrements, 51 f. Schlüter, Richard, Tauflehre, 90–98. Migliore, Daniel, Theology, 507–511. Yocum, John, Mediation, 166 f.) Joachim Beckmann hält demgegenüber Barths biblische und historische Argumente gegen die Kindertaufe für unbegründet und sieht in der Kindertaufe im Einklang mit den Reformatoren das Zeichen der Aufnahme des Sünders in den Gnadenbund (vgl. Beckmann, Joachim, Fragen,160). W. Travis McMaken hingegen folgt Barths Kritik an der Kindertaufe zwar nicht bedingungslos, lehnt sie aber auch nicht nur ab, sondern rezipiert sie, um sie für eine theologisch verantwortungsvolle Praxis der Kindertaufe fruchtbar zu machen (vgl. McMaken, W. Travis, Sign, 151–274. Vgl. auch ders., Authority, 355–361).

338 In der bisherigen Forschung wurden zeittheoretische Implikationen des Tauffragments nur en passant erwähnt. Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 283 f. Yocum, John, Mediation, 147. Auch in der Forschung zum Zeitmodell bei Barth fristet das Tauffragment ein Randdasein. Thomas Freyer erwähnt es z. B. nur beiläufig in Fussnoten. Vgl. Freyer, Thomas, Zeit, 175.178.

zu verstehen, ist eine Einleitung in Form einer kurzen Genealogie der barthschen Taufmodelle hinsichtlich der Handlungsrelationen und der zeittheoretischen Implikationen nötig. Dabei werden die Vorgängermodelle der Tauflehre von KD IV/4 aufgezeigt und ein bestimmter Begriff von Sakramentalität herausgestellt, welcher das zeittheoretische und handlungsrelationale Modell von KD IV/4 per negationem entscheidend prägt. Diese kurze genealogische Einleitung (2.1) wird zunächst erfolgen. Danach wird das Tauffragment in KD IV/4 vor dem Hintergrund des in der Einleitung herausdestillierten Sakramentsbegriffs hinsichtlich des Reichgottesbegriffs in zeittheoretischer Perspektive ausgewertet. Es wird sich ergeben, dass das doppelelliptische Zeitmodell der Taufe in KD IV/4 mit der Integration des Menschen ins Reich Gottes eine gegenüber Barths früheren Taufmodellen neue Bewertung des Sakramentsbegriffs und eine inhaltliche Innovation und Schärfung im Taufbegriff[339] selbst mit sich bringt. Dies ermöglicht ein profunderes Verständnis des Reichgottesbegriffs und seiner Funktionen in KD IV/4. Zudem werden, wo dies ersichtlich ist, die theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff herausgestellt (2.2). Die Erkenntnisse werden schliesslich in einem Fazit zusammengetragen (2.3).

2.1 Barths Tauflehren vor KD IV/4 und sein Begriff der Sakramentalität: Eine einleitende Genealogie von Barths Taufmodellen

In dieser genealogischen Einleitung zur Untersuchung der Tauflehre Barths werden die *Taufmodelle, die Barth vor KD IV/4 vertreten hat,* daraufhin untersucht, wie sich die göttliche und die menschliche Agency zueinander verhalten, um dieses Verhältnis zeittheoretisch auszuwerten und von dort her ein adäquates Verständnis für die Ausgangslage von KD IV/4 zu gewährleisten. Ein genealogischer Überblick kommt nicht ohne eine Periodisierung aus. In der Forschung hat sich dabei diejenige, welche von Daniel Migliore pointiert dargestellt worden ist, weitgehend durchgesetzt. Dieser Periodisierung wird hier gefolgt. Sie geht von einer Dreiteilung aus, welche sich an den grossen Modellmodifikationen orientiert. Davon wird diese genealogische Einleitung die ersten beiden Phasen thematisieren. Das sind erstens die Entwicklung

339 Analog zu den Ausführungen in der Einleitung (siehe I.2) wird von einem «Taufbegriff» gesprochen, wenn es um die Beschreibung und Benennung des sachlichen und einheitlichen Wesens der Taufe geht. Von einem «Taufmodell» wird gesprochen, wenn es um das Interrelationsgefüge verschiedener Begriffe, Akteure und Prozesse geht, die einander im Horizont des Taufbegriffs sachlich zugeordnet sind.

eines an Calvin orientierten Modells (2.1.1) und zweitens die Ablehnung der Kindertaufe (2.1.2). Die dritte von Migliore genannte Phase in der Entwicklung ist die Ablehnung der Sakramentalität der Taufe.[340] Diese geschieht in der Tauflehre in KD IV/4 und ist Gegenstand der an die Einleitung anschliessenden Hauptuntersuchung.

2.1.1 Barths frühes calvinistisches Taufmodell oder Warum jede Taufe als Sakrament immer Kindertaufe ist (1919–1938)

In der ersten Phase von Barths Theoriebildung betreffend die Taufe, welche die Zeit von 1919 bis spätestens 1938 betrifft,[341] entwickelt Barth das fundamentale Modell seiner Tauflehre, welches er bis 1967 zweimal grundlegend modifizieren wird. Dieses erste Modell folgt der Tradition der *calvinistisch-reformierten Theologie*.[342] In mehreren Vorträgen und Schriften[343] entwickelt Barth ein *instrumentell-sakramentales Taufmodell in der Form* eines *kognitiven Signifikationsprozesses*. Die menschliche Taufhandlung als Signifikant («Bezeichnendes») bildet das göttliche Heilshandeln in Jesus Christus, das sowohl das Absterben des Menschen für das Reich der Sünde am Kreuz (Mortifikation) als auch das Eintreten ins neue Leben im Reich Gottes in der Auferstehung (Vivifikation) bedeutet,[344] als Signifikat («Bezeichnetes»)[345] ab

---

340 Vgl. Migliore, Daniel, Theology, 494–499. Die dieser Periodisierung eigene Dreiteilung (ihre inhaltlichen Resultate eingeschlossen) übernimmt W. Travis McMaken (vgl. McMaken, W. Travis, Authority, 345–347). Eine ähnliche Periodisierung entwickeln Eberhard Busch (vgl. Busch, Eberhard, Taufe, 380–386) und Michael Weinrich (vgl. Weinrich, Michael, Sakramente, 374–380).

341 Vgl. Migliore, Daniel, Theology, 495 f. McMaken, W. Travis, Authority, 346.

342 Für Calvins Taufmodell vgl. Inst. IV,15 f. Vgl. Migliore, Daniel, Theology, 495 f. McMaken, W. Travis, Authority, 346.

343 Vgl. für die folgenden Ausführungen Barth, Karl, Römerbrief 1919, 212–216.302 f. ders., Römerbrief 1922, 264–272. GA 38, 197–237. ders., Ansatz, 248–306. ders., Lehre, 393–441.

344 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 212–215. ders., Römerbrief 1922, 266–272. «Und nun das Entscheidende: Wir haben durch die *Negation* der Sünde, in die wir durch den Christus einbezogen sind, eine neue *Position* gewonnen. […] Die Scheidung zwischen Mensch und Sünde ist radikal, weil sie vollzogen ist durch die Verbindung von Mensch und Gerechtigkeit. Wir haben *ein* Reich verlassen, indem wir in ein *anderes* übergegangen sind. Unser Nein kommt aus einem Ja heraus» (Barth, Karl, Römerbrief 1919, 214. Hervorhebungen im Original). Mortifikation und Vivifikation sind zudem Elemente, die schon in der calvinischen Tauflehre wesentlich sind. Vgl. Inst. IV,15,5.

345 Die Kategorien «Signifikant» («signifiant») und «Signifikat» («signifié») stammen von Ferdinand de Saussure (vgl. de Saussure, Ferdinand, Cours, 104–106) und

und vermittelt es kognitiv, d. h. die Taufe vermittelt das Erkennen des Heilsgeschehens, nicht aber effektiv, d. h. die Taufe vermittelt nicht das Heilsgeschehen resp. die menschliche Rezeption selbst.[346] Letzteres geschieht allein durch die Selbstwirksamkeit des göttlichen Handelns aus reiner Gnade, indem das göttliche Handeln sich des menschlichen Handelns instrumentell bedient und es in sich hinein aufhebt. Dies steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, sodass die Unterschiedenheit von göttlichem und menschlichem Handeln stets erhalten bleibt. Das menschliche Handeln bleibt im Aufgehobenwerden, nicht aber im Aufgehobensein begriffen und vermag nur, eine kognitive Abbildung dieses Geschehens zu leisten. Auf diese kognitiv-instrumentalistische Art ist die Taufe ein Sakrament.[347] Diese Figur des eschatologischen Aufgehobenwerdens des menschlichen Aktes in den göttlichen als dessen Instrument bleibt Barths Begriff der Sakramentalität bis in KD IV/4 hinein. Inhaltlich wird er diesen nicht mehr verändern, aber seinen zunächst affirmativen Gebrauch später durch einen repudiativen ersetzen.

In diesem frühen Modell hat die Taufe ihre Notwendigkeit für den Glaubenden nicht in ihrer Heilsnotwendigkeit, sondern als Akt des Gehorsams gegenüber der göttlichen Anordnung *(«necessitas praecepti»)*[348], weil Jesus Christus sie selbst eingesetzt und somit den Menschen, der mit Gott verbunden ist, als einen Getauften offenbart hat.[349]

In dieser Phase ist Gott im Taufgeschehen faktisch das alleinige Subjekt. Die letztlich passive Rolle, welche der Mensch gegenüber der allen seinem Handeln zuvorkommenden Gnade einnimmt, zeigt sich für Barth in der *Kindertaufe,* die er zu dieser Zeit nicht nur bejaht, sondern zum Prototypen des Taufgeschehens erklärt.[350] Die Taufe ist als Darstellung der ein für alle Mal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus ein einmaliges Ereignis. Es

---

werden hier im schwachen, heuristischen und metasprachlichen Sinn eingeführt. Barth selbst verwendet diese Begriffe nicht und referiert in der Entwicklung seiner Taufmodelle auch nicht auf de Saussure.

346 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 264 f. GA 38, 200–237. ders., Lehre, 398–428.438–441. Für die kognitive Signifikation vgl. bei Calvin Inst. IV,15,1 f. Für weitere Belege aus der reformierten Tradition zur kognitiven Signifikation vgl. Heppe, Heinrich/Bizer, Ernst, Dogmatik, 492–494.

347 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 264 f. GA 38, 223–237. ders., Lehre, 428–441.

348 GA 38, 212 (Hervorhebung teilweise vom Autor dieser Studie).

349 Vgl. GA 38, 212 f.220 f. Zur Notwendigkeit der Taufe als Gehorsamsakt gegenüber dem Gebot Jesu Christi vgl. bei Calvin Inst. IV,15,8.13 f.19–22. IV,16,6 f.9.17. Für weitere Belege aus der reformierten Tradition zur Gehorsamsnotwendigkeit der Taufe vgl. Heppe, Heinrich/Bizer, Ernst, Dogmatik, 497 f.

350 Vgl. GA 38, 217–219. Migliore, Daniel, Theology, 496. Busch, Eberhard, Taufe, 380.

liegt für den christlichen Menschen danach in der Vergangenheit. Doch vermöge seines Verweises auf das göttliche Handeln, dessen Bedeutung jenseits von Zeit und Geschichte steht, bleibt es für die Gegenwart und die Zukunft des glaubenden Menschen relevant.[351]

2.1.2 Barths mittleres Taufmodell nach der Entwicklung der Erwählungslehre der KD oder Warum die Taufe als Sakrament keine Kindertaufe ist (späte 1930er- bis 1950er-Jahre)

Die zweite von Daniel Migliore bezeichnete Phase von Barths Theoriebildung bezüglich der Tauflehre betrifft die Zeit von den späten 1930er- bis zu den frühen 1950er-Jahren.[352] Das für den damaligen Stand seines Denkens beispielhafteste Werk ist Barths Vortrag «Die kirchliche Lehre von der Taufe», den er am 7. Mai 1943 in Gwatt am Thunersee an einer Tagung von Theologiestudentinnen und -studenten hielt und im Jahr 1947 als vierte Nummer seiner Schriftenreihe «Theologische Existenz heute» publizierte.[353] Barth bleibt in diesem Vortrag betreffend die Tauflehre seinem calvinistisch-reformierten Modell als einem kognitiven, instrumentalistisch-sakramentalen Signifikationsprozess weitgehend treu. Er nimmt jedoch an neuralgischen Punkten *Präzisierungen und Modifikationen* vor.

Zum einen präzisiert Barth seine *Begrifflichkeit*. Er unterscheidet innerhalb des Taufgeschehens zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln und führt dafür spezifische Unterbegriffe ein. Einerseits nennt Barth das göttliche Handeln nun «Taufe mit dem Heiligen Geist»,[354] worin Gott als primäres Subjekt den in Jesus Christus mit dem Menschen bereits objektiv geschlossenen Gnadenbund für den Menschen wahr werden lässt, sodass dieser in der Geschichte Jesu Christi, die auch hier die Mortifikation im Kreuz und die Vivifikation in der Auferstehung umfasst, seine eigene Geschichte erkennt[355] und sich aus Dankbarkeit ganzheitlich in den Dienst Gottes stellt.[356] Die Geisttaufe bedeutet für den Menschen seine «*Inpflichtnahme*».[357] Andererseits nennt er das menschliche Handeln «Wassertaufe».[358] Die menschliche

351 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 215 f. ders., Römerbrief 1922, 264.270 f. GA 38, 221–223.
352 Vgl. Migliore, Daniel, Theology, 497. McMaken, W. Travis, Authority, 346.
353 Vgl. Barth, Karl, Taufe.
354 A. a. O., 5.
355 Vgl. a. a. O., 3–6.
356 Vgl. a. a. O., 21–23. Zur Dankbarkeit bei Barth vgl. KD II/1, 83–86.243–247.722–764.
357 Barth, Karl, Taufe, 22 (Hervorhebung im Original).
358 A. a. O., 5.

Wassertaufe bildet in Rezeption der früheren Verhältnisbestimmung den kognitiven Signifikanten, der auf die göttliche *Geisttaufe* als dem Signifikat verweist, was Barth präziser als in der früheren Phase als Gleichnis- resp. Abbildungsrelation beschreibt. Die Wassertaufe bezeugt auf diese Weise die Geisttaufe.[359] Sie vermittelt die kognitive Erkenntnis, nicht aber das effektive Ereignen der Geisttaufe.[360] Die Geisttaufe ereignet sich letztlich selbst und bewirkt ihre Rezeption, indem sie sich die Wassertaufe wie schon in der früheren Phase instrumentell integriert, und zwar in einem Prozess des Aufgehobenwerdens und nicht des Aufgehobenseins. Dies macht die Wassertaufe zum Sakrament. Barth hat in dieser Zeit wie zuvor schon ein *kognitives und instrumentalistisches Tauf- und Sakramentsverständnis*.[361]

Zum andern nimmt Barth eine *Modifikation* vor. Er zeichnet die in der Gotteslehre der KD (insb. in der Erwählungslehre KD II/2) entwickelte Anthropologie, welche in moderner Manier die aktive, selbsttätige Subjektivität zur Substanz des Menschseins erklärt, in dieses Modell ein. Der Gott, der den Menschen in Jesus Christus, dem wahren Gott und wahren Menschen und dem realisierten Reich Gottes, in Liebe und Freiheit zu seinem Bundespartner erwählt, befreit den Menschen zu eigener Liebe und Freiheit zu Gott, d. h. zur eigenen subjektiven Aktivität in seiner Liebe zu Gott resp. im freien Eingehen der Bundespartnerschaft mit Gott. Der erwählte und nach Barths Erwählungslehre der wahre Mensch, der sich im Menschen Jesus Christus zeigt, ist ein aktives, sich selbstbestimmendes Subjekt.[362] So kann der Täufling in der Wassertaufe als Zeugnis der Geisttaufe, welche den von Gott in Jesus Christus gewirkten Eintritt des Menschen ins Reich Gottes, ins neue Leben im Gnadenbund mit Gott resp. die Indienststellung des Menschen aus Dankbarkeit bedeutet, nicht mehr rein passiv, sondern nur aktiv verstanden werden.[363] Gott ist im Gwatt-Vortrag nicht mehr das alleinige, aber dennoch das primäre Subjekt des Taufgeschehens, welches den *Menschen als sekundäres Subjekt* freisetzt.

So zieht Barth zur ersten Phase differente, nämlich ablehnende Konsequenzen betreffend die *Kindertaufe*. War diese in der vorangehenden Phase noch der Prototyp der rechten Taufpraxis, wird sie jetzt zum tauftheologischen Sündenfall schlechthin. Denn ist der Mensch bei der Taufe wie ein

359 Vgl. a. a. O., 5–8. Jüngel, Eberhard, Lehre, 249. Yocum, John, Mediation, 141. Webster, John, Ethics, 123. Migliore, Daniel, Theology, 497.

360 Vgl. Barth, Karl, Taufe, 18–21.

361 Vgl. a. a. O., 8–23.

362 Vgl. KD II/2, 195.341–344. Busch, Eberhard, Taufe, 381. Migliore, Daniel, Theology, 498. Yocum, John, Mediation, 141–145.

363 Vgl. Barth, Karl, Taufe, 23–28.

Säugling nicht aktiv und bewusst dabei, ist er gar nicht dabei.[364] Den einzigen Grund, warum die Kindertaufe theologisch verteidigt worden sei, vermutet Barth in der Aufrechterhaltung der konstantinischen Konzeption des «*corpus christianum[s]*»[365] und der «*Volkskirche*»,[366] die darauf aufbaut.[367] Barth spricht der Kindertaufe ihre Gültigkeit jedoch nicht ab und ruft nicht zur Wiedertaufe im mündigen Alter auf, weil das effektive Heilsgeschehen Gott allein obliege und von menschlichen Ordnungsfehlern unabhängig bleibe.[368]

Die Wassertaufe ist für Christinnen und Christen im Gwatt-Vortrag wie bereits in der frühen Phase qua «*neccesitas praecepti*»[369] notwendig, d. h. sie ist als Gehorsam gegenüber dem Gebot Jesu Christi notwendig, der sich als wahrer Mensch selbst taufen liess und die Taufe auf diese Weise eingesetzt hat, nicht aber heilsnotwendig.[370]

Betreffend die *temporalen Implikationen* wird die Taufe im Gwatt-Vortrag durch die Wassertaufe einmalig und durch die Geisttaufe zeitlich umfassend gedacht. Die Wassertaufe ist ein Geschehen «ein für *allemal*».[371] Sie ist einerseits als einmaliges Ereignis zu verstehen. Andererseits ist sie das bereits geschehene Symbol der Geisttaufe, das Symbol der Hoffnung, die im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi gründet und für alle Zeiten gilt. Sie ist das Symbol, dass das zeitübergreifende Christusereignis ins Leben des Täuflings eingezeichnet ist. Unter diesem Zeichen steht das ganze Leben des Täuflings. Dazu gehören seine Vergangenheit, seine Gegenwart und seine Zukunft. Die Wassertaufe, die zu einer bestimmten Zeit geschehen ist, bezeugt dem getauften Menschen also die Geisttaufe, durch die er alle seine Zeit in der neuen Zeit des kommenden und in Jesus Christus bereits aufgerichteten Reich Gottes lebt.[372] Die Wassertaufe bezeugt dem getauften Menschen, dass ihm Gott durch die Geisttaufe ganz im Sinn von KD II/1 vor-, über- und nachzeitlich ist.[373]

---

364 Vgl. a. a. O., 29–40.

365 A. a. O., 39 (Hervorhebung im Original).

366 Ebd. (Hervorhebung im Original).

367 Vgl. a. a. O., 39 f.

368 Vgl. a. a. O., 24 f. Jüngel, Eberhard, Lehre, 251 f. Yocum, John, Mediation, 142. Webster, John, Ethics, 124. Migliore, Daniel, Theology, 497 f.

369 Barth, Karl, Taufe, 15 (Hervorhebung im Original).

370 Vgl. a. a. O., 14 f. (Hervorhebungen im Original). Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 249–251. Yocum, John, Mediation, 142 f. Webster, John, Ethics, 123. Migliore, Daniel, Theology, 497.

371 Barth, Karl, Taufe, 48 (Hervorhebung im Original).

372 Vgl. Barth, Karl, Taufe, 41–48. Jüngel, Eberhard, Lehre, 252. Yocum, John, Mediation, 143. Migliore, Daniel, Theology, 497.

373 Vgl. KD II/1, 698–722.

2.2 Barths spätes Taufmodell in KD IV/4 oder Warum die Taufe weder Sakrament noch Kindertaufe ist (1967)

Das Tauffragment KD IV/4 gehört zur dritten von Daniel Migliore beschriebenen Phase der Entwicklung der barthschen Theoriebildung zur Taufthematik.[374]

Diese Konzeption der Tauflehre Karl Barths wird gerne als Neukonzeption unter dem Einfluss der Dissertation seines Sohnes Markus Barth verstanden.[375] Dies entspricht teilweise Karl Barths eigenen Ausführungen im Vorwort des Tauffragments[376] und wird von Ashley Cocksworth überzeugend untermauert, indem er nachweist, dass Karl Barth den Sinn der (Wasser-)Taufe als Bitte versteht und so die Hauptthese seines Sohnes Markus Barth – die Taufe sei nicht als Sakrament, sondern als Gebet zu verstehen[377] – rezipiert.[378] Dennoch wird man mit Eberhard Jüngel und Daniel Migliore die Modifikationen von KD IV/4 bereits im Gwatt-Vortrag angelegt sehen und von einer Radikalisierung der in den 1940er-Jahren entwickelten Position sprechen müssen.[379] Denn Barth nimmt in KD IV/4 die Grundmotive der vorangehenden Schaffensperioden wieder auf, und zwar entweder im positiven, vertiefenden Sinn, wie z. B. die substanzielle Subjektivität des Menschen, die Unterscheidung von Geisttaufe und Wassertaufe und den Primat des göttlichen Handelns, oder im negativen, ablehnenden Sinn, wie z. B. die Kindertaufe und neu auch das Modell des Signifikationsprozesses, den Sakramentsbegriff und das instrumentalistische Verhältnis von göttlicher und menschlicher Agency.

Eberhard Busch kommt zum Schluss, dass Barth mit der Ablehnung der Kindertaufe im Gwatt-Vortrag einen ersten Schritt gewagt habe, «um aus der grundlegenden Sicht des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit die Konsequenz zu ziehen.»[380] Mit der Lozierung der Taufe in der Ethik zieht Barth nun die letzte Konsequenz aus der göttlichen und der menschlichen Freiheit, wie er sie in KD II konzipiert und in KD III und IV weiterentwickelt hat. Barth versteht den Menschen zunehmend als einen, der mündig

374 Vgl. Migliore, Daniel, Theology, 498 f. McMaken, W. Travis, Authority, 346.
375 Vgl. Barth, Markus, Taufe. Cochrane, Arthur C., Barth, 39–50. MacLachlan, David, Son, 183–198. Migliore, Daniel, Theology, 498. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 266.
376 Vgl. KD IV/4, X f.9
377 Vgl. Barth, Markus, Taufe, 524.
378 Vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 266.
379 Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 246 f. Migliore, Daniel, Theology, 498.
380 Busch, Eberhard, Taufe, 381 f.

werden soll,[381] als ein Subjekt, das zu freier, selbsttätiger Aktivität befreit werden soll. Diese modern klingende, aber doch durch ihre noch ausstehende Erfüllung von der modernen Prämisse der bereits erfolgten Entwicklung zur Mündigkeit unterschiedene Konzeption der Subjektivität bildet ein zentrales Motiv der Versöhnungsethik und insbesondere der Tauflehre. Sie gelangt hier in ihrer radikalsten Form zum Durchbruch.[382] Barths späte Tauflehre basiert nach wie vor auf der Grundunterscheidung von Geisttaufe (2.2.1) und Wassertaufe (2.2.2). Deren Verhältnis ordnet er aber gegenüber den vorherigen Konzeptionen neu. Dies gründet in der erwähnten *Verschiebung* in der Konzeption der *menschlichen Subjektivität*. Dies wirkt sich auf das Zeitmodell aus.

---

381 Vgl. KD IV/4, X.

382 Die rendtorffsche Barthinterpretation, wonach die neuzeitliche Subjektivität bei Barth theologisch endgültig zum Durchbruch gelangt sei und Barths offenbarungstheologischer Ansatz sich deshalb selbst überholt habe, ist entgegen den Erklärungsversuchen Rendtorffs gerade anhand des Tauffragments (vgl. Rendtorff, Trutz, Sinn, 119–134) wegen des bleibenden Unterschieds zur Moderne nicht bis in alle ihre Spitzen begründbar. Da dort die Subjektivität des Menschen aber ihren höchsten Stellenwert erreicht, behält Rendtorffs Autonomiethese ihr begrenztes Recht.
Näher an der Erkenntnis dieser Studie ist Dieter Schellong: «Sie [i. e. Barths Tauflehre] ist eine neuzeitliche, an der äußerlichen Tat orientierte Tauflehre und eben damit ein Beweis für den neuzeitlichen Charakter von Barths Theologie» (Schellong, Dieter, Theologe, 66). Schellong hält Barths Tauflehre für neuzeitlich, weil sie das Handeln, das «agere» im Sinn Spinozas verstehe (dessen Konzeption Schellong für das Urbild des neuzeitlichen Subjekts hält). Das Handeln komme dem Sein nicht attributiv und akzidentiell zu, sondern bilde das Grundprinzip des Seins, bestehe wesentlich in der äusserlichen, weltimmanenten Selbstbestimmung und sei somit durch Freiheit charakterisiert (vgl. a. a. O., 42–66). Schellong kann gut zeigen, dass Barth das Sein sowohl Gottes als auch des Menschen gerade in der Tauflehre, aber auch in anderen Werken durch Kategorien wie «Geschichte», «Tat» oder «Veränderung» bestimmt und also den neuzeitlichen Aktionismus rezipiert, ohne dass er dabei aus dem Blick verliert, dass sich Barth mit dem neuzeitlichen Denken auch kritisch auseinandersetzt. Nach Schellong habe Barth aus den negativen Konsequenzen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens seiner Zeit gelernt. Die neuzeitliche Freiheit als Selbstbestimmung sei nämlich zu einem Konzept eines egoistischen Machterweiterungsstrebens geworden, das sich materiell im Kapitalismus zeige. Dem habe Barth seinen Begriff von Freiheit entgegensetzt, der essenziell mit Liebe verbunden sei und in die Solidarität führe. Diese Freiheit sei dem Menschen nicht per se eigen, sondern in der Gnade Gottes begründet (vgl. a. a. O., 54–68.72). Stefan Peter Becker betont darüber hinaus, dass die Mündigkeit des Menschen dem eschatologischen Vorbehalt unterstehe. «Mündig wird er [i. e. der Mensch] als Kind Gottes, das seine Mündigkeit im Kampf für sein Reich bewährt» (Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 231).

Es wird sich ergeben, dass mit dem Einfügen der Wassertaufe ins *doppelelliptische Zeitmodell* der Geisttaufe auch die menschliche Agency darin eingebaut wird. In diesem erweiterten Zeitmodell hat der *Reichgottesbegriff* eine integrative Funktion.

2.2.1 Die Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes

Barth beginnt die Tauflehre KD IV/4 mit der Frage nach der Möglichkeit, wie der *Mensch als freies, aktives Subjekt in eigener Treue* die Treue Gottes erwidern und so – Barth setzt dies, wie oben erwähnt, gleich – in die Aktualität des Reiches Gottes eintreten kann.[383] Er beantwortet diese Frage so, dass es die Möglichkeit Gottes ist, den Menschen zu einer Wendung in seinem Leben zu bewegen, indem er den Menschen anspricht und der Mensch in freier Entscheidung auf die Wendung Gottes zu ihm mit seiner eigenen Zuwendung antwortet,[384] womit das Konzept des erfüllten Bundes als des Reichgottesereignisses und die oblausche Koordinationsfigur wiederaufgenommen werden.[385] Der hier vertretene Subjektivitätsbegriff ist ein responsorischer.[386] Diese responsorische Konzeption grenzt Barth zunächst von drei traditionellen Konzeptionen ab, nämlich erstens von der «vulgär-katholischen Gnadenlehre» der «Einflößung übernatürlicher Kräfte»,[387] zweitens von der im Neuprotestantismus neu aufgeflammten, von Barth als «Pelagianismus» inkriminierten Lehre, die den Menschen «zur Aktualisierung seiner natürlichen religiös-moralischen Anlage aufrufe und anrege»,[388] und drittens von der Lehre, die Barth Melanchthon und der lutherischen Orthodoxie zuordnet, wonach Gott nur einen «neu, nämlich gnädig beurteilten, in sich aber unveränderten Menschen auf den Plan […] führe[]».[389] Barth führt diese Konzeptionen in stilisierter und typologischer Form auf. Auf exakt diese Weise wurden sie jedoch selten vertreten.[390] Diese Konzeptionen bezichtigt

383 Vgl. KD IV/4, 6.

384 Vgl. KD IV/4, 3–7.

385 Explizit genannt wird der erfüllte Bund z. B. in KD IV/4, 23.

386 Diese responsorische Anthropologie bedeutet gegenüber dem Gwatt-Vortrag eine entscheidende Neukonzeption. Diese wird weiter unten genauer diskutiert.

387 KD IV/4, 5 (im Original teilweise hervorgehoben).

388 Ebd.

389 Ebd.

390 John Yocum und Richard Schlüter kritisieren zu Recht, dass die «vulgär-katholische» Referenz Barths in dieser Form in keinem traditionellen theologischen Entwurf wie demjenigen von Thomas von Aquin oder demjenigen des Trienter Konzils erkennbar sei, sondern einfach eine vereinfachte Meinung vieler Katholiken zu Barths Zeiten wiedergebe. Vgl. Yocum, John, Mediation, 165. Schlüter, Richard,

Barth denn auch pauschal und ohne präzisen Aufweis der Einseitigkeit, weil sie zwar die Möglichkeit Gottes oder die freie Wendung des Menschen je für sich genommen gut beschreiben, diese aber nicht in ein Wechselwirkungsverhältnis bringen könnten. Diese *Wechselwirkung zwischen der göttlichen Möglichkeit und der freien Wendung des Menschen* theologisch zu entfalten, setzt sich Barth als Ziel.[391] Diese Entfaltung wird im Folgenden untersucht. Dabei wird gezeigt, dass Barth die Tauflehre anhand des Modells des asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch entwickelt (2.2.1.1). Dann werden die Charakteristika der Geisttaufe innerhalb dieses Modells dargestellt (2.2.1.2), um dann ein Zwischenfazit betreffend das Zeitmodell und den Reichgottesbegriff bezogen auf die Geisttaufe zu ziehen (2.2.1.3) und kritische Einwände gegen diese Konzeption zu untersuchen (2.2.1.4).

2.2.1.1 Der asymmetrische, echte Verkehr zwischen Gott und Mensch resp. zwischen Geisttaufe und Wassertaufe

Die Wechselwirkung zwischen der göttlichen Möglichkeit und der menschlichen Wendung entfaltet Barth, indem er die Begriffe Göttlichkeit und Menschlichkeit inhaltlich bestimmt. Dabei legt er den Ausgangspunkt der Konkretion bei der göttlichen Möglichkeit, denn, soll es sich um eine Wendung des Menschen zu Gott handeln, kann der Ausgangspunkt – unter offenbarungstheologischen Prämissen – nicht bei einer allgemeinen Anthropologie liegen, denn diese kann nur die Selbstgenügsamkeit des Menschen, nicht aber dessen Bedürftigkeit nach seiner Zuwendung zu Gott zur logischen Folge haben. Barth bestimmt folglich zuerst die Kategorie der Göttlichkeit und entfaltet von dort her die konkreten Implikationen für die anderen Elemente des nun entstehenden Modells. In einem ersten Schritt legt Barth – ebenfalls getreu seinen offenbarungstheologischen Prämissen – fest, dass die Göttlichkeit nicht durch Allgemeinbegriffe bestimmt werden kann, da diese die vorliegende Sache nur formal und nicht material beschreiben. Eine materiale, theologische Beschreibung ergibt sich erst, wenn Gott in seiner Selbstoffenbarung in der konkreten Geschichte Jesu Christi erkannt wird. Die Geschichte Jesu Christi wird als der vollzogene *Bund zwischen Gott und Mensch* beschrieben, in welchem die Wendung für alle Menschen vollzogen ist und in welchen sich das christliche Subjekt integriert weiss.[392] Dies umschreibt Barth als Subjektkonvergenz:

Tauflehre, 100–102. Ähnliches gilt auch betreffend die anderen beiden Konzeptionen.

391 Vgl. KD IV/4, 6 f.

392 Vgl. KD IV/4, 11–18.

> Der Christ ist ein Mensch, in dessen Leben Jesus Christus als das Subjekt jener seiner Geschichte hineingetreten, dessen anerkannter, erkannter und bekannter Herr Er geworden ist, dem er eben damit nicht nur potentiellen, sondern aktuellen Anteil an jener seiner Geschichte gegeben hat. So *wurde* und so *ist* Jesus Christus, seine Geschichte, die Begründung der christlichen Existenz: sie und nur sie. Von ihm, von seiner Geschichte, von ihrer Erkenntnis kommt der Christ her, auf sie blickt er zurück.[393]

Damit ist die *göttliche Wendung zum Menschen* beschrieben. Das göttliche Subjekt wendet sich in der Geschichte Jesu Christi dem menschlichen Subjekt zu und integriert es in seine Bundesgeschichte. Dieses Ereignis ist zuerst einmal ein rein göttliches Geschehen und geschieht ausserhalb des menschlichen Subjekts, also «*extra nos*». Wenn es sich nun bei der Geschichte Jesu Christi um einen echten Bund und also – hier führt Barth eine wichtige Kategorie ein – um «ein Ereignis im echten *Verkehr* zwischen Gott und dem Menschen als zwei *verschiedenen* Partnern handelt»,[394] dann muss dem freien Wort Gottes in Jesus Christus eine freie Antwort des Menschen folgen, dann muss die freie Wendung Gottes zum Menschen die freie Wendung des Menschen zu Gott provozieren, dann muss das Geschehen «*extra nos*» zum Ereignis «*in nobis*» werden.[395]

Wie aber funktioniert die *Integration des Menschen* in die Geschichte Jesu Christi, sodass sie tatsächlich auch seine eigene subjektive Wendung resp. sein Eintritt in den echten Verkehr bedeutet? Die christomonistische und die anthropomonistische Lösung kommen für Barth nicht infrage, da sie jeweils die Subjektivität des einen Partners durch ihre Auflösung in die Subjektivität des andern resp. die Ereignisse «*extra nos*» und «*in nobis*» durch die Auflösung ins jeweils andere durch einen «Subjektivismus von oben» oder einen «Subjektivismus von unten» eskamotieren.[396] Die Lösung Barths liegt in der dialektischen Vermittlung des Ereignisses «*extra nos*» und des Ereignisses «*in nobis*» im Ereignis «*pro nobis*», das in Jesus Christus als dem erfüllten Bundesereignis geschehen ist:[397]

---

393 KD IV/4, 15 (Hervorhebungen im Original).

394 KD IV/4, 20 (Hervorhebungen im Original).

395 Vgl. KD IV/4, 18–20 (die Ausdrücke «*extra nos*» und «*in nobis*» sind auch im Original kursiv gedruckt).

396 Vgl. KD IV/4, 20–22.

397 Vgl. KD IV/4, 23 (der Ausdruck «*pro nobis*» ist im Original genauso wie «*extra nos*» und «*in nobis*» kursiv gedruckt).

> Man nehme dieses *pro nobis* oder *propter nos* wörtlich und streng: Jesus Christus war als der wahre Sohn Gottes und so als der wahre Menschensohn nicht nur dem treuen Gott, sondern, gerade indem er ihm als seinem Vater treu war, nach dessen gerechtem Willen auch uns als seinen Brüdern treu […]! Und er war uns damit treu, daß er sich dazu hergeben ließ und selbst hergab, den Bund zwischen Gott und uns Menschen in seiner Person zu erfüllen, d. h. aber: Gott an unserer Stelle, an Stelle der ihm zuvor Ungetreuen, treu zu sein.[398]

Im *Ereignis «pro nobis»* sind das Ereignis *«extra nos»* und das Ereignis *«in nobis»* aufgehoben, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens sind sie darin miteinander vermittelt, da sie in diesem Ereignis beide tatsächlich geschehen sind. Zweitens sind sie darin bewahrt als eigenständige Ereignisse, deren wesentliche Differenz nicht aufgelöst wird. Dies hat wiederum zwei Implikationen. Einerseits bedeutet dies für die göttliche Wendung, dass die göttliche Wendung zum Menschen, und zwar zu jedem Menschen (d. h. das Ereignis *«extra nos»*), als eine zu verstehen ist, die tatsächlich Wirklichkeit geworden ist. Das bedeutet, dass sich Gott also als Gott für uns (d. h. *«pro nobis»*) definiert hat:

> Handelt er [i. e. Jesus Christus] aber *extra nos pro nobis* und insofern auch *in nobis,* dann muß das heißen: er schafft in eines jeden Menschen Geschichte dessen Untreue zum Trotz den Anfang seiner neuen Geschichte: seiner Geschichte als die eines Gott treu gewordenen Menschen – Alles, weil es ja Gott selbst ist, der in seiner Person die Sache dieses Menschen in die Hand genommen hat.[399]

Gott selbst garantiert mit seinem Handeln im Christusereignis seine Wendung zum Menschen Jesus Christus, der alle Menschen vor Gott vertritt, weshalb die Wendung Gottes zu allen Menschen gewährleistet wird.

Andererseits sichert dieses Ereignis nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wendung Gottes zu allen Menschen, sondern gerade auch jene des Menschen zu Gott:

> Indem Jesus Christus an die Stelle des Menschen tritt, an seiner Stelle das tut, was er unterläßt: an seiner, des Ungetreuen, Stelle Gott treu ist, macht er, macht durch ihn Gott den Menschen *frei,* ihm *seinerseits* treu zu werden.[400]

---

398 Ebd.
399 Ebd.
400 KD IV/4, 24 (Hervorhebungen im Original).

Jesus Christus als Stellvertreter des Menschen garantiert mit seinem dem Menschen gegenüber extrinsischen Wendehandeln die Bedingung der Möglichkeit, dass sich der *Mensch intrinsisch zu Gott wenden* kann, denn in Jesus Christus hat dieser den Menschen bereits mit seinem Wort angesprochen und ihn eigenständig antworten lassen. In der Anschauung Jesu Christi erkennt der Mensch, dass es jedem Menschen und somit auch ihm (als «unmögliche Möglichkeit»[401]) möglich ist, auf Gottes Wort zu antworten. In Jesus Christus erkennt der Mensch seine eigene Möglichkeit, sodass es dann zur eigenen, freien, aktiven Verwirklichung kommt.[402] Die freie Subjektivität Gottes provoziert in der Anschauung des Bundeshandelns Jesu Christi die freie Entscheidung des Menschen zum Eintritt in diesen Bund, ins christliche Leben, in den echten Verkehr, ins Reich Gottes.

In Barths Konzeption geht die göttliche Wendung in diesem echten Verkehr der menschlichen Wendung also voraus, ermöglicht und provoziert sie. Das kann von der menschlichen Wendung in Bezug auf die göttliche nicht gesagt werden. Darum handelt es sich, genau genommen um einen *asymmetrischen, echten Verkehr*. Diese Bezeichnung findet sich in Barths Tauflehre allerdings nirgends explizit.

Die Beschreibung des christlichen Lebens als eines asymmetrischen, echten, in Jesus Christus vermittelten Verkehrs zwischen Gott und Mensch ist keine Innovation Barths, sondern er rezipiert eine Konzeption seines Lehrers *Wilhelm Herrmann,* der sich selbst in der Tradition Ritschls verortete. In dieser Konzeption sieht Barth sowohl die freie Subjektivität Gottes als auch die freie Subjektivität des Menschen gesichert, fundiert sie jedoch christologisch-offenbarungstheologisch und nicht wie Herrmann durch einen allgemeinen Religionsbegriff, der in der Ergriffenheit des inneren, subjektiven Lebens besteht.[403]

---

401 Ebd. Zu dieser Wendung siehe Anm. 177.

402 Vgl. KD IV/4, 24 f.

403 Wilhelm Herrmann entwickelt seine Konzeption des Verkehrs zwischen dem Christen resp. der Christin und Gott in einer eigenen Monografie (vgl. Herrmann, Wilhelm, Verkehr). In der Einleitung verortet er sich zuerst in der Tradition Albrecht Ritschls (vgl. a. a. O., 1–4). Er erklärt anschliessend das christliche Leben zum Zentralbegriff seiner Theologie (vgl. a. a. O., 5–12). Er beschreibt es eben als «[…] ein[en] durch Christus vermittelte[n] Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott. Darunter ist in der That alles befasst, was zu dem eigentümlichen Leben der Christenheit gehört […]. Das alles ist nur dann wahrhaft christlich, wenn es als ein durch Christus vermittelter Verkehr mit Gott erlebt wird» (a. a. O., 5). Dieses christliche Leben als Verkehr sei dem Menschen nicht spontan möglich, sondern werde ihm in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ermöglicht. Der Mensch antworte in diesem Verkehr auf die Offenbarung Gottes. Dies widerspiegelt sich im Aufbau. So beschreibt

Mit dieser Argumentation findet auch ein Anschluss an den Erkenntnisbegriff aus KD IV/3 § 69 statt. Die menschliche Wende findet im Anschluss an die Erkenntnis Jesu Christi statt, die auch hier nicht rein kognitiv, sondern existential zu verstehen ist, d. h. dass der Mensch im Gang der Geschichte Jesu Christi den Gang seiner eigenen Geschichte erkennt.[404]

Was aber hat dies mit der Taufe zu tun? Bis jetzt hat sich zwischen der Taufe und dem freien Eintritt des Menschen ins Reich Gottes nur eine implizite, konzeptionelle Konvergenz angebahnt. Nun aber zeichnet Barth die

---

Herrmann im Kapitel II zuerst den Verkehr Gottes mit dem christlichen Menschen (vgl. a. a. O., 44–162), um dann im Kapitel III den Verkehr des christlichen Menschen mit Gott zu entfalten, zu dem jener vermöge der Offenbarung in Jesus Christus ermächtigt werde (vgl. a. a. O., 163–282). Es ist auffällig, wie Barth in der Tauflehre der herrmannschen Konzeption in den Grundzügen und grösstenteils auch dem Aufbau der betreffenden Monografie folgt und diese auf die Taufe anwendet. So setzt auch er mit Gottes Verkehr mit dem Menschen in Form der Geisttaufe ein (vgl. KD IV/4.1) und entwickelt von dort her die Antwort des Menschen im Verkehr mit Gott in Form der Wassertaufe (vgl. KD IV/4.2). Was Barth von Herrmann nicht übernimmt, ist das Kapitel I in der Monografie, und zwar weder betreffend den Aufbau noch betreffend den Inhalt. In diesem bestimmt Herrmann das christliche Leben nämlich, wie er bereits in der Einleitung ankündigt (vgl. Herrmann, Wilhelm, Verkehr, 12), als Sache des inneren Lebens und somit als Sache der Religion. Er entwickelt dort einen allgemeinen Religionsbegriff, der im Ergriffensein des subjektiven, inneren Lebens durch Gott besteht, welches bei ihm sowohl die Gefühle als auch und im Besonderen die Gedanken resp. das Bewusstsein umfasst. Im Vollsinn könne dies für Christinnen und Christen in ihrem geschichtlichen Kontext nur in der überwältigenden objektiven Macht des Menschen Jesus in ihnen ausgelöst werden. Den christlichen Begriff der Religion grenzt Herrmann einerseits vom mystischen Begriff, der eine allgemeine, auf die Gefühlswelt reduzierte Ergriffenheit jenseits eines objektiven, auslösenden Gegenstandes suche, und andererseits von der protestantischen Orthodoxie ab, welche eine reine Objektivierung der christlichen Glaubensgedanken suche und die subjektive Ergriffenheitsdimension der christlichen Religion missachte. Diese subjektive Ergriffenheit durch Gott, die durch den Menschen Jesus vermittelt werde, führe den Menschen in den Verkehr mit Gott (vgl. a. a. O., 13–43). In den beiden folgenden Kapiteln spielt Herrmann dann durch, wie Gott die Menschen in Jesus Christus eben diese Religion erleben lasse und zum eigenen inneren Leben und Verkehr ermächtige. Barth will seine Theologie hingegen nicht auf einen bestimmten Religionsbegriff gründen, sondern bleibt konsequent christologisch resp. offenbarungstheologisch orientiert. Von einem Verständnis der Offenbarung als eines «überwältigenden Eindruck[s]» grenzt er sich in KD IV/4 explizit ab (vgl. KD IV/4, 26). Für Barth ist das christliche Leben nicht auf eine Sache des inneren (d. h. gedanklichen und emotionalen) Lebens reduzierbar, sondern es ist eine Sache des ganzheitlichen und somit auch des äusseren, praktischen Lebens.

404 Vgl. KD IV/4, 15. Siehe III.1.3.3.

Taufe in dieses Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch ein. Dafür rekurriert Barth zunächst implizit und partiell auf das oben in dieser Studie vorgestellte Modell der dreiförmigen Parusie aus KD IV/3 § 69. Er führt dazu die ersten beiden Formen der Parusie noch einmal näher aus. Er bezeichnet sie als «Faktoren»,[405] also als Bedingungen der Möglichkeit des Gelingens des oben vorgestellten, asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch, und zwar von Gott her. Die Faktoren beschreiben das göttliche Handeln am Menschen.

Der *erste Faktor* ist die erste Form der Parusie, die *Auferstehung Jesu Christi,* das Ostergeschehen. Sie positioniert die Heilswirklichkeit in der kollektiven Wirklichkeit des Menschen und bestimmt die gesamte menschliche Wirklichkeit zur Adressatin des Reiches Gottes, das in der Auferstehung angebrochen ist:[406]

> Das heißt vielmehr: daß er [i.e. Jesus Christus] eben in seiner menschlichen Geschichte als das kommende, schon gekommene und heimlich gegenwärtige Reich, daß in seiner Person die Aufrichtung der Herrschaft Gottes offenbar, Allen erkennbar wurde, Allen auf den Leib gerückt ist. Als der lebendige Gottes- und Menschensohn, als der allmächtige Ausspruch und Zuspruch dessen, was Gott in ihm ein für allemal und für Alle getan, tritt er einem jeden Menschen nahe […].[407]

Damit impliziert Barth ebenfalls im Rückgriff auf die Argumentationsfigur der dreiförmigen Parusie den zeittheoretischen Schluss aus dem vergangenen Kommen des Reiches Gottes auf dessen zukünftiges Kommen: Weil das Reich Gottes in Jesus Christus bereits aufgerichtet ist, weil es sich in der Auferstehung Jesu Christi bereits als Kommendes offenbart hat, wird die ganze menschliche Wirklichkeit auf das Kommen des Reiches Gottes ausgerichtet, und zwar wie auf jenes in der Vergangenheit (erste Form der Parusie), so auch auf jenes in der Zukunft (dritte Form der Parusie).

Barths Rückgriff auf das Modell der dreiförmigen Parusie ist partiell. Dies gilt, insofern die Auferstehung Jesu Christi hier die objektive und universale Offenbarung beschreibt. Dies ist auch in KD IV/3 § 69 der Fall, insofern in der Auferstehung Jesu Christi bereits die neue Bestimmung der Menschheit und die Universalität ihres Gehalts resp. ihr universales Potenzial offenbar wird.[408] Was in der Tauflehre jedoch ungenannt bleibt, ist die geringe, effek-

405 KD IV/4, 26 (im Original hervorgehoben).
406 Vgl. KD IV/4, 25–29.
407 KD IV/4, 28.
408 Siehe III.1.4.2.

tive Reichweite der Auferstehung. Eine effektiv universale Reichweite hat gemäss KD IV/3 § 69 erst die letzte Wiederkunft Jesu Christi.[409] Im Tauffragment KD IV/4 findet also eine Akzentuierung der Potenzialität unter Absehen von der Effektivität der Auferstehung Jesu Christi statt.

Der *zweite Faktor* entspricht der zweiten Form der Parusie aus KD IV/3 § 69. Es ist das *«Werk des Heiligen Geistes»*.[410] Hat nun der erste Faktor, die Auferstehung Jesu Christi, die Wirklichkeit aller Menschen objektiv und universal zum Heil bestimmt, so garantiert das Werk des Heiligen Geistes die Integration der subjektiven menschlichen Wirklichkeit, also die Integration des einzelnen Menschen, in die objektive Heilsgeschichte. Es bedeutet die Inanspruchnahme der menschlichen Geschöpflichkeit durch das Reich Gottes im Sinn der Erleuchtung und Befreiung des Menschen zur eigenen, freien Antwort auf das Werk Gottes, zur eigenen Bejahung des Bundes resp. des asymmetrischen, echten Verkehrs mit Gott und zum eigenen Eintreten ins Reich Gottes.[411] Das Werk des Heiligen Geistes bedeutet in der Tauflehre also die *Subjektivierung und Individualisierung* des in der Auferstehung als objektiv und universal offenbarten Heilswerks Jesu Christi.

Es stellt sich auch hier die Frage, ob gegenüber dem Abschnitt über die Verheissung des Heiligen Geistes in KD IV/3 § 69 eine sachliche Verschiebung geschieht. Während das Geistereignis in KD IV/4 die Funktion der Subjektivierung und Individualisierung hat, ist es in KD IV/3 § 69 als ein Ereignis mit universalem Gehalt beschrieben, das sowohl den Christinnen und Christen als auch den Nichtchristinnen und -christen gilt.[412] Dies schliesst jedoch eine kohärente Lesart zu KD IV/3 § 69 nicht aus. Es gilt zu beachten, dass Barth dort zwischen der Verheissung des Heiligen Geistes, welche die Heilswirklichkeit allen Menschen (d. h. sowohl Christinnen und Christen als auch Nichtchristinnen und -christen) in Aussicht stellt, und der (momentan noch quantitativ partiellen) Erfüllung der Verheissung des Heiligen Geistes unterscheidet, welche die Christinnen und Christen individuell und subjektiv betrifft und Gott erkennen lässt.[413] Das Werk des Heiligen Geistes in KD IV/4 lässt sich als *Erfüllung der Verheissung am christlichen Individuum* lesen. Wie bereits bei der Auferstehung Jesu Christi, also beim ersten Faktor, ist eine konziliante Lesart möglich. Nach dieser kommt es in KD IV/4 gegenüber KD IV/3 § 69 zwar

409 Siehe III.1.5.2.1.
410 KD IV/4, 30 (Hervorhebungen im Original).
411 Vgl. KD IV/4, 29–32.
412 Vgl. KD IV/3, 385–424.
413 Vgl. KD IV/3, 420–424.

nicht zu einer sachlichen Veränderung, wohl aber zu einer einseitigen Akzentuierung einer bestimmten Funktion. War es bei der Auferstehung ihre Funktion als universale Bestimmung, so ist es in der zweiten Form der Parusie die Funktion der individuellen Zueignung. Dass beide Formen jeweils auch die andere Funktion haben, ist an dieser Stelle nicht im Blick.

Es bleibt zu fragen, ob diese Lesart über ihre reine Möglichkeit hinaus auch naheliegend und die einseitige Akzentuierung im konkreten Kontext nachvollziehbar ist. Nachvollziehbar wird sie, wenn man den bereits mehrfach erwähnten *Perspektivenwechsel* zwischen dem dogmatischen und dem ethischen Teil der Versöhnungslehre beachtet. Es ist ein Wechsel von einer theologischen Vogelperspektive zu einer theologischen Froschperspektive. Während das Modell der dreiförmigen Parusie in KD IV/3 § 69 die Perspektive der objektiven Wirklichkeit der Selbstoffenbarung Gottes einnimmt, die Welt – räumlich betrachtet – von aussen beschreibt und also die Wirklichkeit von Christinnen und Christen und Nichtchristinnen und -christen gleichermassen überblickt, wird in der Tauflehre in KD IV/4 die Perspektive des am Heilsgeschehen bereits beteiligten resp. ins Reich Gottes bereits eingetretenen, christlichen Subjekts eingenommen. An diesem hat sich die Verheissung des Heiligen Geistes bereits erfüllt. An ihm haben sich die Subjektivation und Individuation der objektiven Heilswirklichkeit bereits vollzogen. Jede andere Möglichkeit ist bereits nicht mehr relevant. Das erklärt die einseitige *Akzentuierung* betreffend die zweite Form der Parusie. Betreffend die erste Form der Parusie ergibt sich diese dadurch, dass das christliche Subjekt in der Gegenwart und also in der Periode der Verheissung des Heiligen Geistes lebt. Die Auferstehung ist für dieses das Ereignis in der Vergangenheit, das den menschlichen Bereich, wie oben dargestellt, eben durch seinen universalen Gehalt bestimmt und das Geistereignis antizipiert. Die Reichweite der Auferstehung Jesu Christi selbst ist in dieser Hinsicht nicht mehr relevant, sondern nur noch jene der Verheissung des Heiligen Geistes.

Diese Verheissung erfüllt sich am christlichen Menschen, dessen Verstand erleuchtet und zur Bejahung des Gnadenbundes mit Gott befreit wird.[414] Sodass Barth konstatieren kann:

> Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes.[415]

414 Vgl. KD IV/3, 422–424. KD IV/4, 31 f.
415 KD IV/4, 31.

Im Werk des Heiligen Geistes kommt der Mensch, wie das obige Zitat zeigt, zu seiner Bestimmung und mit seiner Antwort zu seinem wesenhaften Werk, zu seiner Treue. Der Mensch erfährt darin seine «Normalisierung».[416] Mit diesem Begriff beschreibt Barth auch später in der Versöhnungsethik die Wirkung des Reiches Gottes.[417] Die *Treue des Menschen* wird in der Tauflehre der KD durchgehend als ein dem Gotteswerk gegenüber *eigenständiges,* durch das Gotteswerk provoziertes Verhalten konzipiert. Das Werk des Heiligen Geistes hingegen bleibt Gottes alleiniges Werk, worauf das Werk des Menschen dessen *Antwort* im asymmetrischen, echten Verkehr ist.[418]

Genau diesen asymmetrischen, echten Verkehr codiert Barth nun mit der *Taufterminologie*. Das Wort und Werk Gottes, zu dem beide Faktoren, d. h. sowohl die Auferstehung Jesu Christi als auch das Werk des Heiligen Geistes, gemeinsam gehören,[419] nennt Barth «Taufe mit dem Heiligen Geist»[420] resp. «Geisttaufe»,[421] während er die menschliche Antwort, das menschliche Werk, «Wassertaufe»[422] nennt.[423]

Die Geisttaufe ist also die göttliche Wendung zum Menschen und folglich der Eintritt des Reiches Gottes in die menschliche Wirklichkeit, die in der Auferstehung antizipativ für alle geschehen ist und im Werk des Heiligen Geistes dem einzelnen Menschen zukommt, damit dieser in einem asymmetrischen, echten Verkehr eigenständig darauf antwortet.

Barth bleibt somit seinem an der Theologie der Blumhardts orientierten Begriff des Reiches Gottes aus KD IV/3 § 69 treu. Denn auch hier handelt es

---

416 Ebd.

417 Siehe III.4.1.1.

418 Vgl. KD IV/4, 31–33. Die Behauptung W. Travis McMakens, dass die menschliche Antwort bereits Teil der Geisttaufe sei, ist darum unzutreffend (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 108 f.). Der entsprechende Ansatz McMakens wird weiter unten genauer untersucht.

419 John Yocum meint, dass Barth nur das Werk des Heiligen Geistes als Geisttaufe chiffriert (Yocum, John, Mediation, 150). Dem stehen jedoch Barths eigene Aussagen entgegen, wonach er «jene beiden zusammenhängenden, ja letztlich in ihrer Verschiedenheit identischen Voraussetzungen abschließend auf den gemeinsamen Nenner […] Taufe mit dem Heiligen Geist» (KD IV/4, 33) bringen will. Dies ist sachlich insofern folgerichtig, als Barth ja, wie oben beschrieben, zeigen will, dass das Christusereignis «*extra nos*» als allgemeine Wirklichkeit, gerade so «*pro nobis*» geschehen ist, dass es unsere eigene, individuelle Wirklichkeit «*in nobis*» werden kann. Die Geisttaufe stellt diesen Vorgang umfassend dar.

420 KD IV/4, 33 (im Original hervorgehoben).

421 KD IV/4, 34.

422 Ebd.

423 Vgl. KD IV/4, 32–34.

sich eben um ein universales, göttliches Wendeereignis, welches der menschlichen Wirklichkeit objektiv entgegentritt und diese ganzheitlich in Anspruch nimmt, ihm ihrerseits entgegenzueilen. Eine besondere Nähe besteht zur Theologie Johann Christoph Blumhardts mit ihrer Erwartung einer neuen und fortgesetzten Ausgiessung des Heiligen Geistes vor dem eigentlichen Eschaton.[424] Die Verkehrsfigur hingegen hat Barth vom Ritschlschüler Wilhelm Herrmann rezipiert.

2.2.1.2 Charakteristika der Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes

Barth beschreibt *fünf Charakteristika der Geisttaufe*. Erstens ist die Geisttaufe die *Selbstbezeugung und -mitteilung Jesu Christi, d. h. Jesus Christus ist das alleinige Subjekt* der Geisttaufe und tritt als Person, in deren Geschichte das Reich Gottes aufgerichtet ist, ins Leben der Christinnen und Christen ein.[425] Die Geisttaufe und somit das Reich Gottes werden der göttlichen Subjektivität unterstellt. Sie werden eben in blumhardtscher Manier als göttliches Wendeereignis ausgewiesen.

Zweitens ist die Geisttaufe als göttliches Wendeereignis «eine Gestalt der einen allmächtig *wirksamen,* die Welt *wirklich* mit ihm versöhnenden *Gnade* Gottes: *die* Gestalt dieser Gnade, in der sie nun eben bestimmten Menschen zugewendet ist.»[426] Nun ist im Gegensatz zum Gwatt-Vortrag nicht mehr die Wassertaufe der Signifikant, der das Signifikat der Gnade Gottes resp. die Geisttaufe bezeichnet,[427] sondern es findet eine semiotische Verschiebung statt, welche die Geisttaufe nicht mehr primär zum Bezeichneten, sondern selbst zur *Gestalt* macht, zu deren Gehalt es gehört, dass sie sich selbst setzt und vermittelt. Die Geisttaufe wird autopoietisch und autosemiotisch verstanden. Als selbsttätiges Gnadenereignis Gottes sind die Geisttaufe und somit auch der Eingang ins Reich Gottes ein «*effektives, kausatives,* ja *kreatives* u. zw. *göttlich* wirksames, *göttlich* verursachendes, *göttlich* schöpferisches Handeln am und im Menschen.»[428] Als objektives, selbstwirksames Geschehen sind die Geisttaufe und somit auch der Eingang ins Reich Gottes ein «‹sakramentale[s]› Geschehen».[429] In KD IV/4 kommt die Sakramentalität, wie unten weiter auszuführen ist, exklusiv der Geisttaufe zu. Dies ist eine

424 Siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2.
425 Vgl. KD IV/4, 35–37.
426 KD IV/4, 37 (Hervorhebungen im Original).
427 Siehe III.2.1.2.
428 KD IV/4, 37 (Hervorhebungen im Original).
429 Ebd.

weitere Neuerung gegenüber dem Gwatt-Vortrag, wo die Wassertaufe als Sakrament beschrieben worden ist.[430]

Drittens hebt die Geisttaufe das menschliche Handeln nicht mehr in sich auf, sondern provoziert und befreit den Menschen zur Dankbarkeit als Gehorsam zum Gebot Gottes. *Die Geisttaufe und somit auch das Reich Gottes bringen als göttliche Handlungen das menschliche Handeln als Eigenständiges aus sich hervor,* und zwar nicht mechanisch, sondern durch geistgewirkte Einsicht.[431]

Viertens ist die Geisttaufe der Anfang des Lebens in «einer besonderen *Mitmenschlichkeit*».[432] Gerade weil die Geisttaufe sowohl (als Auferstehung Jesu Christi) einen universalen als auch (als Werk des Heiligen Geistes) einen individuellen Aspekt umfasst, führt sie den einzelnen christlichen Menschen in die Solidarität mit allen christlichen Menschen, denen die Geisttaufe ebenso widerfahren ist.[433] Auch dies steht in Kontinuität zum von der Theologie der Blumhardts geprägten Begriff des Reiches Gottes als der universalen, objektiven Zukunft der gesamten Menschheit, was die Solidarität der einzelnen Betroffenen mit der gesamten Menschheit impliziert. Barth bleibt in diesem Abschnitt allerdings bei der besonderen Solidarität der Glieder des Volkes Gottes, also der Kirche als Glaubensgestalt, ohne die Solidarität explizit auf die gesamte Menschheit auszuweiten. Dies kann an dieser Stelle höchstens aus den oben genannten universalistischen Konzeptionen des Auferstehungsereignisses in KD IV/4 und der Verheissung des Heiligen Geistes nach KD IV/3 § 69 interpoliert werden. Wie unten zu zeigen ist, weitet Barth die Reichweite der menschlichen Solidarität erst im Kontext der Wassertaufe explizit ins Universale aus.

Fünftens bleibt die Geisttaufe – und das ist zeittheoretisch relevant – *ein Anfang ein für alle Male*. Die Geisttaufe wird bei Barth «iterativ»[434] verstanden, d. h. sie ist «[k]ein Perfektum also, kein Genügendes, kein Definitives, kein Vollkommenes, sondern ein in die Zukunft weisendes Anheben, ein Anlauf zum Sprung einem noch nicht Präsenten entgegen, ein Ansatz im Ausblick und Ausgreifen auf eine Zukunft hin.»[435] Während die Wassertaufe ein einmaliges Geschehen bleiben muss, stellt die Geisttaufe als Werk des Heiligen Geistes die Gestalt eines sich je und je wiederholenden und fortsetzenden Ereignisses dar. Das Werk des Heiligen Geistes wird von Barth darum

430 Siehe III.2.1.2.
431 Vgl. KD IV/4, 38–40.
432 KD IV/4, 40 (Hervorhebung im Original).
433 Vgl. KD IV/4, 40–42.
434 Jüngel, Eberhard, Lehre, 260.
435 KD IV/4, 42.

als ein sich stets in neuer Weise wiederholendes Geschehen bezeichnet, das den Menschen immer wieder zur Umkehr ruft und sich in immer neuen immanenten «Früchte[n]»[436] in Form bleibend anfänglicher, menschlicher Akte und dem täglich neuen Entgegeneilen in die Richtung des jenseitigen und zugleich kommenden Reiches Gottes manifestiert.[437]

2.2.1.3 Zwischenfazit zur Geisttaufe: Die Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes in doppelelliptischer, iterativer Temporalität

Barths Konzeption der Geisttaufe, in welcher der ursprüngliche Zentralbegriff seiner Versöhnungsethik, nämlich die Treue, noch erkennbar und grundlegend ist, ist auf der zeittheoretischen Ebene der Konzeption der *doppelelliptischen Temporalität* treu, wie sie im Modell der dreiförmigen Parusie besteht. Sie basiert, wie es bei der dreiförmigen Parusie in ihrer hermeneutisch-performativ erweiterten Form gezeigt wurde, auf den drei Polen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche die Brennpunkte der beiden verbundenen Ellipsen bilden. Getreu dem bisherigen Zeitbegriff Barths handelt es sich um einen subjektbezogenen Zeitbegriff. Erst durch die Akte des Subjekts entsteht die Zeit als deren Existenzform. Bei Barth handelt es sich dabei wie bereits in den vorangehenden Phasen seiner Zeittheorie um zwei Subjekte (i. e. Gott und Mensch), die miteinander einen *Bund* schliessen. Im Fall der *Geisttaufe* ist Gott das handelnde und somit das zeittreibende Subjekt, während sich der Mensch in der *Wassertaufe* rezeptiv und responsorisch verhält. Der Standpunkt der beiden Subjekte bildet dabei die Gegenwart, von der her überhaupt erst die anderen beiden Zeitmodi als vergangene und zukünftige Gegenwart gebildet werden können.

Das doppelelliptische Zeitmodell wird dabei wie bereits in KD IV/3 § 69 vom Zeitmodus der *Vergangenheit* her entwickelt. Zwischen dieser und der *Gegenwart* besteht das *erste elliptisch-temporale Verhältnis*. In der Anschauung des vergangenen erfüllten Bundesschlusses Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus, dem Ereignis, das, wie oben erwähnt, eine ihm immer schon inhärente *«pro nobis»*- und somit pneumatologische Dimension und also auch das damals geschehene Werk des Heiligen Geistes impliziert, wagt der Mensch in der Gegenwart wiederum durch das aktual geschehende Werk des Heiligen Geistes seinen eigenen, freien Bundesschlussakt mit Gott, der die Wassertaufe sein wird. Die Geisttaufe wird zur initiatorischen Aufrichtung des Reiches Gottes als des erfüllten Bundes von Gott her. Sie wird dem Menschen in seinem eigenen Leben pneumatisch zugeeignet. Dabei bleibt der

436 KD IV/4, 43 (im Original hervorgehoben).
437 Vgl. KD IV/4, 42–44.

eigene Bundesschluss resp. die eigene Antwort des Menschen auf die Geisttaufe, also die Wassertaufe, eine anfängliche, welche auf den vergangenen, für alle Menschen stellvertretend geschlossenen Bund in Jesus Christus als dessen Rekapitulation bezogen bleibt. Da Barth, wie oben beschrieben, sowohl die Auferstehung Jesu Christi als auch das Werk des Heiligen Geistes und somit die Erscheinung Jesu Christi als Berufungsereignis für den Menschen generell als Geisttaufe bezeichnet, kann das Christusereignis selbst als bereits geschehene Geisttaufe gelesen werden. Es ist die Geisttaufe und das Anbrechen des Reiches Gottes in der Vergangenheit.[438]

Die *zweite Ellipse* wird zwischen der *Gegenwart und der Zukunft* aufgespannt. Da der eigene Bundesschluss des gegenwärtigen Menschen nur anfänglich ist, ist dieser darauf angewiesen, dass sich der Bundesschluss in der Zukunft erneut ereignet. Diese Garantie hat er vom vergangenen Ereignis her, wo das Reich Gottes als zu allen Menschen Kommendes offenbart wurde. Diese genuin kommende Struktur sichert die Zukünftigkeit desselben Ereignisses, sodass der Mensch, dem in der Gegenwart der Bundesschluss, seine Geisttaufe und somit die Aufrichtung des Reiches Gottes widerfahren ist, dem erneuten Bundesschluss und der weiteren Aufrichtung des Reiches Gottes in der Zukunft entgegeneilt, was wiederum eine bestimmte Ausrichtung seines Verhaltens in der Gegenwart impliziert. Barth nennt auch dieses zukünftige Ereignis Geisttaufe und erreicht nominal die Konformität mit dem doppelelliptischen Zeitmodell, in welchem sich das Reich Gottes hier und jetzt ereignet, in der Vergangenheit bereits begonnen hat resp. das vergangene Ereignis rekapituliert und in der Zukunft wiederkommen wird resp. das zukünftige Ereignis antizipiert. Es hat eben eine *iterative Struktur*.

2.2.1.4 Kritische Einwände gegen Barths Konzeption der Geisttaufe in KD IV/4

Es ist für jede Studie zuerst einmal günstig, wenn sich eine These – in diesem Fall jene des doppelelliptischen Zeitmodells des Reiches Gottes – so einfach bestätigen lässt. Darum lohnt sich eine genauere Prüfung, ob Barth sein Modell bezogen auf die Geisttaufe tatsächlich so konsistent durchhält, wie es bisher scheint.

Gerade bei der *Setzung des Begriffs* der Geisttaufe ergeben sich Probleme, die im Hinblick auf die Konformität mit dem doppelelliptischen Zeitmodell diskutiert werden müssen. In der Forschung wird kritisiert, dass Barths Zuordnungen, nämlich jene des Begriffs der Geisttaufe zum rein göttlichen Werk und jene des Begriffs der Wassertaufe zum rein menschlichen Werk,

438 Barth bietet eine biblische Plausibilisierung dieser These. Siehe dazu III.2.2.2.1.

welche nicht instrumentalistisch vermittelt und zeitverschoben auftreten könnten, keine biblische Grundlage hätten. Vielmehr würde das Neue Testament diese beiden Begriffe in ein zeitlich und sachlich näheres Verhältnis bringen als Barth. Was Barth betreibe, sei die *Eisegese* seines dogmatischen Systems ins Neue Testament.[439] Bei dieser Kritik muss allerdings miteingerechnet werden, dass Barth explizit ausweist, dass er sich mit der Setzung des vorliegenden Begriffs der Geisttaufe und auch der Wassertaufe eine «exegetische Freiheit»[440] nimmt. Nicht in historisch-kritischer Manier, sondern, wie oben in der Untersuchung von KD IV/3 § 69 eruiert, vielmehr sachkritisch und in Ähnlichkeit zum «canonical approach»[441] deutet Barth die Weissagungen Johannes des Täufers, wonach einer kommen werde, der mit Geist und Feuer taufe, aus Mk 1,8 par. als Voraussage der Ausgiessung des Heiligen Geistes an Pfingsten (vgl. Apg 2,1–13). Er bestimmt dieses Ereignis dann inhaltlich als «diejenige göttliche Reinigung und Neubestimmung von Menschen, in der sie, wie es nach Act. 2 geschah, analog zu dem, was nach Jes. 6, 7 [sic!] dem Propheten widerfuhr, zu öffentlich redenden und sprechenden Zeugen Jesu Christi eingesetzt, als solche autorisiert und ausgerüstet werden.»[442] In der inhaltlichen Neubestimmung liegt denn auch der Taufcharakter des Geistereignisses, bestimmt doch Barth die Taufe zunächst «ganz allgemein und formal gesagt, [als] einen an einem Menschen vollzogenen und diesem widerfahrenden Akt der Reinigung und damit, was auch darunter zu verstehen sei, [als] eine[] Neubestimmung des Getauften.»[443] Eine rein historisch-kritische Bewertung der barthschen Exegese vermag die sachliche Richtigkeit seiner Begriffssetzung noch nicht zu widerlegen, denn eine solche würde ja nur zur banalen Erkenntnis führen, dass die verschiedenen Autoren der biblischen Texte in ihren mannigfaltigen historischen Kontexten nicht dieselben sachlichen Gehalte im Blick hatten wie Barth in seinem Horizont. Dass Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten und Diskursen eine Polyfonie an Begriffen von Geisttaufe begründen, ist eine Binsenwahrheit mit nur geringem kritischem Potenzial. Wenn Barth nach der oben aufgewiesenen exegetischen Methodik aufgrund des biblischen Zeugnisses einen systematischen Begriff der Geisttaufe entwickeln will, ist er zur Sachkritik im Kontext des

439 Vgl. Beckmann, Joachim, Fragen, 157–160. Dinkler, Erich, Taufaussagen, 144–153. Schlüter, Richard, Tauflehre, 238–248. Webster, John, Ethics, 157 f. Yocum, John, Mediation, 162–164.

440 KD IV/4, 33.

441 Siehe III.1.6.1.

442 KD IV/4, 33 f.

443 KD IV/4, 33.

gesamten biblischen Zeugnisses, das gemäss Barth die tradierte Form des Offenbarungszeugnisses darstellt,[444] genötigt, d. h. zu einer Lesart im Kontext des gesamten überlieferten Kanons (und nicht nur im historischen Kontext spezifischer Textteile), welche das inhaltliche Material einem theologischen Sachkriterium gemäss gewichtet und auswertet. An dieser *sachkritischen* und nicht an der historisch-kritischen Begriffsbildung ist die Theologie Barths zu messen. Dies hat bereits Eberhard Jüngel herausgestellt und Barth dafür kritisiert, dass dieser zwar sachkritisch vorzugehen versuche, ihm dies jedoch nicht nachvollziehbar gelinge, weil er sein Sachkriterium nicht explizit ausweise.[445] Gemessen am obengenannten Zitat ist dieser Vorwurf jedoch zu relativieren, bestimmt Barth dort doch explizit den Akt der Reinigung und Neubestimmung des Getauften als die allgemeine, biblische Bedeutung des Taufbegriffs.[446] Damit kommt er Jüngels eigenem präferiertem Sachkriterium betreffend das Taufthema, nämlich der Rechtfertigungslehre, sachlich sehr nahe,[447] wenn man das von Barth präferierte Reinigungsgeschehen als Rechtfertigungsgeschehen interpretiert. Dagegen erhebt Jüngel berechtigterweise einen weiteren Einwand. Denn ist der Akt der Reinigung und Neubestimmung das Sachkriterium, dann widerspricht dieses dem Gesamtduktus der Tauflehre Barths. Diese erachtet die Geisttaufe als ontologisch primäres und die Wassertaufe als sekundäres, davon sachlich abgeleitetes Geschehen. *Semiotisch und terminologisch* scheint Barth aber in der *Gegenrichtung* zu verfahren, denn der Akt der Reinigung und Neubestimmung begegnet phänomenologisch primär in der Wassertaufe und also im von Schmutz reinigenden Wasser. Dass die Geisttaufe als Werk des Heiligen Geistes in der Anschauung der Geschichte Jesu Christi und somit als soteriologisches Ereignis auch ein Akt der Waschung sein soll, ist nicht selbstverständlich, sondern ergibt sich erst durch die Interpretation des christologisch-soteriologischen Ereignisses durch die Waschung mit Wasser und also durch die Praxis der Wassertaufe. Der primäre terminologische und semiotische Status kommt so entgegen der ontologischen Absicht Barths der Wassertaufe und nicht der Geisttaufe zu.[448] Appliziert man diese Kritik Jüngels auf die Konformität mit dem doppelelliptischen Zeitmodell (das Jüngel nur in Form der Perichorese der Parusieformen kennt[449]), wird das Problem virulent, dass die Geisttaufe

444 Vgl. KD I/2, 505–598.
445 Vgl. Jüngel, Eberhard, Thesen, 294. Jüngel, Eberhard, Kritik, 301–307.
446 Vgl. KD IV/4, 33 f.
447 Vgl. Jüngel, Eberhard, Kritik, 301–307.
448 Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 265–268.
449 Vgl. a. a. O., 283 f.

terminologisch in grössere Nähe zur Wassertaufe rückt, als Barth dies sachlich vorsieht. Die Geisttaufe ist nur in Ableitung von der Wassertaufe und nur mit dieser zusammen denkbar. Dann sind Geisttaufe und Wassertaufe nur noch bedingt als zwei eigenständige, freie Entscheidungen zweier verschiedener Subjekte zu verstehen. Damit wird auch die Figur der Zeitverschiebung nach vorn und nach hinten, wie sie Barth vertritt, von innen unterlaufen. Denn fallen Geisttaufe und Wassertaufe derart nahe zusammen und wird die Wassertaufe zum primären, bestimmenden Element, wird die Zeitdimension der Wassertaufe dominant. Wie unten genauer erklärt wird, ist diese ein einmaliges Geschehen. Wie die Geisttaufe als ein davon abgeleitetes Phänomen iterativ, wiederholbar und somit dem Getauften noch einmal zukünftig sein kann, ist nicht nachvollziehbar. Darum ist die Begriffssetzung mit Jüngel zu kritisieren und als hinderlich für die Konformität mit dem doppelelliptischen Zeitmodell zu betrachten.

2.2.2 Die Wassertaufe als erster Schritt des Menschen in der Aktualität des Reiches Gottes

Barth baut die Wassertaufe ins Zeitmodell der Geisttaufe ein. Das gilt auch zeittheoretisch, d. h. die Wassertaufe bedeutet eine *Erweiterung des doppelelliptischen Zeitmodells*. Diese Tatsache folgt aus ihrer Verknüpfung mit der Geisttaufe im Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs. Das Handeln Gottes in der Geisttaufe wird iterativ verstanden, d. h. es ereignet sich in jedem Zeitmodus. Es zeichnet sich als Handeln in einem asymmetrischen, echten Verkehr dadurch aus, dass es eine menschliche Antwort provoziert, welche eben die Wassertaufe ist. So ist die menschliche Antwort als vom göttlichen Handeln provozierte Handlung im asymmetrischen, echten Verkehr mit demselben immer schon wesentlich auf dessen doppelelliptische Temporalität bezogen. Mit dem Einbau der Wassertaufe in dieses Modell findet überdies die zuvor nur hermeneutisch-performativ vorweggenommene menschliche Subjektivität ihren Ort im Modell, d. h. die *ethische Umperspektivierung* wird nun systematisch eingeholt.

Die Geisttaufe und die Wassertaufe stehen in einem asymmetrischen, echten Verkehr zueinander und begründen in diesem Geschehen den Eintritt ins christliche Leben resp. den ersten Schritt in der Aktualität des Reiches Gottes.[450] Dieses Ereignis ist für Barth also keinesfalls uniform zu verstehen, sondern umfasst in sich selbst eine «differenzierte Einheit»[451] von freier, göttlicher Tat (das ist die eben besprochene Geisttaufe) und darauf antwortender, freier,

450 Vgl. KD IV/4, 45.
451 Ebd.

menschlicher Tat, d. h. der Wassertaufe. Letztere soll – das ist das Grundanliegen von Barths spätem Taufmodell – ein wirklich menschliches Handeln ohne Aufhebung ins göttliche Handeln sein, denn die Begründung des christlichen Lebens ist für Barth nur sinnvoll konzipierbar, dass der *Mensch als eigenständiges Subjekt* handelt, wenn er auf seine eigene Entscheidung hin den Bundesschluss Gottes mit ihm bejaht und einen ersten Schritt in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes begeht. Nur so kann das christliche Leben wirklich sein eigenes Leben genannt werden.[452] Auf diese Weise rezipiert Barth die moderne Konzeption der menschlichen Subjektivität, welche den Menschen als Agenten seiner eigenen Handlungen sieht, die spontan oder rezeptiv bestimmt werden können. Er ist nur dann wahrhaft als Mensch an einem Geschehen beteiligt, wenn er wirklich selbst handelt. Diese subjektive Wendung hat in der Entwicklung der barthschen Tauflehre bereits im Gwatt-Vortrag eingesetzt. Was über den Gwatt-Vortrag hinausgeht, ist eine konsequente quasiemanzipatorische Weiterführung.[453] Das menschliche Handeln wird nicht mehr im Aufgehobenwerden begriffen, sondern als eigenständige Antwort auf das göttliche Handeln in einem dialogischen Geschehen verstanden. Dies ist unten genauer zu diskutieren. Vorerst wichtig ist das temporale Verhältnis im Begriff der Wassertaufe in Verbindung mit jenem der Geisttaufe.

Barths Abschnitt über die Wassertaufe ist in drei Unterabschnitte gegliedert. Diese entsprechen jeweils einem bestimmten Zeitmodus. Der erste Unterabschnitt behandelt den «Grund der Taufe»[454] und legt das Schwergewicht auf den Zeitmodus der Vergangenheit. Der zweite Unterabschnitt handelt vom «Ziel der Taufe»,[455] was dem Zukunftsmodus entspricht, und der dritte Abschnitt expliziert mit dem «Sinn der Taufe»[456] den Gegenwartsmodus.

Der gesamte Abschnitt ist aus der *Perspektive der Gegenwart und des menschlichen Subjekts,* also der theologischen Froschperspektive, formuliert, deren Horizont die Wirklichkeit der zweiten Form der Parusie resp. der Verheissung des Heiligen Geistes aus KD IV/3 § 69 bildet. Dies ergibt sich aus der oben beschriebenen Tatsache, dass die Wassertaufe in der Aktualität der Geisttaufe aufkeimt. Die Geisttaufe als sich selbstvergegenwärtigendes Geschehen

452 Vgl. KD IV/4, 45–49.

453 Siehe III.2.1.2. Der Begriff des Quasiemanzipatorischen sei hier als metasprachliche Hilfsbezeichnung eingeführt. In Barths Theologie kommt dem Emanzipationsbegriff, wie in III.4.1.2 zur Sprache kommen wird, eine negative Konnotation zu. Er stellt dort sogar den schlechthinnigen Gegenbegriff zum Reich Gottes dar.

454 Vgl. KD IV/4, 55–75.

455 Vgl. KD IV/4, 75–110.

456 Vgl. KD IV/4, 110–234.

ermöglicht und provoziert die Wassertaufe und impliziert, wie sich in deren Untersuchung ergeben hat, dieselbe Perspektive der Verheissung des Heiligen Geistes. Aus der so beschriebenen Perspektive werden die drei Zeitmodi und ihr Zusammenhang expliziert.

In den folgenden Ausführungen dieser Studie werden die Explikationen zum Grund (2.2.2.1), zum Ziel (2.2.2.2) und zum Sinn der Wassertaufe als Bitte (2.2.2.3) skizziert. Anschliessend wird die in diesen Explikationen ersichtliche Zuordnung von göttlicher und menschlicher Agency in Abgrenzung zu anderen Deutungen in der Forschung als Analogik in einer Dialogik interpretiert (2.2.2.4). Dies wird am Schluss in einem Zwischenfazit resümiert (2.2.2.5).

2.2.2.1 Der Grund der Wassertaufe in der bereits geschehenen Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes

Barths eigenem Aufbau folgend, ist zuerst der *Grund der Wassertaufe* zu untersuchen. Dafür sucht Barth zuerst eine exegetische Grundlage. Der Grund der Wassertaufe liegt nach Barth nicht im traditionell zu deren Begründung herangezogenen Taufbefehl in Mt 28,19. Dieser ist ein Imperativ, der seinen Grund nach Barth wiederum in einem Indikativ sucht. Dieser Indikativ ist für Barth die *Taufe Jesu Christi* durch Johannes den Täufer im Jordan (in Mt 3,13–17, Mk 1,9–11, Lk 3,21–22 und Joh 1,29–34), wo Jesus mit Wasser getauft wird und der Geist in Form einer Taube auf ihn herabsteigt.[457] Diese Geschichte wählt Barth zur exegetischen Grundlage für die weitere Argumentation.

Diese Entscheidung wird in der Forschung gerne kritisiert. Zum einen wird zu Recht ins Feld geführt, dass es *keine ausreichende exegetische Grundlage* für einen Bezug zwischen dem Taufbefehl und der Taufe Jesu Christi im Jordan gebe und Barth dies durch die sophistische Bemerkung, dass dieser Bezug für die neutestamentlichen Autoren so selbstverständlich gewesen sei, dass sie dies nicht explizit hätten ausführen müssen,[458] zu kaschieren versuche.[459] Tatsächlich steht hinter Barths Entscheidung primär seine offenbarungstheologische Methodik, welche stets nach einer christologischen Grundlage sucht und somit nur von einem indikativischen Faktum der Geschichte Jesu Christi und nicht von einem imperativischen Sollen gesetzlicher Natur

457 Vgl. KD IV/4, 55–60.

458 Vgl. KD IV/4, 59.75.

459 Vgl. Beckmann, Joachim, Fragen, 157–160. Dinkler, Erich, Taufaussagen, 144–153. Schlüter, Richard, Tauflehre, 238–248. Webster, John, Ethics, 157 f. Yocum, John, Mediation, 162–164.

ausgehen kann, da ein solches für sich genommen nur im Rahmen einer auf eine allgemeine Ethik rekurrierenden Theologie normative Geltung beanspruchen könnte, womit eine von Barth zurückgewiesene natürliche Theologie entstünde. Barths zu Recht als zweifelhaft inkriminierte exegetische Grundlegung zur Thematik der Wassertaufe ist also auf die Konstruktionszwänge seiner Methodik zurückzuführen. Zum andern führt W. Travis McMaken an, dass diese exegetische Entscheidung zu einer individualistischen Tendenz in der Tauflehre Barths führe, da der Taufbefehl als Missionsbefehl für viele nur von der Taufe des einzelnen Täuflings Jesus Christus durch Johannes den Täufer abhängig gemacht werde. In diesem Ereignis werde der Taufvorgang einzig auf den Wunsch des einzelnen Täuflings hin ausgelöst. Dies führe dazu, dass dem einzelnen Täufling im Taufvorgang eine primäre Rolle gegenüber der durch den Täufer Johannes symbolisierten, taufenden Gemeinde zukomme. Die Gemeinde erhalte nur noch ein sekundäres, beschränktes Vetorecht gegen den Taufwunsch des Täuflings und spiele keine missionarische – wie es der Taufbefehl in Mt 28 nahelegen würde –, die Taufe von sich aus anbietende Rolle.[460] Auch diese Kritik ist überzeugend und hat ihr Recht.

Die eben genannten Kritikpunkte schränken die Leistungsfähigkeit von Barths exegetischer Grundlage ein. Deswegen ist sie jedoch noch lange nicht diskreditiert. So kann sich Barth erstens zwar nicht, wie er es behauptet, auf das ganze Neue Testament berufen, denn z. B. im Johannesevangelium wird keine Taufe Jesu erzählt und in der neutestamentlichen Briefliteratur wird nicht auf die Taufe Jesu rekurriert, aber zumindest in der auf dem Markusevangelium aufbauenden *synoptischen Tradition* ist die Taufe Jesu im Jordan ein für die narrative Gesamtstruktur zentrales Ereignis, und zwar als deren «Auftakt»,[461] welcher die Taufe als initiatorisches und zugleich eschatologisches Ereignis in der Geschichte Jesu Christi ausweist und den Anfang der Selbstoffenbarungsgeschichte Gottes bildet.[462] Zweitens kann Barth mit dieser

460 Vgl. McMaken, W. Travis, Authority, 357–361.

461 KD IV/4, 58 (im Original hervorgehoben).

462 Die synoptischen Evangelien, also das Markus-, das Matthäus- und das Lukasevangelium, haben als literarische Grundstruktur die Erzählung des Markusevangeliums. Das Matthäus- und das Lukasevangelium fügen an je eigenen Orten entweder gemeinsames Material aus der Logienquelle Q oder ihnen eigentümliche Sondergutsmaterialen in die Markuserzählung ein. An dieser Stelle ist für die Argumentation exegetisch relevant, dass das Markusevangelium keine Weihnachtsgeschichte kennt. Diese gehört zum Sondergut der beiden anderen Evangelien. Das Markusevangelium setzt mit dem Auftritt Johannes des Täufers (vgl. Mk 1,1–8) und der Taufe Jesu ein (vgl. Mk 1,9–11). Mit ihr wird er als Träger des Heiligen Geistes, als Verkünder des naheherbeigekommenen Reiches Gottes, ja als Sohn

exegetischen Grundlage, in welcher die Geist- und Wassertaufe Jesu als ein in sich verbundenes Ereignis erzählt wird, die vorherigen (exegetisch nur schmal fundierten) Überlegungen zur Geisttaufe in einen biblischen Horizont integrieren und vermag, diese auf die Thematik der Wassertaufe hin weiterzuführen. Diese beiden Aspekte geben der Johannestaufperikope zumindest ein begrenztes Recht, die Funktion als biblischen «Angelpunkt»[463] zu erfüllen, die Barth ihr in seiner Tauftheologie zuweist.

Barth gestaltet also seine Entwicklung der *Wassertaufe als Auslegung der Taufe Jesu im Jordan,* wo Jesus Christus eben gemäss der synoptischen Tradition sowohl mit Wasser getauft als auch zum Empfänger des Heiligen Geistes wird.[464] Diese beiden Teilereignisse der Jordantaufe werden von Barth ohne explizite Erwähnung kohärent mit seiner Christologie der Versöhnungslehre konzipiert. Diese verbindet die chalkedonensische Tradition, deren Sprachformen in der Tauflehre allerdings nur spärlich präsent sind,[465] und die calvinistische Lehre des dreifachen Amtes, wobei er diese Traditionen umformt und reformuliert. Jesus Christus ist sowohl nach KD IV/1 der wahre, priesterliche Gott, der sich dem Menschen zuwendet,[466] was der Bewegung der Geisttaufe – also dem Geistempfang Jesu – entspricht, als auch nach KD IV/2 der wahre, königliche Mensch,[467] der sich Gott zuwendet, was der Bewegung der Wassertaufe entspricht. So verstanden impliziert KD IV/4 eine *Bestimmung der beiden Subjekte Gott und Mensch* durch diese Bewegungen, d. h. der wahre Gott ist der, welcher den Menschen mit dem Geist tauft und sich ihm

---

Gottes vorgestellt, berufen und beginnt seinen Weg ans Kreuz. Die Taufe präformiert diesen Weg geradezu. Sie gehört als Startpunkt zu dem Weg, dessen Ziel das Kreuz ist und somit integral zum Leben Jesu dazu. Vgl. Gnilka, Joachim, Evangelium. 1. Teilband, 49–55. Focant, Camille, Evangile, 66–74. Boring, M. Eugene, Mark, 43–46. Dschulnigg, Peter, Markusevangelium, 65–68. Das Johannesevangelium setzt zwar ebenfalls mit Johannes dem Täufer ein. Dieser bezeugt Jesus jedoch nur. Selbst wenn in diesem Zeugnis in grosser Ähnlichkeit zur synoptischen Tradition das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Jesus in Form einer Taube berichtet wird, wird eine Taufe Jesu im Jordan nicht erzählt (vgl. Joh 1,19–34).

463 «Die Taufe Jesu markiert als *seine* Taufe gewissermaßen den Angelpunkt zwischen göttlicher Wendung und menschlicher Entscheidung» (KD IV/4, 58. Hervorhebung im Original).

464 Vgl. KD IV/4, 57–59.

465 Vgl. KD IV/4, 45. Migliore, Daniel, Theology, 506. Yocum, John, Mediation, 168–170. Webster, John, Ethics, 170–173. Anders beurteilt dies W. Travis McMaken (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 98–102). Auf dessen Interpretation ist unten zurückzukommen.

466 Vgl. KD IV/1, 83–98.171–394. Jüngel, Eberhard, Lehre, 256–258.

467 Vgl. KD IV/1, 83–98. KD IV/2, 1–422. Yocum, John, Mediation, 158 f.

auf diese Weise zuwendet, und der wahre Mensch ist der, welcher die Geisttaufe mit der Wassertaufe bejaht und sich ihm auf diese Weise zuwendet.

Das Jordanereignis begründet zunächst nur die Wassertaufe des wahren Menschen Jesus. Zur Konsequenz, dass dieses Ereignis auch heutige christliche Menschen (diese nehmen die oben beschriebene Perspektive ein) notwendig angeht, fehlt noch ein Zwischenschritt, und zwar gerade aus zeittheoretischer Sicht, denn die Wassertaufe und damit verbunden auch die wahre Menschheit in Jesus Christus sind zunächst in der Vergangenheit situiert. Wie konzipiert Barth den *Sprung von der Vorzeitigkeit zur Gleichzeitigkeit?* Wie soll dieses vergangene Ereignis die Notwendigkeit der Wassertaufe für christliche Menschen in der Gegenwart begründen? Diese Vermittlung findet über die iterative Struktur der Geisttaufe statt. Wie Barth bereits im Abschnitt über die Geisttaufe ausgeführt hat und anhand des Jordanereignisses exegetisch aufzeigen will, fordert die Geisttaufe stets die Wassertaufe. Da sich Erstere bei Barth in jedem Zeitmodus vergegenwärtigt, transportiert sie auch ihre Forderung nach Letzterer von der Vergangenheit in die Gegenwart und die Zukunft.[468] Das ist kohärent mit der christologischen Struktur der Versöhnungslehre. Denn Jesus Christus kommt, wie oben erwähnt, nach KD IV/3 auch das prophetische Amt zu.[469] Er ist der wahrhaftige Zeuge, der die eschatologische Identifikation Jesu Christi mit den Seinen resp. den «*ontologische[n]* Zusammenhang zwischen dem Menschen Jesus einerseits und allen anderen Menschen andererseits»[470] vermittelt, was Barth in der oben beschriebenen Konzeption der dreiförmigen Parusie doppelelliptisch-temporal ausführt. Die *Notwendigkeit der Wassertaufe* für den gegenwärtigen Menschen ergibt sich also über die wahre Menschheit Jesu Christi, die sich mit dem gegenwärtigen Menschen eschatologisch identifiziert und ihm – der im Horizont der zweiten Form der Parusie, d. h. der Verheissung des Heiligen Geistes, steht – die Geisttaufe verheisst und folglich die Wassertaufe von ihm fordert. Kurzum gilt: Der Mensch, dem die Geisttaufe widerfahren ist, unterzieht sich aus Gehorsam gegen die damit verbundene Forderung notwendigerweise der Wassertaufe, weil Jesus Christus dies in der Jordantaufe als zum wahren geistgetauften Menschsein gehörig offenbart hat, indem er als der wahre, geisterfüllte Mensch sich mit Wasser taufen liess. Mit dieser Argumentationsfigur greift Barth auf die traditionell-reformierte Konzeption der Gebots- resp. Gehorsamsnotwen-

468 Vgl. KD IV/4, 58 f.

469 Vgl. KD IV/1, 83–98. KD IV/3, 1–424.

470 KD IV/2, 305 (Hervorhebung im Original). Im Kleindruck KD IV/2, 304–310 wagt Barth bereits im Bereich des königlichen Amtes Jesu einen Ausblick auch auf das prophetische Amt. Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 264 f.270 f.

digkeit der Wassertaufe *(«necessitas praecepti»)* zurück, die er in den vorangehenden Phasen in Anspruch nahm.[471] Die Wassertaufe wird auf diese Weise notwendig. Barth räumt allerdings ein, dass die Wassertaufe, da sie nicht heilsnotwendig sei, in Ausnahmefällen auch ausbleiben dürfe.[472]

Die Wassertaufe ist durch ihren Grund in der Jordantaufe Jesu, der ihr Geschehen in der Gegenwart begründet, an das zeittheoretische Modell der Geisttaufe gebunden und somit an dessen Struktur. Diese wurde oben als *doppelelliptisches Zeitmodell* ausformuliert. An dieser Stelle wurde die Wassertaufe betreffend erst eine einfache, temporale Ellipse beschrieben, nämlich die elliptische Bewegung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart. Die Wassertaufe Jesu im Jordan greift über die iterative Geisttaufe in die Gegenwart hinein, insofern die Geisttaufe auch dort die Wassertaufe fordert. Dies wiederum wird im Taufereignis Jesu Christi in der Vergangenheit ermöglicht und vorgebildet und weist darum auf dieses zurück. Die Wassertaufe in der Gegenwart kommt von der vergangenen und sich erneut vergegenwärtigenden Geisttaufe her und weist auf diese zurück. Da die Geisttaufe das Anbrechen des Reiches Gottes bedeutet, bedeutet die Wassertaufe die menschliche Antwort auf dasselbe, die menschliche Bejahung desselben und somit der erste Schritt des Menschen im Reich Gottes. Das objektive Anbrechen des Reiches Gottes in der Geisttaufe wird zum Grund der subjektiven Wassertaufe und schliesst deren Geschehen mit ein.[473]

Diese Beschreibung ist noch sehr formal. Bei Barth wird dieses Ereignis denn auch inhaltlich präzisiert, d. h. das Reich Gottes als Grund der Wassertaufe wird *material* expliziert, und zwar in einem Dreischritt, der wiederum dem dreifachen Amt Jesu Christi entspricht, ohne dass Barth dies explizit ausführt.

Erstens bedeutet die Wassertaufe für Barth – dies entspricht dem priesterlichen Amt Jesu Christi – eine *Unterordnung*. Nach Barth ordnet sich Jesus in seiner Wassertaufe der Reichgottesverkündigung Johannes des Täufers unter, welche die Verkündigung des Wortes Gottes ist, die Barth auch als Anfang der Reichgottesverkündigung interpretiert.[474] Das Taufgeschehen

471 Vgl. KD IV/4, 59.75.

472 Vgl. KD IV/4, 110 f.168–170.

473 Vgl. KD IV/4, 31 f.45. In der Tauflehre KD IV/4 ist für Barth das «objektive» Element im echten Verkehr zwischen Gott und Mensch die göttliche Wendung zum Menschen, nämlich die Geisttaufe, und das «subjektive» Element die menschliche Wendung zu Gott, nämlich die Wassertaufe. Eine analoge Struktur findet sich in Barths Verhältnis zwischen Erhörung und Anrufung (siehe III.3.2.1).

474 Vgl. KD IV/4, 60.

bekommt somit eine kritische Dimension. Es bedeutet die Anerkennung der Souveränität Gottes und somit das Gericht über menschliche Machtansprüche. Dieses Gericht bedeutet aber auch Vergebung und lässt dem Menschen nichts als die «Freude des Glaubens».[475] Dies durchkreuzt die bisherigen Lebensrichtungen des Menschseins. Die Wassertaufe als erster menschlicher Schritt in der Aktualität des Reiches Gottes bedeutet gegenüber dem bisherigen Menschsein darum eine «Erneuerung»,[476] eine «Umkehr»,[477] in welche die Botschaft des Reiches Gottes ruft.[478] Die Wassertaufe ist der erste eigene Schritt des Menschen in die neue, gegenüber der vorherigen differenten Richtung seines Lebensweges.

Zweitens bedeutet die Wassertaufe für Barth – dies entspricht dem königlichen Amt – eine *Zuordnung*. Indem sich Jesus dem Gott unterordnet, dessen Wille zur Aufrichtung des Reiches Gottes, zum Gericht und zur Vergebung auf die Menschen zielt, ordnet er sich den Menschen zu, denen dieser Wille gilt. Er inkarniert in die Situation der gesamten Menschheit, deren Sünden im Angesicht des Gerichts und der Vergebung erkannt und bekannt werden, und bekennt die Sünden aller Menschen als die seinen. Er zeigt als Mensch Solidarität mit allen Menschen.[479] Die Wassertaufe als erster menschlicher Schritt in der Aktualität des Reiches Gottes bedeutet also einen Auftrag zur Solidarität mit allen Menschen, weil alle Menschen unter der Botschaft des Reiches Gottes stehen.[480] Somit bietet sich hier ein hamartiologischer

475 KD IV/4, 62.

476 KD IV/4, 63 (im Original hervorgehoben).

477 Ebd. (im Original hervorgehoben).

478 Vgl. KD IV/4, 60–64. Hier wird die Wassertaufe als Antwort auf die Geisttaufe und diese wiederum im Kontext der dreiförmigen Parusie Jesu Christi verstanden. Die Wassertaufe ist als provozierte Antwort auf die Geisttaufe ein Ereignis im Zusammenhang der Parusie Jesu Christi. Hier erhält die Wassertaufe eine kritische Funktion als Gericht. Gregor Etzelmüller hat herausgestellt, dass das Gericht eine zentrale Rolle in Barths Parusiekonzeption spiele (vgl. Etzelmüller, Gregor, Rede, 233), ja die Parusie sei für Barth «zentral […] Christi Kommen zum Gericht» (ebd.). Wenn das Taufgeschehen, worauf Etzelmüller an dieser Stelle nicht eingeht, als Teil des Parusiegeschehens nun als Gerichtsgeschehen beschrieben wird, bestätigt dies den wesentlichen Gerichtscharakter der dreiförmigen Parusie. Ob die Gerichtsvorstellung jedoch den Kerngehalt von Barths Erlösungskonzeption gebildet hätte oder ob die inhaltliche Bestimmung der Parusie tatsächlich als «letzte[s] Richterwort» (ebd.) zusammengefasst werden kann, wie es Etzelmüller konstatiert, muss ausgehend von den oben ausgeführten Reflexionen zur dreiförmigen Parusie und den Ausführungen zur Wassertaufe, die mehr ist als Gericht, in Zweifel gezogen werden.

479 Vgl. KD IV/4, 66.

480 Vgl. KD IV/4, 64–65.

Ansatz zur Begründung des Taufgeschehens als Auftrag zu einer nicht nur partikularen, sondern universalen Solidarität, der in den oben genannten Ausführungen zur Geisttaufe noch nicht herausgestellt war und nur interpoliert werden konnte.[481] Dieser Auftrag kann über Barths Textbestand hinaus als Aufruf zu diakonischer Tätigkeit interpretiert werden.

Drittens bedeutet die Wassertaufe für Barth – dies entspricht dem prophetischen Amt – einen *Dienstantritt*. Indem sich Jesus Christus in der Wassertaufe dem anbrechenden Reich Gottes unter- und sich den Menschen als dem Ziel des Reiches Gottes solidarisch zuordnet, erfüllt und vollendet er für sie den Bund zwischen Gott und Mensch. Er vollbringt diesen Dienst für sie. Damit sichert Barth einerseits die Konvergenz der beiden vorherigen Bewegungen, sodass die eine jeweils nicht ohne die andere denkbar wird, andererseits sichert er mit dem Verständnis der Wassertaufe als Dienstantritt die Wahrheit der vorherigen Wirklichkeit. In der Tat der Wassertaufe werden die Anerkennung Gottes und die Solidarität zu den Menschen nicht nur konstatiert, sondern in die Tat und somit in die Geschichte und damit verbunden in die Person des zu taufenden Subjekts umgesetzt.[482] Das Reich Gottes wird nicht nur zur objektiven, sondern auch zur subjektiven Tatsache.

2.2.2.2 Das Ziel der Wassertaufe in der zukünftigen Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes

Mit dem Grund der Taufe wurden die Vergangenheitsdimension des Taufgeschehens und ihre elliptisch-temporale Iteration in die Gegenwart beschrieben. Aus der doppelelliptisch-temporalen Iteration der Geisttaufe folgt jedoch, dass das Taufgeschehen auch betreffend die Wassertaufe eine *Zukunftsdimension* hat. Diese betont Barth im Abschnitt über das *Ziel* der Wassertaufe. Dieses beschreibt, wohin die taufende Gemeinde und der Täufling gemeinsam ihren Blick richten, wenn sie die Wassertaufe vollziehen. Auf diese Frage gibt Barth dieselbe Antwort wie auf jene nach dem Grund der Wassertaufe. Es ist wiederum die Geisttaufe, nicht aber eine weitere Wassertaufe. Auch hier nimmt er das Schriftzeugnis der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer in Anspruch und unterzieht diese einer präzisen Exegese, verlangt und empfängt doch dort Jesus die Wassertaufe von Johannes dem Täufer und steigt doch erst, als er aus dem Wasser steigt, der Heilige Geist wie eine Taube auf ihn herab (vgl. Mk 1,9–11 par.):[483]

---

481 Siehe III.2.2.1.2.

482 Vgl. KD IV/4, 66–73.

483 Vgl. KD IV/4, 75–77. Die exegetische Forschung stimmt Barth hier zu, dass es die Geisttaufe ist, welche den Zielpunkt der Wassertaufe Jesu bildet und durch das Ein-

> Indem er mit Wasser getauft werden wollte und getauft wurde, wollte offenbar auch er und gerade er nach der kommenden Gottestat, nach seiner eigenen Existenz als Geisttäufer (als das Reich, das Gericht, die Gnade in Person) nur eben *ausschauen,* sich nur eben *ausstrecken,* wollte er seinem Dienst und Werk, seiner Geschichte als der Versöhner zwischen Gott und den Menschen nur eben *entgegengehen*. Es bedurfte das ganze Geschehen am Jordan – und seine eigene Taufe nicht zuletzt, sondern zuerst – jener göttlichen Anerkennung und Bestätigung, die ihm denn auch zuteil geworden ist, die er aber mit dem, was er dort tat, vielmehr durch Johannes geschehen ließ, gerade *nicht* vorweggenommen hat.[484]

Dies gilt nicht nur für die Taufe Jesu, sondern auch für die Wassertaufe jedes Menschen, wobei Barth hier implizit die eschatologische Koordination von Jesus Christus und den Seinen aus KD IV/3 § 69.4 voraussetzt.[485] Die Wassertaufe als menschliche Tat sieht und geht der Geisttaufe als göttlicher Tat resp. dem Kommen des Reiches Gottes entgegen. Das Ziel liegt nicht in der Wassertaufe selbst, sondern ausserhalb ihrer selbst resp. – wie Barth mit exegetischer Präzision erkennt – vor ihr. Die beiden Ereignisse gehen nicht ineinander auf, sondern bleiben zwei zeitlich verschobene Ereignisse.[486]

Die zeitliche Verschiebung dieser beiden Ereignisse ist wiederum *elliptisch* konzipiert, wobei die beiden Hauptbrennpunkte in dieser Ellipse die Gegenwart und die Zukunft sind. Die Wassertaufe als menschliche Wendung in der Gegenwart bedeutet den ersten Schritt auf die Geisttaufe als göttlicher Wendung resp. dem Kommen des Reiches Gottes zu, die sich – deren iterative Konzeption vorausgesetzt – wiederum in der Zukunft ereignen wird. Das zukünftige Geschehen weist seinerseits in die Gegenwart zurück, denn, damit die Wassertaufe in der Gegenwart überhaupt auf die Geisttaufe in der Zukunft hinweisen kann, muss sich die Geisttaufe als Geschehen, worauf die Wasser-

---

greifen Gottes in klarer Divergenz zur Taufe des Johannes steht, die als solche keine Geisttaufe war. Historisch ist dies auf den Abgrenzungsdruck der jungen christlichen Gemeinde von der Jüngerschaft Johannes des Täufers zurückzuführen. Die neutestamentliche Forschung erkennt jedoch auch, dass mit dem Heraufsteigen Jesu aus dem Wasser und mit dem Herabsteigen des Geistes aus dem Himmel auch eine Konvergenz zwischen der Wassertaufe des Johannes und der Geisttaufe Jesu hergestellt wird. Die historisch-kritische Einordnung bleibt also ambivalent. Vgl. Gnilka, Joachim, Evangelium, 51. Focant, Camille, Evangile, 68–70.

484 KD IV/4, 77 (Hervorhebungen im Original).

485 Siehe III.1.3.3.

486 Vgl. KD IV/4, 77–82.

taufe im Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs die Antwort ist,[487] bereits in der Gegenwart ereignet haben.

Diese auf die Zukunft zielende Ellipse gibt für Barth die temporale Struktur der Johannestaufe und also vor Ostern und Pfingsten resp. der Ausgiessung des Heiligen Geistes wieder. Ihr ging keine Geisttaufe voran und ihr musste darum das Reich Gottes noch eine rein futurische Erwartung sein.[488] Das ist nachpfingstlich nicht mehr der Fall. Barth grenzt die *christliche Taufe* darum von der Johannestaufe ab. In der christlichen Taufe zielt die Wassertaufe als gegenwärtiges Geschehen zwar ebenfalls auf die Geisttaufe und somit auf das Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft, doch sie gründet bereits in der Geisttaufe als gegenwärtiger Aktualität des Reiches Gottes, die ihrerseits, wie oben beschrieben, die Geisttaufe Jesu in der Vergangenheit, die mit dessen Wassertaufe verbunden ist, rekapituliert. Die Ellipse, die auf die Zukunft zielt, gründet in der ersten Ellipse, die zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart besteht. Die Wassertaufe wird somit Teil des doppelelliptischen Zeitmodells, wo sie als die menschliche Antwort im asymmetrischen, echten Verkehr mit dem in der Geisttaufe handelnden Gott fungiert. Was hier geschehen ist, ist die systematische Einholung der Position und der *Perspektive des menschlichen Subjekts,* die zuvor nur auf hermeneutisch-performativem Weg erfolgt ist.

Die eben beschriebene Leistung der systematischen Einholung der menschlichen Position und Aktion vermag in Barths Modell nicht die Johannestaufe, sondern erst die christliche Taufe zu leisten. Das Reich Gottes wird dort nach wie vor futurisch gedacht, aber nicht mehr ausschliesslich, sondern als bereits eingetretenes Ereignis auch perfektisch und durchaus präsentisch.[489] Barth stellt darum im Verhältnis zwischen der christlichen Wassertaufe und dem Reich Gottes *sechs Unterschiede zur Situation der Johannestaufe* fest und schärft den Begriff des Reiches Gottes auf diese Weise.

Erstens geschieht die christliche Wassertaufe nach Pfingsten «im Blick auf eine […] dringlichere, bedrohlichere, aber auch verheißungsvollere Nähe der Machtergreifung, des *Reiches* Gottes unter den Menschen.»[490] Denn das Reich Gottes ist in Jesus Christus bereits geschichtliche Realität geworden und in der Gegenwart als solche am Werk, auch wenn seine Offenbarung an Ostern erst begonnen und ihre universale Form noch nicht erreicht hat.

487 Vgl. KD IV/4, 79 f.
488 Vgl. KD IV/4, 82 f.
489 Vgl. ebd.
490 KD IV/4, 83 (Hervorhebung im Original).

Darum ist die Ausrichtung des Menschen auf die Gnadentat Gottes *umso ernster gefordert*. Die Wassertaufe ist der erste Schritt dieser Ausrichtung, welche auch die Bitte um das erneute Kommen des Reiches enthält.[491] Dies ist – was Barth nicht transparent macht – der eschatologische Obersatz, zu dem die weiteren Differenzen jeweils konkrete Untersätze sind, indem sie verschiedene Aspekte des Reichgottesereignisses explizieren.

Zweitens kommt die christliche Wassertaufe im Gegensatz zur Johannestaufe – das ist der pneumatologische Untersatz – vom Kommen Jesu Christi in der Ausgiessung und Mitteilung des Heiligen Geistes bereits her und geht auf deren erneutes Geschehen zu. Das Erscheinen von Menschen, die den Geist vom Geisttäufer Jesus Christus erhalten haben, ist in der Situation der christlichen Wassertaufe im Gegensatz zu jener der Johannestaufe bereits geschehen. Mit der christlichen Wassertaufe erwartet die Gemeinde, dass sich das Ereignis des Kommens Jesu Christi in der Ausgiessung und Mitteilung des Heiligen Geistes an den Täuflingen erneut vollziehen wird. Sie ist darum die *Bitte um die erneute Ausgiessung des Heiligen Geistes,* auf dass der Geisttäufer, der bereits Menschen zu Bürgern des Reiches Gottes gemacht hat, die Täuflinge ebenfalls zu solchen mache, auf dass das Reich Gottes erneut komme.[492]

Drittens geht die christliche Wassertaufe im Gegensatz zur Johannestaufe – das ist der hamartiologische Untersatz –, anknüpfend an obige Überlegungen, nicht nur auf das in der Reichgottesbotschaft angekündigte Gericht zu, sondern kommt bereits von dessen Wirklichkeit her. In Jesus Christus hat sich der Richter stellvertretend für alle Menschen selbst gerichtet, weshalb die Sündhaftigkeit der Welt nun umso offenbarer und die Umkehr umso dringlicher wurde. Die Wassertaufe ist nicht nur die Vorausschau auf das zukünftige Gericht, sondern als Anerkennung und Unterwerfung unter das bereits eingetretene Reich Gottes die Anerkennung und *Unterwerfung unter das bereits virulente Gericht.*[493]

Viertens priorisiert die christliche Wassertaufe, die sich im Horizont des bereits eingetretenen Reiches Gottes abspielt, stärker als die Johannestaufe – das ist der soteriologische Untersatz – die Vergebung der Sünden, denn vom eingetretenen Ereignis derselben kommt sie bereits her und auf diese geht sie zu. Sie priorisiert die Sündenvergebung, weil der Richter Jesus Christus sich bereits selbst gerichtet und stellvertretend für alle Menschen die Sündenvergebung erwirkt hat. Die Gerichtsbotschaft kann nur noch dessen Rückseite

491 Vgl. KD IV/4, 83 f.
492 Vgl. KD IV/4, 84 f.
493 Vgl. KD IV/4, 86–88.

sein. Die Wassertaufe ist als Anerkennung des Reiches Gottes ein «*fröhliches* und *friedliches* Tun»[494] zur *Annahme der Sündenvergebung*.[495]

Fünftens ist die christliche Wassertaufe im Horizont des bereits eingetretenen Reiches Gottes – das ist der ekklesiologische Untersatz – ein «*Gemeinschaft* […] *kundgebende[r]*»[496] Akt, weil sie den einzelnen als auf den Namen Jesu Christi, des bereits gekommenen und wiederkommenden Herrn und Hauptes seines Leibes, verpflichtet bezeugt. Sie ist das Zeugnis der Eingliederung des Täuflings in den Leib Jesu Christi, d. h. ins Volk, das dem Reich Gottes entgegensieht, entgegengeht und – anders als bei der Johannestaufe – bereits besteht und eben von diesem herkommt.[497]

Sechstens geschieht die christliche Wassertaufe im Unterschied zur Johannestaufe – das ist der *missionarische* Untersatz – auf den Namen des Messias sowohl der Juden als auch der Heiden. Denn im Kreuzesgeschehen sind sowohl Juden als auch Heiden an Jesus Christus schuldig geworden. Der Umkehrruf und die Einladung zur Wassertaufe geht nun auch sie an. Die Wassertaufe für Juden und Heiden ist ein Zeugnis für die Universalität des Reiches Gottes. Es geht alle an und begründet die Einladung an alle Menschen, ihrerseits jene Wendung zu Gott und zu den Menschen zu vollziehen, welche die christliche Wassertaufe bezeugt.[498]

Der Reichgottesbegriff, der in diesem Abschnitt vorliegt, hat neben einem vielschichtigen Inhalt auch seine *Probleme*. In zeittheoretischer Perspektive ist zu bemerken, dass der Begriff des Reiches Gottes weniger in Bezug auf seine futurische, sondern vielmehr in Bezug auf seine präsentische Dimension bestimmt wird. Da die Wassertaufe in der Theologie Barths ein einmaliges Ereignis ist und sich deshalb nur in der Gegenwart wirklich ereignen kann, ist dies konsequent. Allerdings steht die *Einmaligkeit der Wassertaufe in systematischer Spannung zur iterativen Konzeption der Geisttaufe*. Wenn sich das Kommen des Reiches Gottes als Geisttaufe nicht nur als Grund, sondern auch als Ziel der Wassertaufe erweist und stets die Wassertaufe als Antwort fordert, dann stellt sich die Frage, welche menschliche Antwort die zukünftige Geisttaufe fordert, wenn die Wassertaufe dann doch bereits geschehen ist und sich nicht wiederholen darf. Innerhalb des barthschen Systems sind diverse Antwortversuche denkbar, die jedoch alle in einer *Aporie* enden. Erstens könnte entgegnet werden, dass die Wassertaufe, die in der Gegenwart stattfindet, die

494 KD IV/4, 89 (Hervorhebungen im Original).
495 Vgl. KD IV/4, 88–90.
496 KD IV/4, 90 (Hervorhebungen im Original).
497 Vgl. KD IV/4, 90–92.
498 Vgl. KD IV/4, 92–94.

vorgezogene Antwort auf die zukünftige Geisttaufe ist. Dem steht jedoch entgegen, dass für das menschliche Subjekt in diesem Zeitmodell die Zeit linear verläuft. Das ernsthafte Begehren der Wassertaufe setzt das Ereignis der Geisttaufe bereits voraus, da dieses nach dem oben vorgestellten Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs in der Anschauung Jesu Christi überhaupt erst das freie Er- und Bekennen Jesu Christi (das in der Wassertaufe bezeugt wird) ermöglicht. Die Wassertaufe ist der erste subjektive Schritt des Menschen in der bereits eingetretenen Aktualität des Reiches Gottes im Hinblick auf deren erneutes Eintreten. Die Wassertaufe als menschliche Handlung ist in der Gegenwart bereits die Antwort auf die Geisttaufe, die sich bereits ereignet hat und somit responsiv konzipiert. Eine Wassertaufe als Vorwegnahme einer noch futurisch ausstehenden Geisttaufe wäre entweder eine Johannestaufe, die, wie eben erklärt, die Geisttaufe rein futurisch und noch nicht als eingetreten versteht, aber seit dem Pfingstereignis ontologisch unmöglich geworden ist, oder eine Spielart der Kindertaufe als reines Zusprechen einer Aktualität, die menschlich-subjektiv noch gar nicht anerkannt worden ist. Dies ist, wie unten genauer beschrieben wird, in diesem System ebenfalls ausgeschlossen. Eine Wassertaufe verstanden als antizipative Antwort auf die zukünftige Geisttaufe endet also in der Aporie. Zweitens könnte entgegnet werden, dass die Geisttaufe in der Zukunft – anders als die bereits geschehene, welche mit der Wassertaufe beantwortet wurde – keine Antwort mehr fordere. Daraus ergäben sich jedoch zwei mögliche Aporien, die sich an der Frage spalten, ob die Forderung nach der Antwort für den Begriff der Geisttaufe essenziell ist. Wenn die Antwortforderung als essenziell zu verstehen ist, wie Barth dies grundsätzlich versteht, unterscheidet sich das zukünftige vom gegenwärtigen Ereignis derart, dass fraglich wird, ob es sich dabei noch um eine Wiederholung desselben Ereignisses handelt. Wenn die Antwortforderung hingegen als nicht essenziell zu verstehen wäre, würde die Notwendigkeit der Wassertaufe in der Gegenwart infrage gestellt. Barth hat aber die Notwendigkeit der Wassertaufe über die Konzeption der Gebots- resp. Gehorsamsnotwendigkeit *(«necessitas praecepti»)* hergestellt. Diese würde dann unterlaufen, denn, wenn ein Ereignis in der Zukunft keinen Gehorsam forderte, warum sollte dasselbe Ereignis diesen in der Gegenwart einfordern? Drittens könnte das Problem gelöst werden, indem die Wassertaufe als Antwort der (immer wieder andere Menschen) taufenden Gemeinde herausgestellt wird und somit nur für den Täufling, nicht aber als solche einmalig wäre. Dem steht entgegen, was oben bereits erwähnt worden ist. Barths Tauflehre ist individualistisch konzipiert.[499] Die Wassertaufe wird als Antwort eines glaubenden Individuums auf die gött-

499 Siehe III.2.2.2.1.

liche Geisttaufe verstanden. Die Gemeinde ist mit ihrem Vollzug der Wassertaufe nur die Sekundantin des Täuflings bei seiner Antwort, d. h. die Gemeinde antwortet mit der Wassertaufe nicht selbst auf die Geisttaufe, sondern bietet eine Hilfeleistung an, damit der individuelle Täufling auf Gott antworten kann. Die so vollzogene Wassertaufe ist immer jene des Täuflings und also einmalig. Die Wassertaufe eines anderen Menschen in der gleichen Gemeinde ist keine erneute, sondern eine andere Wassertaufe. Somit endet jeder Versuch, die iterative Konzeption der Geisttaufe mit der Einmaligkeit der Wassertaufe zusammenzudenken, in einer Aporie. Auf der Basis der Grundstrukturen der Theologie Barths gäbe es nur einen Ausweg, und zwar den oben vorgestellten Wechsel vom zukünftigen Bundesschluss zur zukünftigen Bundeserneuerung. Dies würde das Problem der Antwortlosigkeit des zukünftigen pneumatischen Ereignisses lösen. Die menschliche Antwort wäre dann die Feier des Abendmahls. Auch die theologische Makrokonzeption wäre in sich konsistenter, wenn – als Erweiterung der obigen kritischen Anmerkungen zum temporalen Modell der Geisttaufe – die Wassertaufe, die in der Geisttaufe als Bundesschluss gründet, auf die Bundeserneuerung, die das Abendmahl provoziert, und somit auf Letzteres selbst, zielen würde. Letzteres bildet den Zielpunkt des gesamten christlichen Lebens, zu welchem die Taufe der Eingang ist.[500] Wie oben beschrieben, hat sich Barth den Weg zu dieser Lösung mit seiner Modellanlage v. a. durch die fehlende Präzision betreffend den Neuheitsbegriff verstellt.

2.2.2.3 Der Sinn der Wassertaufe in der gegenwärtigen, bittenden Wendung zum Reich Gottes im Horizont der Geisttaufe

Im dritten Abschnitt zur Wassertaufe behandelt Barth schliesslich den *Sinn* der Wassertaufe.[501] Darin diskutiert er den Zeitmodus der *Gegenwart*. Auf diesen wurde in den obigen Untersuchungen der beiden anderen Zeitmodi bereits mehrfach vorgegriffen. Wie bereits expliziert, hat der Gegenwartsmodus in der Zeittheologie Barths eine Sonderstellung, denn er stellt, wie bereits erwähnt, den Modus der Wirklichkeit dar. Die Vergangenheit und die Zukunft sind letztlich nichts anderes als vergangene und zukünftige Gegenwart. Darum ist es folgerichtig, dass die Gegenwart die Mitte des doppelelliptischen Zeitmodells und also den Übergangspunkt der beiden Teilellipsen bildet. Hier schlägt die Zukunft in die Vergangenheit um. Hier schreitet das Subjekt von der Vergangenheit her in die Richtung der Zukunft. Diese

500 Zum Verhältnis von Taufe und Abendmahl beim späten Barth vgl. KD IV/4, IX. GA 7, 71–73.

501 Vgl. KD IV/4, 110–234.

Gegenwartskonzeption als punktuelles, subjektives Übergangsereignis zwischen Vergangenheit und Zukunft, das nur von diesen beiden Modi her zu beschreiben ist, aber diesen ihr Sein verleiht, hat Barth bereits in der Erwählungs- und der Schöpfungslehre konzipiert und in der Versöhnungslehre weitergeführt.[502] Diesen punktuell-transitorischen Gegenwartsbegriff rezipiert er in KD IV/4, ja er spielt eine wichtige argumentative Rolle in den ausführlichen, kritischen Exkursen über den Sakramentsbegriff[503] und über die Kindertaufe.[504] Aus diesem Grund wird zunächst Barths Konzeption des Sinns der Wassertaufe als einer Bitte im Hinblick auf den punktuell-transitorischen Gegenwartsbegriff entfaltet (2.2.2.3.1) und in einem nächsten Schritt die Kritik an der Sakramentalität der Wassertaufe (2.2.2.3.2) resp. an der Kindertaufe (2.2.2.3.3) dargestellt.

2.2.2.3.1 Der Sinn der Wassertaufe als Bitte und der punktuell-transitorische Gegenwartsbegriff

Barth versteht die *Wassertaufe als menschliche Antwort* – und zwar versteht er sie sowohl als Antwort der taufenden Gemeinde als auch des zu taufenden Menschen[505] – auf die göttliche Geisttaufe, die sich bereits ereignet und ereignet hat, und zugleich als deren Erwartung in der Zukunft. Welchen Sinn sieht Barth in der so verstandenen Wassertaufe? Es lässt sich die folgende Argumentation rekonstruieren. Zunächst interpretiert Barth die Wassertaufe als ersten, menschlichen Schritt in der neuen Wirklichkeit des christlichen Lebens resp. des Reiches Gottes, der sowohl ein «Gehorsamsakt»[506] gegen die Geist- und Wassertaufe Jesu Christi in der Vergangenheit als Grund der Wassertaufe[507] als auch ein Akt der «Hoffnung»[508] auf das zukünftige Wiedereignen der Geisttaufe als Ziel der Wassertaufe ist.[509] Der so verstandene Schritt hat in sich selbst die Struktur des Ausschreitens von der Vergangenheit her in die Zukunft hinein. Als solche findet die Wassertaufe in der Gegenwart statt. Mit dieser Ausschreitungsfigur rezipiert Barth eben den *punktuell-transitorischen Gegenwartsbegriff* aus den vorherigen Teilen der KD. Die Gegenwart ist das punktuelle Ereignis, in welchem sich das Subjekt von der

502 Siehe II.2.1; II.2.2; II.2.3.
503 Vgl. KD IV/4, 111–142.
504 Vgl. KD IV/4, 180–214.
505 Vgl. KD IV/4, 168 u. ö.
506 KD IV/4, 169 (im Original hervorgehoben).
507 Vgl. KD IV/4, 168–173.
508 KD IV/4, 215 (im Original hervorgehoben).
509 Vgl. KD IV/4, 215–243.

Vergangenheit auf die Zukunft hinbewegt. Es ist von transitorischer Substanz. Dieses Transitorische hat zur Folge, dass der gegenwärtige Sinn der Wassertaufe nicht direkt, sondern nur dialektisch von der Vergangenheit und dem Ziel her erschliessbar und also erst von dieser doppelten Annäherung her auf einen Begriff zu bringen ist. Der Sinn der Wassertaufe ist die Synthese des gegenwärtigen Verhaltens des menschlichen Subjekts in den beiden Ellipsen. Das menschliche Subjekt verhält sich in der Gegenwart zur Vergangenheitsellipse, indem es Gehorsam leistet,[510] und zur Zukunftsellipse, indem es Hoffnung betätigt.[511] Diese beiden Akte – Gehorsam und Hoffnung – sieht Barth schliesslich im Akt der «Bitte»[512] vermittelt.[513] Diese Argumentation wäre in der Textstruktur des Tauffragments ersichtlich, doch durch den ausführlichen Exkurs gegen die Kindertaufe[514] wird der erste Teil vom folgenden Gedankengang getrennt.

Barth beschreibt zunächst den *Akt des Gehorsams*. Dieser ist eine «doppelte Antwort»[515] und also selbst eine Synthese zweier Akte, nämlich erstens des Aktes einer bestimmten Absage an die Vergangenheit und zweitens des Aktes einer bestimmten Zusage an die Zukunft.[516] Erstens sagt der Mensch in der Wassertaufe dem alten, sündigen Menschen resp. seiner Vergangenheit ab. Dabei entledigt er sich dessen nicht selbst, sondern er beantwortet damit das göttliche Handeln, das ihn davon befreit. Das ist die Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott in Jesus Christus, wie sie Barth zuvor in KD IV/1 entwickelt hat.[517] Der Mensch bezeugt und bestätigt mit seiner Wassertaufe, dass er von Gott bereits gereinigt worden ist. Die Wassertaufe wird zum Sündenbekenntnis.[518] Zweitens sagt der Mensch in der Wassertaufe dem neuen, zum Dienst an Gott befähigten Menschen resp. seiner Zukunft zu. Dabei erneuert er sich nicht selbst, sondern er beantwortet damit das göttliche Handeln, das ihn erneuert. Das ist die Heiligung des sündigen Menschen durch Gott, die in Jesus Christus stellvertretend für alle Menschen geschehen

510 Vgl. KD IV/4, 168–180. Webster, John, Ethics, 160–163.
511 Vgl. KD IV/4, 214–227. Jüngel, Eberhard, Lehre, 261. Yocum, John, Mediation, 157. Webster, John, Ethics, 163–166.
512 KD IV/4, 230 (im Original hervorgehoben).
513 Vgl. KD IV/4, 227–234. Im Bereich der Wassertaufe hat Ashley Cocksworths These, dass Barths Tauflehre vom Gebet resp. der Anrufung her zu verstehen sei, ihr Recht (vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 255–272).
514 Vgl. KD IV/4, 180–214.
515 KD IV/4, 178.
516 Vgl. KD IV/4, 173–176.
517 Vgl. KD IV/1, 573–718.
518 Vgl. KD IV/4, 174–176.

ist, wie sie Barth zuvor in KD IV/2 entwickelt hat.[519] Der Mensch bezeugt und bestätigt mit seiner Wassertaufe, dass er von Gott bereits geheiligt und für die Zukunft des neuen Menschseins geöffnet worden ist. Die Wassertaufe wird zum Glaubensbekenntnis.[520] Zum Bekenntnis zum bereits angebrochenen Reich Gottes.[521]

Mit dem Akt der *Hoffnung* beschreibt Barth sodann das gegenwärtige Verhalten des menschlichen Subjekts betreffend die elliptische Temporalität zwischen der Gegenwart und der Zukunft. In der Wassertaufe betätigt der Mensch seine Hoffnung auf das Ziel der Wassertaufe, nämlich die noch ausstehende, universale Offenbarung des bereits gekommenen Jesus Christus, was sowohl die universale Offenbarung Gottes als auch jene des Menschen einschliesst. Diese sind – hier rezipiert Barth KD IV/3 § 69 – seit dem Ostergeschehen erst partikular und vorläufig offenbart. Dieser universalen und vollkommenen Erkenntnis sieht und geht das menschliche Subjekt erst entgegen. Die Wassertaufe ist der erste Schritt in diesem Prozess des Entgegensehens und -gehens.[522] Dies hat bei Barth einen introvertierten und einen extravertierten Aspekt.[523] Der introvertierte Aspekt betrifft die Erneuerung des glaubenden, menschlichen Subjekts selbst. Es ist der erste Akt im Bewusstsein des kommenden und bereits begonnenen neuen Daseins seiner selbst, was für Barth auch in der Domäne der Hoffnung einen doppelten, demjenigen des Gehorsams analogen Charakter hat, nämlich einerseits einen konfirmierenden, indem das menschliche Subjekt das kommende neue Menschsein als seine eigene Zukunft in Freiheit bestätigt, und andererseits einen negierenden Charakter, indem das menschliche Subjekt seine gefallene Existenz hinter sich lässt.[524]

---

519 Vgl. KD IV/2, 565–694.

520 Vgl. KD IV/4, 174.176–178. John Yocum deutet die Ausführungen zur Zusage bereits als Entfaltung des Aktes der Hoffnung (vgl. Yocum, John, Mediation, 157). Dies ist am Text selbst jedoch nicht zu erkennen, denn die Entfaltungen der Zusage werden von Barth selber in den Horizont des Gehorsams und mit keinem Wort in einen Bezug zur Hoffnung gestellt. Diese wird erst nach dem Exkurs gegen die Kindertaufe entfaltet, was Barth explizit als Neueinsatz deklariert und somit gegenüber den Ausführungen zum Gehorsam klar abgrenzt (vgl. KD IV/4, 215).

521 Vgl. KD IV/4, 178–180.

522 Vgl. KD IV/4, 214–217. Zum Verhältnis von Ethik und Eschatologie in Barths Tauftheologie vgl. Webster, John, Ethics, 163–166.

523 Die Kategorien «introvertiert» und «extravertiert» werden hier als metasprachliche Terminologie im heuristischen Sinn eingeführt. Barth verwendet diese nicht und macht die Abgrenzung der beiden Aspekte des Hoffnungsaktes zwar inhaltlich, nicht aber terminologisch transparent.

524 Vgl. KD IV/4, 214–219.

Mit dem extravertierten Aspekt reintegriert Barth den Taufbefehl aus Mt 28,16–20 hinsichtlich der dort angelegten *missionarischen Dimension der Wassertaufe*. Diese wird zum ersten Schritt des menschlichen Subjekts in die Richtung der universalen Offenbarung Jesu Christi und also in die Richtung des Reiches Gottes, das den ganzen Kosmos einschliesst.[525]

> Diese umfassende Glorifikation schließt die der Kirche und jedes einzelnen Christen in sich. Das heißt aber nicht, daß die Kirche und in der Kirche der einzelne Christ auf ihre eigene künftige Glorifikation hin existieren könnte und dürfte. Auch das wäre Verrat an ihrer lebendigen Hoffnung. Sie existieren als das Salz der Erde, als die auf einen Berg gebaute und so in den Bereichen der Tiefebene sichtbare Stadt, als das nicht unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter gestellte und so allen, die im Hause sind, leuchtende Licht […]: beauftragt, die großen Taten Gottes zu verkündigen.[526]

Indem das menschliche Subjekt die Wassertaufe vollzieht, bezeugt es das Kommen und das Gekommensein des Reiches Gottes an die noch nicht glaubende Welt.[527] Es ist ein «proleptischer» und «prophetischer Dienst»,[528] den sowohl die taufende Gemeinde als auch der Täufling vollziehen. Die Gemeinde, d. h. das kollektive, glaubende, menschliche Subjekt, bezeugt durch den Vollzug der Wassertaufe an einem neuen Gemeindeglied, dass sie für alle Menschen offen ist und dass das universale Reichgottesereignis alle Menschen angeht.[529] Der einzelne Mensch wird durch die Wassertaufe «zum Mitbesitzer,

525 Vgl. KD IV/4, 219 f. Damit erweist sich W. Travis McMakens These, dass Barth in KD IV/4 den missionarischen Aspekt im Taufbefehl nach Mt 28 gegenüber den Aspekten der Autorität und der Institution, welche nach McMaken ebenfalls wesentliche Elemente von Mt 28 seien, priorisiere, als richtig (vgl. McMaken, W. Travis, Authority, 358 f.). Barth sieht in Mt 28 bereits im Abschnitt über den Grund der Wassertaufe vorrangig einen Missions- und erst von der Taufe Jesu Christi her einen Taufbefehl (vgl. KD IV/4, 56). Eben diese missionarische Interpretation von Mt 28 hält er bis zum Abschnitt über den Sinn der Wassertaufe durch.

526 KD IV/4, 219.

527 In KD IV/4, 219 f. bleibt opak, ob Barth mit der «Glorifikation des Kosmos» resp. der «ganzen Kreatur» (KD IV/4, 219) nur die menschliche oder auch die außermenschliche Schöpfung meint. Das Problem, das in dieser Studie bereits in III.1.4.1 diskutiert worden ist, setzt sich an dieser Stelle fort. Die Aussage zielt jedoch auf einen Verkündigungs- und Solidaritätsauftrag gegenüber den noch nicht glaubenden Menschen (vgl. KD IV/4, 220).

528 KD IV/4, 219.

529 Vgl. KD IV/4, 220.

Mitgenießer, Mitgetrösteten – er wird im Blick auf sein individuelles Dasein, Sosein, Dransein ein sich in der Erkenntnis Jesu Christi Mitfreuender, […] ein persönlich Mitverantwortlicher […] für die Ausführung des die Gemeinde konstituierenden Missionsbefehls».[530] Dies betätigt er nach Barth *primär,* um *Rechenschaft über seine Reichgotteshoffnung* abzulegen, welche die ganze Schöpfung, die Nichtchristinnen und -christen eingeschlossen, betrifft, und erst sekundär, um andere zum eigenen Eintritt in die Gemeinde zu motivieren.[531] Dies kommt dem blumhardtschen Missionsverständnis als eines *diakonisch* geprägten Zeugnisdienstes nahe.

Der Sinn der Wassertaufe als eines Hoffnungsaktes liegt für Barth also vorderhand in der introvertierten wie extravertierten Wendung des (individuellen und kollektiven) menschlichen Subjekts zum Reich Gottes, das in seiner teleologischen, kosmischen und universalen Dimension vorgestellt wird und nicht nur die Gemeinschaft der glaubenden, sondern alle Menschen angeht. Die *Wassertaufe wird zum Zeugnis der Bejahung* dieses in seiner Vollkommenheit noch ausstehenden Ereignisses.

Schliesslich verbindet Barth diese beiden Teilakte der Gegenwart zu einer Synthese, indem er die Seinsart des Sinnes der Wassertaufe, der sich aus dem doppelten Akt des Gehorsams und der Hoffnung konstituiert, bestimmt und diese auf einen Begriff bringt.

Der Sinn der Wassertaufe als des ersten, exemplarischen Schrittes in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes hat in erster Linie den Charakter einer «*Umkehr*»,[532] weil der Mensch Jesus Christus zu- und seinem alten Menschen absagt resp. dem kommenden Reich Gottes entgegensieht und -geht und keinem anderen Reich.[533] Diese Umkehr hat jedoch die phänomenologische Struktur eines «*Wagnis[ses]*»,[534] denn – so erkennt dies Barth in nüchternem Realismus – sowohl die taufende Gemeinde als auch die getaufte Person sind permanent in der Gefahr, an diesem Anspruch zu scheitern. Sie wagen ihre Umkehr im Wissen um die eigene Fehlbarkeit, aber in der Hoffnung auf Jesus Christus, dem Grund und eben auch Ziel ihrer Wassertaufe, dass er ihnen trotz ihrer Fehltritte seine Gnade erweise.[535] Die Wassertaufe ist darum eine gewagte Konversion zum Bewusstsein des eigenen Angewiesenseins auf Jesus Christus. Wegen dieses Angewiesenseins liegt die Seinsart des Sinnes der

530 Ebd.
531 Vgl. KD IV/4, 220 f.
532 KD IV/4, 223 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
533 Vgl. KD IV/4, 223 f.
534 KD IV/4, 221 (Hervorhebung im Original).
535 Vgl. KD IV/4, 221–224.

Taufe in der *«Bitte»*.[536] Für Barth ist die Bitte der Akt, in welchem der Täufling und die Gemeinde die Geisttaufe als die bereits geschehene Rechtfertigung und Heiligung des sündigen Menschen in Jesus Christus in der Gegenwart durch den Akt des Gehorsams – d. h. durch die Absage an den alten und die Zusage zum neuen Menschen – bezeugend beantworten und in welchem sie zugleich das göttliche Handeln der Geisttaufe in der Zukunft im Akt der Hoffnung – d. h. durch die individuelle, kollektive und missionarische Hinwendung zum Reich Gottes – wirklich von Gott her wieder erwarten.[537] Dies ist in der doppelelliptisch-temporalen Figur inkludiert. Der Täufling und die Gemeinde bitten in der Gegenwart im Akt der Wassertaufe um das Wiedereignen der Geisttaufe in der Zukunft, was voraussetzt, dass ihnen diese bereits – gegründet in der Geist- und Wassertaufe Jesu Christi in der Vergangenheit – widerfahren ist.

2.2.2.3.2 Barths kritischer Exkurs über die Kindertaufe dargestellt anhand des Gegenwartsbegriffs der Tauflehre

Wie oben bereits erwähnt, spielt Barths punktuell-transitorischer Gegenwartsbegriff sowohl für seine Kritik an der Sakramentalität der Taufe als auch an der Kindertaufe eine wichtige Rolle. Dies ist erkennbar, wenn man die Argumentation jeweils zeittheoretisch rekonstruiert. In KD IV/4 ist die Kritik an der Sakramentalität der Taufe jener der Kindertaufe vorgeschaltet. Diese Studie geht aus Darstellungsgründen in umgekehrter Reihenfolge vor. Im Unterkapitel, das an die Skizzierung der beiden Exkurse anschliesst, wird nämlich die inhärente Dialogizität des barthschen Taufmodells in KD IV/4 hervorgehoben (2.2.2.4), und diese wird bereits im Exkurs zu Barths Kritik am Sakramentsbegriff unterstrichen.

Barths *Kritik an der Kindertaufe*[538] in KD IV/4 lässt sich so rekonstruieren, dass die Wassertaufe Unmündiger ihren Sinn als Bitte, in welcher das menschliche Subjekt die Geisttaufe als Handeln Gottes mit Gehorsam und Hoffnung in Freiheit beantwortet und erneut erwartet, resp. als erster eigener Schritt in der Aktualität des Reiches Gottes verfehlt, weil der unmündige Täufling den ersten Schritt in der Aktualität des Reiches Gottes eben nicht selbst macht und die neue Wirklichkeit dem Menschen eben *nicht durch eigenes Handeln gegenwärtig* wird.

Barth führt bestimmte seines Erachtens *fehlerhafte Argumentationsfiguren* zur Verteidigung der Kindertaufe auf. In allen von diesen erkennt er einen

536 Vgl. KD IV/4, 85.229–234 («Bitte» ist im Original teilweise hervorgehoben).
537 Vgl. KD IV/4, 221–234.
538 Vgl. KD IV/4, 180–214.

Versuch, die für sein Taufmodell wesentliche Gegenwärtigkeit beim menschlichen Subjekt, welche impliziert, dass das menschliche Subjekt selbst einen Schritt von der Vergangenheit her auf die Zukunft hin tätigt und somit die Aktualität des Reiches Gottes eigenständig bejaht, durch temporale Transpositionen zu übergehen. Entweder wird dieses eigenständige Bejahen des Reiches Gottes durch das zu taufende Kind in die Zukunft verschoben – Barth führt dazu das liturgische Argument, dass die eigene Bestätigung durch die Feier der Konfirmation nachgeholt werde,[539] das resultative Argument, dass viele als Kinder getaufte Menschen später tatsächlich zum Glauben gekommen seien,[540] und das konditionale Argument auf, dass man dem unmündigen Täufling mit der Kindertaufe die Verheissung und Zusage des Heiligen Geistes ausrichte, welcher den Glauben nachträglich erzeuge[541] – oder in der Vergangenheit angesiedelt – Barth führt dazu die Unterstellung eines primitiven Kinderglaubens[542] und das Argument der zuvorkommenden oder freien Gnade Gottes auf (das in der Göttinger Dogmatikvorlesung noch sein eigenes Argument für die Kindertaufe war)[543] – oder ganz aus dem zeitlichen und geschichtlichen Horizont des zu taufenden menschlichen Subjekts entfernt – Barth führt dazu die Annahme eines stellvertretenden Glaubens anderer Subjekte auf.[544] In allen Fällen ist der Täufling nicht gegenwärtig handelnd und nicht eigentlich Teil des Geschehens, d. h. diese Taufe ist nicht wirklich sein erster Schritt in der neuen Aktualität des Reiches Gottes. Als heimliches Argument hinter den Rechtfertigungsversuchen der Kindertaufe vermutet Barth wie bereits im Gwatt-Vortrag das *«Corpus Christianum»,*[545] das konstantinisch-volkskirchliche Ideal der Einheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde, welches jeden Bürger und jede Bürgerin eines Staates qua Geburt und somit qua überzeitlicher, überindividueller Norm ohne jede eigenständige, gegenwärtige, subjektive Handlung zur christlichen Kirche zählt.[546] Der Sinn der Wassertaufe liegt für Barth jedoch in ihrer konkreten Gegenwärtigkeit, was einen subjektiven, temporalen Transitionsakt impliziert, in dem der Mensch in der Anschauung Jesu Christi dazu befreit wird, in eigener, individueller Entscheidung den Bund mit Gott zu bekennen und mit diesem in einen asym-

539 Vgl. KD IV/4, 207–208.
540 Vgl. KD IV/4, 209.
541 Vgl. KD IV/4, 209–211.
542 Vgl. KD IV/4, 206.
543 Vgl. KD IV/4, 199 f.208 f. GA 38, 217–219.
544 Vgl. KD IV/4, 204 f.
545 KD IV/4, 185 (Grossschreibung und Hervorhebung im Original).
546 Vgl. KD IV/4, 185 f. Migliore, Daniel, Theology, 502 f.

metrischen, echten Verkehr zu treten. Barth ist darum auch bereit, in einer säkularisierten Gesellschaft das Risiko des Minderheitendaseins der getauften Christinnen und Christen einzugehen, ja er bewertet dies als Befreiung der Kirche «von viel bloßem Ballast»[547] zu einem glaubwürdigeren Kirchesein.[548]

Diese Ausführungen bestätigen, was bereits mehrfach aufgezeigt wurde, nämlich dass in Barths Theologie die neuzeitliche Subjektivität rezipiert wird, wonach der Mensch nur als wirklich an einem Geschehen Beteiligter verstanden werden kann, wenn er aktiv handelt.

2.2.2.3.3 Barths kritischer Exkurs über die Sakramentalität der Wassertaufe dargestellt anhand des Gegenwartsbegriffs der Tauflehre

Der Gegenwartsbegriff spielt auch in der *Kritik am Sakramentsbegriff* eine wichtige Rolle.[549] Diese lässt sich zeittheoretisch rekonstruieren. Wie oben bereits beschrieben, liegt KD IV/4 das Modell des *asymmetrischen, echten Verkehrs* zugrunde, in dem sich Gott in der Geisttaufe dem Menschen zuwendet und der Mensch sich in der Wassertaufe Gott zuwendet, wobei Barth diese spezifisch menschliche Wendung, wie oben beschrieben, im Begriff der Bitte verdichtet. Dabei handeln Gott und Mensch in ihrer je besonderen Art und Würde, d. h. Gott bleibt das aktive Subjekt der Geisttaufe und der Mensch das aktive Subjekt der Wassertaufe. Keiner von beiden mutiert oder beschädigt das Sein und Handeln des anderen. Beide sind in diesem Ereignis gegenwärtig:

> Was *Gott* in Jesus Christus durch den Heiligen Geist tut, das ist und bleibt *sein* Tun ganz allein. Und so ist und bleibt das, was der Mensch angesichts des Tuns Gottes seinerseits tun darf und soll, ganz und gar *sein,* des *Menschen* Tun. Seien wir dankbar, daß es zwischen Gottes und unserm, unserm und seinem Tun eine notwendige und feste Beziehung gibt: daß wir durch die göttliche Wendung befreit und aufgerufen werden zu der ihr entsprechenden und folgenden menschlichen Entscheidung! Vollziehen wir diese in der Dankbarkeit des Gehorsams, aber ohne die Überheblichkeit der Meinung, daß wir damit die göttliche Wendung in irgendeinem Sinn *mit* zu vollziehen, in, mit und unter unserem Werk – dem Werk unseres Glaubens, Liebens und Hoffens, dem Werk unseres Dienstes – das Werk Gottes *selbst* zu vollziehen hätten! Es hat als unser menschliches Werk das Werk Gottes zu anerkennen, zu bezeugen, sich zu ihm zu bekennen, darauf zu antworten, es zu ehren, zu loben und zu preisen. *Das* kommt *uns* zu! Es ist genug, daß uns das erlaubt ist.[550]

547 Vgl. KD IV/4, 185.
548 Ebd.
549 Vgl. KD IV/4, 111–142.
550 KD IV/4, 79 f. (Hervorhebungen im Original).

Es ist Barths Anliegen, dass gerade das *menschliche Handeln in seiner eigenen Würde* wahrgenommen werden kann. Dies gelingt Barth durch eine gegenüber seinen vorherigen Phasen differente inhaltliche Füllung der Konzeption der «Entsprechung».[551] Beschrieb diese in der ersten und zweiten Phase von Barths Tauftheologie eine Zuordnung von göttlicher und menschlicher Agency als Signifikat und Signifikantem entlang der Grundunterscheidung von Urbild und Abbild resp. Analogans und Analogatum in einer instrumental-sakramentalen Aufhebungsrelation, so beschreibt sie jetzt ein Verhältnis von ansprechender Aktion und rechter Reaktion und also eine *dialogische Relation ohne jedes instrumentale Aufgehobenwerden*. Auf die Aktion Gottes in Jesus Christus reagiert der Mensch richtigerweise, indem er selbstständig in den Gnadenbund, den Jesus Christus stellvertretend für ihn bereits geschlossen hat, einwilligt, womit dieser Bund eben ein echter Bund zwischen zwei freien Subjekten wird. In diesem Ereignis sind sich Gott und Mensch mutuell gegenwärtig. Eine Aufhebung des menschlichen Handelns ins Göttliche ist nicht vorgesehen – denn damit würde die Gegenwart des Menschen letztlich in jene Gottes hineindiffundiert –, sondern es entsteht ein asymmetrischer, echter Wort-Antwort-Verkehr[552] resp. eine mutuelle Gegenwart, in dessen Ereignen dem Reich Gottes eine umgreifende Funktion zukommt, indem Gott es bewirkt, der Mensch es bestätigt und beide es auf ihre spezifische Weise betätigen. Barth kann die Wassertaufe nun nicht mehr als Sakrament bezeichnen. Sein Sakramentsbegriff ist derselbe wie derjenige seiner vorherigen calvinistisch-reformiert geprägten Schaffensphasen. Er besteht inhaltlich in einem erkenntnisvermittelnden, instrumentalistischen Signifikationsprozess, in welchem der Signifikant im Aufgehobenwerden ins Signifikat begriffen ist. Wenn Barth die Sakramentalität der Taufe nun ablehnt, dann lehnt er sie im Sinn dieses Sakramentsbegriffs ab. Somit lässt er auch in der Tauftheologie wie bereits zuvor in der Erwählungslehre das «Geländer der theologischen Tradition»[553] calvinistisch-reformierter Art los, die in der Wassertaufe die Geisttaufe kognitiv-sakramental vermittelt sah. Die römisch-

551 KD IV/4, 21 u. ö. Der Entsprechungsbegriff kommt in KD IV/4 öfter in verbaler als in substantivischer Form vor.

552 Vgl. KD IV/4, 180.

553 KD II/2, VII. An dieser Stelle sei auch die Grenze der Analogie zur Erwählungslehre erwähnt. Denn Barths Erkenntnisse, die er aus der Entwicklung der Erwählungslehre gewonnen hat, führten ihn, wie oben beschrieben, zur Taufkonzeption des Gwatt-Vortrags. Das calvinistisch-reformierte Geländer lässt er dort nur betreffend die Kindertaufe los, nicht aber bezogen auf den Sakramentsbegriff im Sinn eines kognitiven, instrumentalistischen Aufgehobenwerdens des Signifikanten ins Signifikat. Dieser reformierte Sakramentsbegriff wird dort nach wie vor affirmiert.

katholische und die lutherische Konzeption hat er bereits in den voraufgehenden Phasen verworfen, weil sie die Wasser- und die Geisttaufe letztlich identifizieren würden. In KD IV/4 wird diese Kritik nur wiederholt.[554] Für alle drei Traditionen gilt gemäss Barth:

> Die christliche Taufe wird dann doketisiert, ihres Charakters als von der Geistestaufe verschiedene Wassertaufe, als der göttlichen Wendung zum Menschen entsprechende menschliche Entscheidung Gott gegenüber entkleidet. […] Gerade am Anfang des christlichen Lebens kommt es dann zu keiner freien menschlichen Antwort auf die Tat und den Ruf des freien Gottes. […] Die [Wasser-]Taufe geschieht in tätiger Erkenntnis der rechtfertigenden, heiligenden und berufenden Gnade Gottes: sie ist aber nicht Gnadenträger, nicht Gnadenmittel, nicht Instrument der Gnade. Die Taufe antwortet auf das eine «Mysterium», das eine «Sakrament» der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes: sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament.[555]

Die einzige Möglichkeit, wie Barth die Wassertaufe als Sakrament verstehen kann, ist nicht als Gnadenmittel, sondern nur im vorchristlichen, *militärischen Sinn* des Wortes als Eid und Verpflichtung,[556] d. h. ins Theologische übertragen als Eid und Verpflichtung des Menschen auf das Reich Gottes, als sein Eintritt ins durch die Tat Gottes eröffnete christliche Leben resp. als *Dienstantritt*.[557] Damit nähert sich Barth der Position Huldrych Zwinglis an, der den militärischen Sinn des Sakramentsbegriffs ebenfalls bemerkt hat.[558] Barth hat Zwinglis Position in den früheren Schaffensphasen noch zurückgewiesen.[559] In KD IV/4 jedoch anerkennt Barth in Zwinglis Theologie das Bemühen, die Wassertaufe als menschliches Verpflichtungsgeschehen zu konzipieren, wor-

554 Vgl. KD IV/4, 112–117.

555 KD IV/4, 112.

556 Vgl. Köpf, Ulrich/Nocke, Franz-Josef u. a., Art. Sakramente, 752. Wenz, Gunther/Schröer, Henning, Art. Sakramente, 663 f.

557 Vgl. KD IV/4, 120.231–234.

558 Vgl. KD IV/4, 120.141 f. Zwingli, Huldrych, Leonhardum, 26–74. ders., Antwort, 585–647. ders., Commentarius, 763–773. ders., Form, 427–433. ders., Taufe, 206–337. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem am vorchristlichen, militärischen Begriff anknüpfenden Verständnis des Sakraments betreffend die Taufe bietet Johannes Calvin. Das militärisch geprägte Verständnis ist ihm wie letztlich auch Barth theologisch zu hypotroph, da es nur ein Zeugnis der Religionszugehörigkeit, nicht aber der in Jesus Christus konstituierten Gottesbeziehung darstelle. Vgl. Inst. IV,15,1.

559 Vgl. Barth, Karl, Lehre, 429–433. ders., Taufe, 18 f.

aus folge, dass die Wassertaufe als eine rein menschliche Handlung verstanden und die sakramentale Interpretation zurückgewiesen werde. Barth bleibt jedoch bei seiner Kritik aus den früheren Jahren,[560] wonach die Tauftheologie Zwinglis auf einen Monolog der Kirche hinauslaufe, da die Wassertaufe mit dem Beschneidungsgeschehen zusammengedacht und so zum öffentlichen Zeichen der Volks- resp. Kirchenzugehörigkeit werde. Barth kritisiert daran, dass hier nur eine Kommunikation unter Menschen stattfinde, in welcher die mit Wasser getauften Menschen anderen als Kirchenmitglieder zu erkennen gegeben würden. Der Glaube spiele keine Rolle. Als eigenständige Antwort des Menschen auf Gott in Jesus Christus lasse sich die Wassertaufe bei Zwingli nicht verstehen. Barth kann seine Tauftheologie bei aller offengelegten Nähe zu Zwingli wegen des fehlenden Dialogs mit Gott und also wegen der fehlenden mutuellen Gegenwart des göttlichen und des menschlichen Subjekts letztlich nur unter Vorbehalt «neo-zwinglianisch»[561] nennen.[562]

2.2.2.4 Die dialogische Interpretation der Tauflehre KD IV/4, abgegrenzt von anderen Interpretationen in der bisherigen Forschung

Oben wurde das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Agency bei Barth als ein echter Dialog interpretiert. In der Forschungsgeschichte finden sich *weitere Interpretationsversuche,* die jedoch eine geringere Passgenauigkeit aufweisen. Dies ist im Folgenden zu zeigen. Dabei sollen besonders die Konsequenzen für den Reichgottesbegriff unterstrichen werden. Dies dient der inhaltlichen Schärfung der vorliegenden dialogischen Interpretation.

Es bedarf einer Vorbemerkung, worin sich die Interpretationsversuche unterscheiden. In der Forschung besteht der (auch in dieser Studie vertretene) Konsens, dass Barth das instrumentalistisch-sakramentale Entsprechungsverhältnis zwischen Geisttaufe und Wassertaufe im Sinn des Aufgehobenwerdens von Letzterer in Erstere aus dem Gwatt-Vortrag und den früheren Phasen seiner Reflexion über das Taufthema[563] in KD IV/4 kritisch beurteilt und nun die Eigenständigkeit von Gott und Mensch betont. Wasser- und Geisttaufe haben je ihre eigene Würde, bleiben jedoch aufeinander bezogen. Es besteht in der Forschung jedoch ein Dissens über die Art des Modells, die Barth in KD IV/4 vertritt. Im Wesentlichen handelt es sich um einen Dissens über das Ausmass des Auseinandertretens von Geisttaufe und Wassertaufe in KD IV/4. Die verschiedenen Interpretationsversuche bilden ein *Spektrum*

560 Vgl. ebd.
561 KD IV/4, 142.
562 Vgl. KD IV/4, 120.141 f.
563 Siehe III.2.1.1 und III.2.1.2.

von einem maximalen Auseinandertreten in einer parallelistischen Interpretation bis zu einem minimalen Auseinandertreten in einer den Instrumentalismus zumindest teilweise bewahrenden, paradox-identifikatorischen Interpretation mit vermittelnden Versuchen zwischen den beiden Polen.[564] Im Folgenden wird dieses Spektrum anhand eines typischen Beispiels für die beiden Randpositionen und zwei mittleren Positionen dargestellt. Diese Positionen werden kritisch anhand der obigen Erkenntnisse beleuchtet. Am Schluss wird die in dieser Studie vertretene Interpretation des Verhältnisses der Wassertaufe zur Geisttaufe noch einmal präzisiert. Das Verhältnis wird dabei als Analogik in einer Dialogik interpretiert.

Die *Maximalthese* besteht in der Ansicht, Barth habe die Geist- und die Wassertaufe in KD IV/4 in derart radikaler, ontologischer Differenz konzipiert, dass kein echter Dialog mehr zwischen den beiden möglich sei, sondern nur noch ein analogisches Abbilden resp. Hinweisen der Wassertaufe auf die von ihr strikt disjunkte Geisttaufe. Barth hat nach dieser Auffassung ein rein *parallelistisches Verhältnis* konzipiert. Dafür steht die *Interpretation Eberhard Jüngels*.[565] Jüngel erkennt das Grundanliegen Barths in KD IV/4 richtigerweise darin, dass dieser das göttliche und das menschliche Handeln Gottes in ihrer je eigenen Würde konzipieren will. Allerdings interpretiert er das Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch – invers zur oben vorgestellten These – im Horizont eines auf Parallelität beruhenden Entsprechungsmodells.[566] Dabei versteht er die Entsprechung nicht im dialogischen Sinn entlang der Grundunterscheidung von ansprechender Aktion und richtig antwortender Reaktion, sondern als analogische Abbild- resp. Gleichnisrelation wie im Gwatt-Vortrag, allerdings ohne eine kognitiv-sakramentale Figur des Aufgehobenwerdens.[567] Die Wassertaufe in KD IV/4 interpretiert Jüngel als Analogie resp. als das exklusiv menschlich durchgeführte Abbild

564 Die Kategorien «Instrumentalismus» und «Parallelismus» wurden von W. Travis McMaken basierend auf den Untersuchungen Brian A. Gerrishs zur Abendmahlstheologie in den reformierten Bekenntnisschriften (vgl. Gerrish, Brian A., Sign, 128) in die Diskussion um Barths Tauftheologie eingeführt (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 90–92.). Kimlyn J. Bender hat sie aber bereits früher in die Diskussion um die Frage, wie sich das göttliche und menschliche Handeln zueinander verhalten, eingeführt (vgl. Bender, Kimlyn J., Doctrine, 113.).

565 Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 246–290. Die Kategorisierung der jüngelschen Interpretation als «parallelistisch» wird von W. Travis McMaken übernommen (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 90–92).

566 In der oben vorgestellten These wird der Begriff der Entsprechung im Horizont des als Wort-Antwort-Dialog verstandenen Modells des echten Verkehrs interpretiert.

567 Siehe III.2.1.2.

dessen, was in der exklusiv göttlich durchgeführten Geisttaufe als dem Urbild geschieht, d. h. der Mensch bildet mit seinen Möglichkeiten analogisch ab, was Gott bereits an ihm vollbracht hat, ohne aber je göttliche Qualität zu erreichen oder ins göttliche Geschehen aufgehoben zu werden.[568]

Was Jüngel in KD IV/4 zu erkennen meint, kann als parallelistisch überarbeitete und von instrumentalistischen Elementen gereinigte Umformung des Gwatt-Vortrags gedeutet werden. Wie zwei parallele Geraden haben Geisttaufe und Wassertaufe zwar dieselbe Ausrichtung doch einen Schnitt- oder Berührungspunkt kennen sie nicht. In der parallelistischen und auf der *Analogiefigur* basierenden Interpretation Jüngels treten das göttliche und das menschliche Handeln maximal auseinander. So hat Jüngel Mühe, die von Barth beschriebene Einheit des Ereignisses zu rekonstruieren und sieht diese einzig in der gemeinsamen Ausrichtung der beiden Handlungen, die in der Geisttaufe ihren Ausgang nimmt.[569]

Jüngels Interpretation des Tauffragments besteht in der prinzipiellen Unterstellung einer Analogik, die er als ein parallelistisches Urbild-Abbild-Modell versteht. Diese Interpretation ist aber unpassend. Denn Jüngel übersieht, dass das Tauffragment im Rahmen der Innovationen der Versöhnungslehre gelesen werden muss. Wie oben erwähnt, vollzieht Barth in der Versöhnungslehre mit dem priesterlichen Gott (KD IV/1), dem königlichen Menschen (KD IV/2) und dem prophetischen Zeugen (KD IV/3) einen Wechsel zur Dialogik und wendet dieses Modell dann als asymmetrischen, echten Verkehr in Jesus Christus ethisch (KD IV/4 und GA 7). In der Tauflehre (KD IV/4) kommt dem menschlichen Handeln in der Wassertaufe die Würde einer eigenständigen Antwort auf die göttliche Geisttaufe zu. Sie ist gerade keine abbildende, analogische Parallele der Wendung Gottes zum Menschen aufseiten des Menschen, wie Jüngel sie zu verstehen meint, sondern als Antwort auf die göttliche Wendung der erste Schritt des Menschen in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes und als solcher das Abbild dessen eigener Wendung zu Gott.[570] Wäre die Wassertaufe nur das Abbild der Geisttaufe und der asymmetrische, echte Verkehr nur ein Strukturmoment eines analogischen und parallelistischen Urbild-Abbild-Modells, wie es Jüngel darstellt, fiele die Tauflehre in

568 Vgl. Jüngel, Eberhard, Lehre, 253–282.

569 Vgl. a. a. O., 256.263–267.

570 Wenn man von einem Parallelismus bei Barth sprechen möchte, dann von einem zwischen der menschlichen Wassertaufe und der Wassertaufe Jesu. Die Parallelität resp. Analogie besteht zwischen dem Handeln des einzelnen Christen resp. der einzelnen Christin und dem Menschensohn Jesus. Das ist die Figur der «*necessitas praecepti*». Dies wird unten noch einmal ausgeführt (siehe III.2.2.2.4).

KD IV/4 hinter ihr eigenes Anliegen zurück, indem die Wassertaufe ihren eigenen theologischen Wert gerade nur von der Geisttaufe her hätte und deshalb verlöre. Das Reich Gottes stünde dann einzig auf der Seite der Geisttaufe. Das menschliche Handeln wäre zwar wie im instrumentalistischen Modell abbildhaft darauf bezogen, bliebe jedoch mangels einer Integrationsfigur (welche im instrumentalistischen Modell die Aufhebungsfigur und in KD IV/4 der dialogisch konzipierte, asymmetrische, echte Verkehr ist) ein rein negativer Verweis ohne eigenen theologischen Wert und gegenüber der Geisttaufe und dem Reich Gottes essenziell abständig und davon *unberührt* – so unberührt wie eine Gerade von einer Parallelen. Die Gegenwart des Menschen bliebe ausserhalb der Gegenwart des Reiches Gottes. Die das menschliche Handeln umgreifende und gerade deshalb integrierende Kraft, die dem Reichgottesbegriff in KD IV/4 zukommt, indem die Geisttaufe als Eintreten der Aktualität des Reiches Gottes stets die ihr gegenüber eigenständige Wassertaufe als ihre Antwort provoziert und so in ihr Geschehen integriert, bliebe unentdeckt. Der *Vorwurf des Doketismus,* den Barth gerade abwenden will,[571] und durch die Entinstrumentalisierung gegenüber dem Gwatt-Vortrag sogar jener des *Spiritualismus* wären die berechtigte Kritik.

Die parallelistische Interpretation galt lange Zeit als die klassische Interpretation der barthschen Zuordnung zwischen der göttlichen und der menschlichen Agency im Tauffragment. So wird sie in den Beiträgen von Thomas F. Torrance, John Macken, Daniel Migliore, George Hunsinger, John Webster und John Yocum geteilt. Zumeist wird dann auch die eben erwähnte Kritik geteilt, dass bei Barth das Göttliche und das Menschliche eben zu sehr entkoppelt seien und kein Berührungspunkt zwischen ihnen mehr denkbar sei. Diese Beiträge erheben damit zumindest teilweise den Doketismus- und Spiritualismusvorwurf und wünschen sich für ihre eigenen Taufkonzeptionen zumeist das instrumentalistische und somit den traditionellen Sakramentsbegriff affirmierende Modell des Gwatt-Vortrags zurück.[572]

W. Travis McMaken stellt zu Recht fest, dass die eben zitierte Kritik vielmehr die Interpretation Eberhard Jüngels als die Theologie Karl Barths trifft. Darum plädiert er dafür, das Geländer der jüngelschen resp. parallelistischen Tradition loszulassen, hinter die seines Erachtens *falsche Alternative von*

---

571 Vgl. KD IV/4, 111 f.

572 Vgl. Torrance, Thomas F., Baptism, 99–102. Macken, John, Autonomy, 80–85. Migliore, Daniel, Theology, 503–507. Hunsinger, George, Baptism, 256. Webster, John, Barth, 157. ders., Ethics, 170–173. Yocum, John, Mediation, 146.159–162.166.168–170. Für detaillierte Angaben zur Kritik am Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Agency in den jeweiligen Beiträgen siehe Anm. 330.

Instrumentalismus und Parallelismus zurückzufragen und eine neue Interpretation zu finden, welche der barthschen Konzeption gerechter werde als die vorherigen, weil Barths Modell sowohl parallelistische als auch instrumentalistische Spuren aufweise und sich durch keine dieser beiden Kategorien vollständig beschreiben lasse. McMakens Interpretation steht für die *Minimalthese,* welche nicht davon ausgeht, dass Barth das instrumentalistische Modell zu einem parallelistischen umgebaut habe, sondern eine Synthese beider Modelle biete, und somit keine radikale Umformung zu erkennen meint. McMaken erkennt richtigerweise, dass das Grundmodell der Versöhnungslehre in einem Begegnungsmodell von Gott und Mensch in einer «differentiated unity»[573] (einer «differenzierten Einheit»[574]) liegt.[575] Diese differenzierte Einheit versteht McMaken als *chalkedonensisch*. Er versucht Barths Modell zwar nicht anhand der konkreten und seines Erachtens zeitgebundenen Konzepte des chalkedonensischen Bekenntnisses zu interpretieren, sondern entlang von dessen Grundurteilen, weil er Barths Christologie insgesamt für den chalkedonensischen Grundurteilen entsprechend hält.[576] Er expliziert darauf sein Verständnis der chalkedonensischen Grundurteile genauer, um dieses dann in einer Kategorie zu fassen, welche seiner Meinung nach die Matrix dieser Grundurteile zu umschreiben, die Grundanliegen von Instrumentalismus und Parallelismus aufzunehmen und zugleich ihre Probleme zu überwinden vermag.[577] Die Matrix der chalkedonensischen Grundurteile stellt er so dar, dass die ersten Christinnen und Christen und in ihrem Gefolge das Chalkedonense die Geschichte des Menschen Jesus mit der Geschichte Gottes untrennbar identifiziert, aber die Integrität des menschlichen und des göttlichen Subjekts dennoch bewahrt hätten. Dieser Komplex an Grundurteilen sieht McMaken treffend im bultmannschen Konzept der *«paradoxen Identität»* («paradoxical identity»)[578] ausgedrückt. Diese «paradoxe Identität» diene als akkurate Schlüsselkategorie für das Verständnis von Barths, der Meinung McMakens nach den chalkedonensischen Grundurteilen folgenden, Christologie der Versöhnungslehre, der christologisch entwickelten Ekklesiologie und der Tauflehre.[579]

---

573 McMaken, W. Travis, Definitive, 91.

574 KD IV/4, 45.

575 Vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 90–97.

576 Vgl. a. a. O., 98–102.

577 Vgl. a. a. O., 102 f.

578 Bultmann, Rudolf, Problem, 197. McMaken, W. Travis, Definitive, 103 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

579 Vgl. a. a. O., 102–108.

Ob dies tatsächlich einem besseren Verständnis von Barths Christologie und Ekklesiologie dient, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. *Die Tür zu einem besseren Verständnis der Tauflehre vermag dieser paradox-identifikatorische Schlüssel jedoch nicht aufzuschliessen,* und zwar aus *vier Gründen*. Erstens ist theologiegeschichtlich anzumerken, dass die chalkedonensischen Grundurteile *exklusiv das Sein Jesu Christi* als wahrer Gott und wahrer Mensch zu erfassen versuchen. Das Verhältnis des göttlichen Handelns, wie z. B. der Geisttaufe, zum Handeln aller anderen Menschen, wie z. B. der Wassertaufe, die sich dadurch auszeichnen, dass sie ontologisch betrachtet Menschen und darum gerade nicht der wahre Gott sind und wegen ihrer Sündhaftigkeit auch nicht im Bund mit ihm und somit nicht als wahre Menschen leben, ist dadurch gerade nicht erfasst. Chalkedonensische Kategorien sind auf die Wassertaufe nicht anwendbar und bilden darum auch keinen brauchbaren Interpretationsrahmen für dieselbe. Zweitens zielt das oben erwähnte *Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs gerade nicht auf eine Identität* von Gott und Mensch resp. von Geisttaufe und Wassertaufe – auch nicht auf eine paradoxe. Denn das käme einer von Barth nicht intendierten Rehabilitation des traditionellen Sakramentsbegriffs gleich, wo eine Identifizierung von Signifikantem und Signifikat geschieht (in der reformierten und frühen barthschen Fassung in einem instrumentalistischen Aufgehobenwerden). Das Taufragment zielt hingegen auf eine dialogische Begegnung zweier freier, eigenständiger Subjekte. So gerät McMaken sichtlich in Konstruktionszwänge, wenn er selbst in denjenigen Passagen, in denen Barth die Geist- und die Wassertaufe als einander gegenüber exklusive Aktionen darstellt, identifikatorische Elemente finden will.[580] Drittens impliziert das Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs, wie oben beschrieben, eine doppelelliptische Temporalität. Die erkennt, dass zwischen der Geist- und der Wassertaufe – und das anerkennt auch McMaken, ohne darauf eine überzeugende Antwort zu finden[581] – eine *zeitliche Differenz* liegt. Sie sind zeitlich aufeinander folgende und in keiner Weise zusammenfallende, sich

580 Vgl. a. a. O., 107–114. McMakens Interpretation beruht auch auf inkorrekten Übersetzungen des deutschen Originaltexts von KD IV/4 ins Englische, wie die folgende Passage zeigt: «Concerning the human act of water baptism, Barth choses an even more interesting construction. Where the English translation speaks of ‹wholly› human action, Barth's German phrase could be rendered colloquially by speaking of water baptism as ‹well and truly [ganz und gar]› human action. Even if the phrase is rendered by a less dynamic ‹altogether› or ‹utterly›, this does not require exclusivity; rather, it indicates where emphasis must fall» (a. a. O., 108 f.).

581 Vgl. a. a. O., 99.

miteinander identifizierende Akte, und zwar weder beim menschlichen Subjekt noch bei Jesus Christus. Dahinter steht die dem doppelelliptischen Modell inhärente Linearität beim menschlichen Subjekt, das im zeitlichen Auseinander lebt und dessen reagierende Antwort gerade mit dem es ansprechenden Wort Gottes weder real noch temporal identisch ist. Viertens verwendet Barth *nur spärlich chalkedonensische Kategorien und Inhalte in der Tauflehre in KD IV/4,*[582] was das Hineinlesen eines auf chalkedonensischen Grundurteilen aufbauenden paradox-identifikatorischen Modells erschwert, selbst wenn man auf der Ebene der Grundurteile und nicht der konkreten Konzepte arbeitet. Denn auch die Grundurteile müssen an den vorhandenen Sprachformen und Inhalten aufgewiesen werden können. Wendete man die Interpretation McMakens auf den Reichgottesbegriff an, so ergäbe sich die formal konträre, resultativ aber ähnliche Konsequenz zur derjenigen bei Jüngel und der parallelistischen Interpretation. Das menschliche Handeln würde nicht gänzlich aus dem Geschehen ausgeschieden, sondern trotz der gleichermassen bewahrten Differenz dennoch mit diesem – wenn auch paradox – identifiziert und ins göttliche integriert, sodass es in nur unwesentlicher Differenz zur instrumentalistischen Interpretation in Letzteres aufgehoben würde und seine eigene Würde verlöre. Der *Mensch* wäre nicht als er selbst im Reich Gottes gegenwärtig, weil er ins Göttliche aufgehoben, *ohne eigene Würde* und also nur noch unwesentlich gegenwärtig wäre.

Eine *mittlere Alternative* zu den beiden eben dargestellten, polaren Thesen bildet die Interpretation *Paul T. Nimmos*. Er stellt die Tauflehre in KD IV/4 in Kontinuität zur Lehre des *«concursus Dei»*[583] in KD III/3.[584] Nimmo erkennt in beiden Lehrstücken dasselbe Anliegen, nämlich die wesentliche, gegenseitige Bezogenheit zwischen Gott und Mensch als Bundespartner bei gleichzeitiger Wahrung ihrer je eigenen Würde ohne jede instrumentalistische Tendenz.

---

582 Dies ist eine Kritik an der chalkedonensischen Interpretation des Verhältnisses zwischen dem göttlichen und menschlichen Handeln in der Theologie Barths, die Paul T. Nimmo nicht spezifisch betreffend die Tauflehre in KD IV/4, sondern betreffend die ganze Theologie Barths äussert (vgl. Nimmo, Paul T., Barth, 68) und die McMaken wahrnimmt. Vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 99. Für die Tauflehre in KD IV/4 ist diese Kritik jedoch nicht ganz zutreffend. Vgl. KD IV/4, 45. Diese Stelle ist die einzige in der Tauflehre, welche erkennbar chalkedonensische Kategorien aufweist. Für McMaken ist sie der einzige Ansatzpunkt, um seine These am Text zu belegen (vgl. McMaken, W. Travis, Definitive, 98 f.). Eine einzige Stelle reicht jedoch nicht als belastbare Basis für eine die ganze Tauflehre umfassende Interpretation aus.

583 KD III/3, 112 u. ö. (Hervorhebungen im Original).

584 Vgl. KD III/3, 102–175.

Gemäss Nimmo beinhalte Barths Konzeption des *«concursus Dei»,* dass Gott das menschliche Handeln begleite und es an seinem Handeln ausrichte, sodass es ihm entspreche. Dasselbe gelte in der Tauflehre von KD IV/4. Die Geisttaufe begleite die Wassertaufe, welche wiederum in einem *Entsprechungsverhältnis* zur Geisttaufe stehe. So blieben sowohl die eigenständige Würde der beiden Handlungen als auch deren Bezogenheit aufeinander gewahrt.[585]

In der *Beschreibbarkeit dieser Dialektik* von wesentlicher Bezogenheit und bleibender Eigenständigkeit von Geisttaufe und Wassertaufe hat Nimmos Interpretation des Tauffragments entlang von Barths Konzeption des *«concursus Dei»* ihre *Stärke*.

Ihre *Schwäche* ist jedoch eine *dreifache*. Die erste Schwäche dieser Interpretation liegt in der Tatsache, dass Barth den *«concursus Dei»* in KD III/3 und somit innerhalb der *Schöpfungslehre* entwickelt. Er basiert wie diese auf dem Grundmodell der *Analogik* resp. der – wenn auch, da der *«concursus Dei»* bei Barth interaktiv ausgestaltet ist, nicht strikt – parallelistischen Entsprechung.[586] Nimmos Interpretation wird somit zur Spielart des jüngelschen Parallelismus und erbt auch dessen Problematik, die in der Inkompatibilität mit dem dialogischen Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs besteht. Das führt direkt zur zweiten Schwäche. Die Wassertaufe antwortet in KD IV/4 auf die Geisttaufe. Sie steht mit ihr in *dialogischer Interaktion*. Sie richtet sich nicht nur ihr entlang aus, um sie abzubilden, sondern sie erwidert sie mit einem eigenständigen, freilich bestimmten und von ihr provozierten Han-

585 Vgl. Nimmo, Paul T., Being, 126–130. Zum Verhältnis von Chalkedonense und *«concursus Dei»* bei Barth vgl. Nimmo, Paul T., Barth, 58–72. Einen ähnlichen Zugang zu Barths Tauftheologie bietet Johnson, Keith, Being, 201–226.

586 Vgl. KD III/3, 115 f. Barth spricht im Rahmen des *«concursus Dei»* von einer *«analogia operationis»* (KD III/3, 116. Kursivdruck im Original). Barth hält die Metapher zweier Parallelen für das Begleitungsverhältnis von Schöpfer und Geschöpf ungeeignet, weil es verwischt, dass Gott das analoge Handeln des Geschöpfs provoziert und somit seinem Willen unterstellt und an diesem ausrichtet. Vgl. KD III/3, 150. Damit überwindet eine Interpretation der Tauflehre in KD IV/4 anhand des *«concursus Dei»* jedoch nicht die Probleme der Interpretation Eberhard Jüngels. Auch dieser hat festgestellt, dass die Geist- und die Wassertaufe dieselbe Ausrichtung haben, die wiederum im göttlichen Handeln der Geisttaufe ihren Ursprung hat. Wenn man diese gedankliche Linie auszieht, liegt das Reich Gottes auch in der *«concursus Dei»*-Interpretation exklusiv in der begleitenden Geisttaufe und die Wassertaufe ist eben nur der darauf ausgerichtete Verweisungsakt, nicht aber die Abbildung der eigenen Wendung des Menschen zu Gott. Sie hätte ihren Wert wieder nur qua ihrer Ausrichtung auf ihren Begleiter und somit keine eigene theologische Würde. Sie wäre nicht der eigene erste Schritt des Menschen in der Aktualität des Reiche Gottes.

deln in erwartender Bitte um ihr erneutes Geschehen. Das menschliche Handeln bewegt sich nicht nur wie in der Begleitungsfigur dem Reich Gottes entlang, sondern kommt bereits von der Begegnung mit Letzterem darauf reagierend her und geht der Begegnung mit demselben darum bittend entgegen, um wieder darauf zu reagieren. Die Pointe liegt dabei nicht in der Begleitung, sondern gerade in der bereits geschehenen und zugleich erhofften und erbetenen Begegnung, mit der Interaktion im und schliesslich der Integration ins Reich Gottes von vorne und von hinten, und zwar indem der Mensch seine eigene Antwort gibt und mit Gott nicht nur in einen begleitenden, sondern auch in einen zwar asymmetrischen, aber doch echten, dialogischen Verkehr tritt. Zwar ist auch Barths Konzeption des «*concursus Dei*» dynamisch und interaktiv ausgestaltet,[587] die inhärente Analogik der Schöpfungslehre setzt diesen Dimensionen jedoch enge Grenzen und erreicht nicht die Vollgestalt des asymmetrischen, echten Verkehrs in der Versöhnungsethik. Die dritte Schwäche von Nimmos Interpretation ist ihr *reduktionistischer Zug*. Dass im oben beschriebenen Modell im gegenwärtigen Zeitmodus auch eine Begleitung des menschlichen Handelns der Wassertaufe durch das göttliche Handeln der Geisttaufe stattfindet, sei an dieser Stelle eingestanden. Dies beschreibt aber spezifisch und exklusiv die Gegenwart, während die Geisttaufe in der Vergangenheit von Barth selbst als Grund der Wassertaufe und die Geisttaufe in der Zukunft als Ziel der Wassertaufe beschrieben wird. Diese beiden Funktionen können nicht komplett in den «*concursus Dei*» integriert resp. sie können inhaltlich nicht vollständig als Formen oder Bestandteile der göttlichen Begleitung beschrieben werden.

Ein weiterer, mittlerer Interpretationsvorschlag stammt von *Ashley Cocksworth*.[588] Er versucht, die Tauflehre vom *Begriff des Gebets* her zu verstehen. Diesen wiederum versteht er von der Konzeption der Anrufung aus GA 7 her. So kann er sehr gut zeigen, dass es Barth gelingt, in seinem nicht sakramentalen Taufmodell die göttliche und die menschliche Agency in eine Zuordnung zu bringen, welche ihre Eigenständigkeit wahrt, aber nicht in einer vollkommenen Trennung der beiden besteht. Durch das Anrufungsmodell seien die Geisttaufe als göttliche Handlung und die Wassertaufe als menschliche Handlung einander so zugeordnet, dass die Geisttaufe als primäre Handlung die Wassertaufe überhaupt erst ermögliche und fordere, ja durchwegs – Cocksworth schliesst sich hier Nimmo an[589] – begleite. Die beiden Handlungen würden im Startpunkt und im Verlauf aneinander partizi-

587 Vgl. KD III/3, 149–171.
588 Vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 255–272.
589 Vgl. a. a. O., 258.

pieren, wobei der Geisttaufe stets der primäre Status zukomme. So vermeide Barth einen sakramentalen Synergismus.[590]

Der Rückgriff auf die Anrufung ist unter dem oben angemerkten, textgenetischen Vorbehalt, dass Barth die Wassertaufe nicht ursprünglich, sondern erst in einer Überarbeitung als Bitte – welche bei Barth dem Begriff des Gebets entspricht[591] – verstand und dies im vorliegenden Text einmal zu Beginn und dann im Wesentlichen am Schluss expliziert wird,[592] *fruchtbar* für das Verständnis des echten Verkehrs – v. a. betreffend die asymmetrische Zuordnung von Geisttaufe und Wassertaufe. Weiter unten in dieser Studie wird gezeigt werden, dass das Anrufungs- und das Taufmodell beide auf demselben Zeitmodell basieren.[593] Darum eignet sich Cocksworths Interpretationsvorschlag zumindest auf der *zeittheoretischen Ebene* durchaus zum adäquaten Verständnis der Tauflehre in KD IV/4.

Allerdings hat Cocksworth das dem Anrufungs- und eben auch Taufmodell zugrunde liegende Zeitmodell nicht präzise erkannt. Er interpretiert dieses nämlich analogisch. Bezeichnend dafür ist, dass er bei Barth nur den Grund der als Gebet verstandenen Wassertaufe in der Geisttaufe und somit im Reich Gottes verortet, die Zieldimension aber nicht diskutiert. Cocksworth versteht die menschliche Handlung bei Barth als von der göttlichen herkommend und diese abbildend, nicht aber als auf diese hinzielend.[594] Cocksworths Interpretationsversuch kann das Reich Gottes – wenn man seine Reflexionslinien auf diesen Begriff hin auszieht – nicht integrativ fassen, weil das menschliche Subjekt nicht als zeitlich von vorne und von hinten in seiner eigenen Würde im Reich Gottes bewegend verstanden werden kann. Für Cocksworth sind das Gebet und folglich auch die Wassertaufe bei Barth ein Abbild des zuvorkommenden, göttlichen Handelns und keine Antwort in einem echten, d. h. wechselseitigen Dialog. Dabei bietet gerade die Anrufungskonzeption in GA 7 § 76 ein Modell, welches die menschliche Anrufung tatsächlich als Gott affizierende und personal ansprechende Anrufung und somit als Teil eines echten, wechselseitigen Gesprächs zu erfassen erlaubt.[595]

---

590 Vgl. a. a. O., 264–272.

591 Cocksworth differenziert in diesem Beitrag nicht zwischen Gebet, Anrufung und Bitte, sondern verwendet diese praktisch synonym. Dabei verwischt er jedoch Nuancen in Barths Theologie, die unten genauer zu zeigen sind. So ist das Gebet bei Barth im Wesentlichen Bitte. Diese bildet jedoch zusammen mit dem Lob und dem Dank eine Grundform der Anrufung (siehe III.3.1).

592 Vgl. KD IV/4, 85.227–234.

593 Siehe III.3.2.4.

594 Vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 255–264.

595 Siehe III.3.2.2.

Dies hat Cocksworth nicht rezipiert. Sein Interpretationsmodell weist er selbst als eine *Spielart des parallelistischen Entsprechungsmodells* jüngelscher Prägung aus.[596] Allerdings nähert sich Cocksworth in einem Punkt einer Position ähnlich dem jüngelkritischen Entwurf McMakens an und wendet sich implizit gegen Nimmo, wenn er, gerade um das begleitende und partizipative Strukturmoment im Verlauf der Wassertaufe zu beschreiben, in Barths Anrufungsbegriff eine «Chalcedonian logic»[597] («chalkedonensische Logik») zu erkennen meint.[598] Wie diese *chalkedonensische Logik* mit seinem parallelistischen Interpretationsrahmen zusammenpasst, bleibt jedoch unklar.

Wie sind die Verhältnisse bei Barth nun am passendsten zu interpretieren? Die Erklärungen und Abgrenzungen im Abschnitt über den Sinn der Wassertaufe ergeben bezogen auf das Reich Gottes Folgendes: Der Sinn der Wassertaufe resp. die Seinsart ihrer Gegenwartsdimension liegt in der gegenwärtigen Betätigung des nicht analogischen, abbildenden (ob das nun instrumentalistisch oder parallelistisch verstanden wird), sondern *dialogischen, begegnenden Geschehens* zwischen Gott und Mensch von der menschlichen Seite her, und zwar – hier kommt die Ablehnung des Sakramentsbegriffs zum Tragen, welche die signifikante Wende gegenüber früheren Taufmodellen bedeutet – in eigenständiger Würde ohne instrumentalistisches Aufgehobenwerden. Diese eigenständige, menschliche Betätigung besteht in der Bestätigung des bereits angebrochenen, aber in seiner Universalität erst noch zu offenbarenden Reiches Gottes, was Barth im Begriff der Bitte verdichtet. Mit diesem Plädoyer für ein dialogisches Verständnis der Taufe ist der Begriff der *Analogie* als eines heuristischen Interpretaments der späten Theologie Karl Barths jedoch nicht vollends unbrauchbar geworden. Auch in der vorliegenden Konzeption hat er sein gutes Recht, sofern das Analogans nicht das in Jesus Christus offenbarte göttliche Handeln, sondern *das in Jesus Christus offenbarte menschliche Handeln* ist. Das menschliche Subjekt, das sich mit Wasser taufen lässt, handelt in KD IV/4 analog zum Menschen Jesus, der sich mit Wasser taufen liess – das ist der Kern der Figur der «*necessitas praecepti*» in KD IV/4 – und nicht analog zu Gott, der den Menschen mit dem Geist tauft. Es handelt sich dabei um eine echte Analogie, die sowohl durch Ähnlichkeit als auch durch Unähnlichkeit bestimmt ist und nicht um eine Identität. Die Ähnlichkeit zwischen dem Menschen Jesus und dem Menschen ausserhalb desselben besteht in diesem Zusammenhang darin, dass sie sich eben im Horizont der Geisttaufe mit Wasser taufen lassen. Die Unähnlichkeit

596 Vgl. Cocksworth, Ashley, Doctrine, 255–264.
597 A. a. O., 263.
598 Vgl. ebd.

besteht darin, dass der Mensch Jesus in seiner Wassertaufe seine eigene Beziehung sowie jene der gesamten Menschheit zu Gott konstituiert und darin also der Vollzug der Antwort auf die Geisttaufe stellvertretend für alle Menschen geschieht. Der Mensch ausserhalb Jesu konstituiert mit seiner Wassertaufe nicht seine Gottesbeziehung oder diejenige von anderen Menschen, sondern bezeugt, dass er in den bereits durch die Wassertaufe des Menschen Jesus konstituierten Beziehungsraum eintritt. Es handelt sich um den Nachvollzug der Wassertaufe des Menschen Jesus im Leben des Menschen ausserhalb desselben.[599] Das Analogische ist ein Strukturelement des Dialogischen. Das Verhältnis der menschlichen Wassertaufe zur göttlichen Geisttaufe ist als eine Analogik in der Dialogik zu verstehen. Diese bewegt sich jenseits von Instrumentalismus und Parallelismus.

2.2.2.5 Zwischenfazit zur Wassertaufe: Die Wassertaufe als Bitte um das Reich Gottes

In der *Wassertaufe als Bitte* betätigt der Mensch seinen *ersten Schritt im Reich Gottes in der Gegenwart* und bestätigt damit, dass Letzteres gegenwärtig ist. Dieser ist *paradigmatisch* für jedes weitere Handeln im Horizont des Reiches Gottes. Denn dieser erste gehorsame und zugleich hoffnungsvolle Schritt vom vergangenen zum zukünftigen Kommen des Reiches Gottes kann nur dann in der Gegenwart geschehen, wenn das Reich Gottes auch gegenwärtig ist. Der Mensch kann nur bestätigen, was in irgendeiner Form präsent ist. Das Reich Gottes ist nicht nur vergangen oder zukünftig. Da der Gegenwartsmodus in Barths Zeittheologie den wirklichkeitsbildenden Modus darstellt, bildet das gegenwärtige Reich Gottes die Wirklichkeit, in der sich der Täufling bei der Wassertaufe tatsächlich bewegt und die ihn zu diesem Schritt bestimmt, indem sie ihn integriert hat. Diese *Integration* ist denn auch die Grundfunktion, welche dem Reich Gottes im Zeitmodus der Gegenwart und darum auch in den anderen Zeitmodi zukommt. Als Gegenwart Gottes und des Menschen besetzt es die Zentralposition der *doppelelliptischen Temporalität* resp. den gemeinsamen Brennpunkt der Vergangenheits- und der Zukunftsellipse, indem es das synthetische Ereignis von Gehorsam und Hoffnung «*necessitate praecepti*» provoziert und darum in sich einschliesst. *Das Reich Gottes integriert also die Zeitellipsen,* und da es auch an den Brennpunkten der Zukunft, nämlich als Ziel, und der Vergangenheit, nämlich als Grund, steht, umgreift es die Zeitachsen vollständig. Dabei besteht jedoch eine *essenzielle Asymmetrie,* denn das menschliche Subjekt bewegt sich nur in einer Richtung, nämlich von der Vergangenheit her auf die Zukunft hin, d. h. es

599 Vgl. KD IV/4, 57–60.74 f.

bewegt sich, wie bereits oben expliziert, nur linear. Der Reichgottesbegriff ist bei Barth also nicht temporal ausbalanciert, sondern gravitiert von der Vergangenheit her zur Zukunft hin.

Die *integrative Funktion* mit zugleich asymmetrischer Ausrichtung kommt dem Reich Gottes in der Gegenwart nicht nur bezogen auf die Zeitachsen, sondern auch bezogen auf die anderen Elemente dieses Modells zu. So integriert es auch die *Subjekte*. Indem es als göttliches Ereignis der Geisttaufe die menschliche Wassertaufe als ersten Schritt in der Wirklichkeit des Reiches Gottes provoziert, sind sowohl das göttliche als auch das menschliche Subjekt inkludiert. Der Schwerpunkt liegt hier klar bei der Geisttaufe und also beim göttlichen Subjekt, von dem das Ereignis und dessen integrativer Effekt ausgehen und auf den sie letztlich wieder hinzielen. Indem das menschliche Subjekt sowohl als Gemeinde als auch als Täufling auftritt und beide am Geschehen der Wassertaufe beteiligt sind, werden im Ereignis des Reiches Gottes auch *Täufling und Gemeinde,* Individuum und Kollektiv integriert und umgriffen. Dabei tendiert der Schwerpunkt zum Individuum, das die Wassertaufe von der Gemeinde begehrt.[600] Eine weitere asymmetrische Integrationsfigur lässt sich für die Kategorien *Partikularität und Universalität* finden, da das Ereignis des Reiches Gottes in der Gegenwart die Wendung von seiner partikularen Offenbarung in der Vergangenheit zu seiner universalen Offenbarung in der Zukunft bedeutet. Die Integrationsfigur besteht darin, dass es sich in beiden Fällen um die Offenbarung derselben Wirklichkeit handelt. Die Gravitation führt zur universalen Offenbarung, die in der Zukunft liegt. Diese Konstellation wirkt sich bei Barth auf die sie betreffenden Subjekte aus, was er durch den Aufruf zur *Solidarität* mit allen Menschen, den man über Barth hinaus als Aufruf zu *diakonischen* Tätigkeiten verstehen kann, und den *missionarischen* Charakter der Wassertaufe als Zeugnisdienst in der Nähe des blumhardtschen Verständnisses expliziert. Die partikulare Offenbarung betrifft die christliche Gemeinde, während die universale Offenbarung auf die Welt als Ganze gerichtet ist.[601] Das Reich Gottes inkludiert *sowohl die Kirche als auch die Welt*. Zur Welt und nicht etwa zur Kirche führt das asymmetrische Gefälle. Die Kirche als Adressatin der partikularen Offenbarung des Reiches Gottes wird von dessen universaler Offenbarung an die Welt her in dieses integriert. Eine Ausdehnungseschatologie, in welcher das Reich Gottes in der Kirche anbricht und sich diese durch Mission immer mehr ausdehnt

600 Vgl. KD IV/4, 143 f. McMaken. W. Travis, Authority, 357.

601 Die Frage, ob die Welt als Ganze bei Barth über die menschliche Welt hinaus auch die nichtmenschliche Welt umfasst oder überhaupt umfassen kann, wird in III.1.4.1 diskutiert.

und immer mehr von der Welt in sich hinein integriert, ist in KD IV/4 ausgeschlossen.[602] Der daraus resultierende Missionsbegriff besteht im Zeugnisdienst im Sinn Christoph Friedrich Blumhardts, d. h. im Hinweis an die Welt, dass Gott bereits gnädig in ihr wirkt und sie in sein Handeln einschliesst, nicht aber darin, den Radius des göttlichen Handlungsspektrums in die Welt hinein zu erweitern.[603]

Diese Integrationsfiguren bedeuten zugleich eine Ausscheidung resp. eine *Absage* an ihr Gegenteil. So bedeutet die Wassertaufe eine Absage an den sündigen alten Menschen, d. h. die Anerkennung des Urteils des göttlichen *Gerichts* über eben diesen, die *Umkehr* zum neuen Leben in der Aktualität des Reiches Gottes und den *Dienstantritt* als Unterordnung unter Gott und Zuordnung zu den Menschen.

Der Begriff des Reiches Gottes ist im Abschnitt über den Sinn der Wassertaufe – und darin besteht seine *Kritik an der Kindertaufe* – als Ereignis konstituiert, und zwar als dynamisches, ansprechendes Geschehen, das im asymmetrischen, echten Verkehr zwischen Gott und Mensch von Letzterem seine eigenständige, bewusste Antwort im Sinn einer Betätigung und Bestätigung «*necessitate praecepti*» fordert. Diese Antwort – und darin besteht die *Kritik an der instrumentalistisch-sakramentalen Aufhebungsfigur* – bleibt eine genuin menschliche. Sie manifestiert sich in vielfältigen Formen. Sie ist jedoch im Grund genommen eine *Bitte um das Reich Gottes* – zumindest seit Barths Überarbeitung der Tauflehre.

2.3 Fazit: Das Reich Gottes hat im Taufgeschehen die Funktionen der Integration, Qualifikation und ethischen Aktivierung

An dieser Stelle soll ein Fazit aus der Tauflehre betreffend den darin enthaltenen Begriff des Reiches Gottes gezogen werden.

Zu Barths doppelelliptischem Zeitmodell der Taufe sei zunächst angemerkt, dass es über weite Strecken konsistent ist. Die wichtigsten *Kritikpunkte,* die oben diskutiert wurden, liegen in der nur begrenzt belastbaren, *exegetischen Fundierung* der Tauflehre in der Johannestaufe statt im Taufbefehl des Matthäusevangeliums, in der *individualistischen Tendenz* der Tauflehre, in der *iterativen Konzeption der Geisttaufe,* deren geforderte Antwort auf der menschlichen Seite im Zeitmodus der Zukunft unbestimmt bleibt, und letztlich in der *Begriffssetzung* von Geist- und Wassertaufe, die dem Sachkriterium der Reini-

602 Auf dieses Thema ist in III.4.2.2 zurückzukommen.

603 Siehe II.1.3.1.2.

gung und Neubestimmung des getauften Menschen entsprechen sollte, aber, da diese terminologisch primär in der Wassertaufe geschieht, der ontologischen Priorität der Geisttaufe vor der Wassertaufe widerspricht.

Was leistet das Tauffragment zur Klärung des Begriffs des Reiches Gottes unter zeittheoretischer Perspektive? Das Tauffragment hat dasjenige Ereignis zum Thema, das den *Eintritt in die Aktualität des Reiches Gottes* bedeutet, und entwickelt dieses *christologisch*. Dieser Eintritt wird primär im Geschehen der *Geisttaufe* als göttlichem Handeln ermöglicht und verwirklicht. Dieses provoziert die *Wassertaufe* als deren einmalige, initiatorische, freie Antwort und integriert diese dadurch ins Reich Gottes. Dieses Reichgottesgeschehen ist ein initiatorisches Bundesschlussereignis und wird als *asymmetrischer, echter Verkehr* zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus resp. zwischen der göttlichen Geisttaufe und der menschlichen Wassertaufe als deren Antwort beschrieben. Einerseits bleiben dabei beide Handlungen in ihrer eigenen Würde gewahrt, somit werden sowohl die *sakramentale Aufhebungsfigur* instrumentalistischer Art als auch die *Kindertaufe abgelehnt*. Andererseits wird am Primat des göttlichen Handelns und an einer gewissen Asymmetrie festgehalten.

Die *Geisttaufe* löst dabei den asymmetrischen, echten Verkehr aus, wenn sie geschieht, und transportiert ihn durch den Zeitverlauf hindurch. Die Geisttaufe ist nämlich iterativ konzipiert und fügt sich ins *doppelelliptische Zeitmodell* der dreiförmigen Parusie aus der Versöhnungslehre ein. Es bildet die zeittheoretische Grundlage, in welche die Wassertaufe durch den transportierten, asymmetrischen, echten Verkehr eingebaut wird. Die Erweiterung gegenüber der doppelelliptischen Temporalität der dreiförmigen Parusie aus KD IV/3 § 69 ist, dass mit der *Wassertaufe* nun auch das *menschliche Handeln und die menschliche Temporalität* in dieses Zeitmodell eingezeichnet werden und die zuvor nur hermeneutisch-performativ eingeholte *ethische Umperspektivierung* systematisch eingeholt wird. Die Geisttaufe Jesu Christi bildet in der Vergangenheit die Geisttaufe in der Gegenwart vor und verheisst eine erneute Geisttaufe in der Zukunft, welche wiederum nur erhofft werden kann im Horizont einer in der Gegenwart bereits wirksamen und in der Vergangenheit ermöglichten Geisttaufe. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden die Brennpunkte dieses doppelelliptischen Modells. Die zeitliche Bewegung der Geisttaufe ist nicht statisch, sondern verläuft – das impliziert der *punktuell-transitorische Gegenwartsbegriff* in Kohärenz zur Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi in KD IV/3 § 69 und den Modellen aus KD I–III – in einer *Vorwärtsrichtung* von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft.

Da die Geisttaufe jeweils im asymmetrischen, echten Verkehr die Wassertaufe provoziert und zugleich integriert, folgt unter dem Vorbehalt der

obigen Kritik an jeder Stelle, an der die Geisttaufe ist, die Wassertaufe, welche eben in die doppelelliptische Temporalität der Geisttaufe eingebaut wird. *Die Geisttaufe provoziert gegenwärtig die Wassertaufe,* welche die Geisttaufe auch zukünftig vor sich hat. Die Wassertaufe findet im Gehorsam gegen die vergangene und in der Hoffnung auf die zukünftige Geisttaufe statt. Die Geisttaufe geschieht vermöge ihrer iterativen, doppelelliptischen Konstitution in der Zukunft erneut. Dies kann der Mensch, der nach der Wassertaufe begehrt, und die Gemeinde, die sie ihm spendet, nur unter der Bedingung der bereits geschehenen Geist- und dadurch provozierten Wassertaufe Jesu Christi erkennen. Die zeitliche Bewegungsrichtung des menschlichen Subjekts verläuft dabei linear von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft, weil sie die spezifisch menschliche Temporalität darstellt, welche essenziell im Auseinander der Zeitmodi und somit linear funktioniert. *Der Zeitbegriff bleibt also derselbe wie KD I–IV.*

Da in der Tauflehre die ethische, menschliche Perspektive eingeführt und eingenommen wird, die in der Gegenwart im Horizont der zweiten Form der Parusie situiert ist, kommt es bei den Beschreibungen der ersten und der zweiten Form der Parusie zu *Umakzentuierungen gegenüber KD IV/3 § 69*, nämlich zur Bestimmung der Auferstehung als Potenzialität und Antizipation der Universalität der Offenbarung Jesu Christi und der Ausgiessung des Geistes als der Aktualität und Individualität der Offenbarung Jesu Christi.

Formuliert man das nun entstandene, komplexe temporale Interrelationsgefüge aus und berücksichtigt, dass die Geisttaufe die Aktualität des Reiches Gottes bedeutet, ergibt sich *folgendes Modell:* Das Taufereignis Jesu Christi in der Vergangenheit, in welchem Jesus Christus stellvertretend für alle Menschen mit Geist und Wasser getauft wurde, begründet den Zusammenhang zwischen Geist- und Wassertaufe «*necessitate praecepti*». Die Geisttaufe als Aktualität des Reiches Gottes provozierte die Wassertaufe in der Vergangenheit. Dieses vergangene Geschehen ist darauf angelegt, dass sich die Geisttaufe und somit das Reich Gottes erneut aktualisieren. Das begründet das Ereignis der Geisttaufe und also die Aktualität des Reiches Gottes in der Gegenwart, was wiederum die Wassertaufe in der Gegenwart fordert. Dieses gegenwärtige Geschehen wiederum weist auf eine erneute Geisttaufe resp. das erneute Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft voraus. Dieses neue Kommen des Reiches Gottes resp. diese zukünftige Geisttaufe kann von einem gegenwärtigen Menschen nur erhofft werden, wenn er bereits mit dem Geist getauft und also ins Reich Gottes integriert worden ist. Dies wiederum rekapituliert die Geist- und Wassertaufe Jesu Christi resp. das Anbrechen des Reiches Gottes in der Vergangenheit, das in der Auferstehung Jesu Christi als Wahrheit für alle Menschen im menschlichen Bereich positioniert wurde. In

der Erkenntnis in Jesus Christus, dass sich der mit Geist getaufte Mensch zur Bestätigung der Geisttaufe auch mit Wasser taufen lässt, leistet der gegenwärtige Mensch gegen das Erkannte Gehorsam und lässt sich auch mit Wasser taufen. Er verhält sich analog zu dem Menschen Jesus Christus, der mit seinem Vater im intakten, dialogischen Bund und also Verkehr steht. Darum besteht hier eine *Analogik in der Dialogik*.

Das *Reich Gottes* ist in diesem Gefüge das in Jesus Christus bereits für alle Menschen vollzogene, sich in jeder Zeit aktualisierende, initiatorische Ereignis Gottes, in dem Gott mit dem Menschen seinen Bund schliesst und die freie und aktive, menschliche Antwort im Sinn der Bejahung des Bundes provoziert und inkludiert.

Die *Funktionen* dieses Begriffs beschreibt Barth vielfältig. Diese Vielfalt lässt sich in den folgenden drei (bei Barth nicht explizit erwähnten) Metakategorien zusammenfassen: Integration, Qualifikation und ethische Aktivierung.

Erstens bedeutet das Reich Gottes im Tauffragment eine *Integration*. Es ist das dynamische, aktuale Integral des gesamten Systems des asymmetrischen, echten Verkehrs, der sich zeittheoretisch in einem erweiterten doppelelliptischen Modell expliziert. Es integriert dabei mehrere Strukturmomente. Zunächst integriert es die *Zeitmodi*. Die erwähnte Asymmetrie bedeutet, dass die Geisttaufe als Selbstaktualisierung des Reiches Gottes als das primäre, zeitantreibende Teilereignis fungiert. Die Geisttaufe steht an jeder Zeitstelle zuerst und ist das primäre Wort, das die Wassertaufe als Antwort provoziert und darum in seine Aktualität integriert. Das Reich Gottes ist also das Element, das alle Zeitmodi ins System inkludiert und durch seine dynamische, vorwärts gerichtete Struktur auch in einem linearen Gefälle ordnet, ja durch seine Selbstaktualisierung überhaupt erst begründet. Sodann integriert das Reich Gottes das *göttliche und das menschliche Handeln*. Die Geisttaufe provoziert die Wassertaufe mit Gebots- und Gehorsamsnotwendigkeit. Im Ereignis Ersterer ist das Geschehen Letzterer bereits vorgezeichnet. Die Wassertaufe geschieht in der Aktualität des Reiches Gottes. Dies ist durch die zeitliche Integration zusätzlich gesichert. Da das Reich Gottes bereits in der Vergangenheit angebrochen ist und in der Zukunft kommt, wirkt es von beiden Seiten in die Gegenwart hinein, welche somit zum Schritt vom Angebrochensein des Reiches Gottes zum Kommen desselben führt und somit bereits von diesem begleitet wird, ja innerhalb desselben stattfindet. Integrativ wirkt sich das Reich Gottes auch auf das *menschliche Subjekt* selbst aus. Dieses ist als Ganzes ins Reich Gottes integriert, d. h. als einzelner Mensch genauso wie als *Gemeinde,* wobei die Tauflehre einen Schwerpunkt auf das Individuum legt, das sich von der Gemeinde taufen lassen will. Als kollektives Subjekt ist es *als Kirche genauso wie als Welt* ins Reich Gottes integriert, wobei die Tauf-

lehre den Schwerpunkt auf die Welt legt, denn das Reich Gottes zielt in der doppelelliptischen Temporalität auf die universale Offenbarung an die ganze Welt in der letzten Wiederkunft Jesu Christi und wird darum selbst universal und auf die ganze Welt zielend gedacht. Das Taufereignis begründet für Barth darum die *Solidarität* mit und die Verantwortung für alle Menschen, was man über den konkreten Textbestand hinaus universale *Diakonie* nennen kann, und auf die Sendung in die Welt, d. h. den *Missionsbefehl*.

Zweitens bedeutet das Reich Gottes im Tauffragment eine bestimmte *Qualifikation* Gottes und des Menschen von Gott her. Das Reich Gottes wird von der Geisttaufe her als pneumatisches Ereignis beschrieben. Die Aktualität des Reiches Gottes bedeutet die Ausgiessung des Heiligen Geistes und somit die Parusie resp. die Präsenz Jesu Christi bei den Menschen. Diese Geistausgiessung geht der Wassertaufe voraus und kommt ihr entgegen. Somit bedeutet das Reich Gottes im Teilereignis der Geisttaufe die *Selbstqualifikation Gottes* als des Gottes, der aus der Vergangenheit und der Zukunft her zum Menschen kommt, und also als des Gottes des Menschen und des Menschen als des Menschen Gottes. Im von der Geisttaufe provozierten und inkludierten Teilereignis der Wassertaufe geschieht die dies responsiv anerkennende und bestätigende, *menschliche Selbstqualifikation,* ausgehend von zwei Qualifikationen von der göttlichen Geisttaufe her. Zum einen hat das Taufgeschehen als Eintritt in die Aktualität des Reiches Gottes für den Menschen die kritische Dimension eines *Gerichts* von Gott her. Das in der Geisttaufe kommende Reich Gottes deckt die Sünde des Menschen auf und verurteilt diese. Dieses Gericht kommt auf den Menschen zu und hat sich in Jesus Christus bereits ereignet. Dem Menschen bleibt nur noch die Umkehr. Das in der Geisttaufe kommende Reich Gottes qualifiziert den Menschen als Sünder und Gott als dessen Richter. Zum andern bedeutet das Taufgeschehen als Eintritt in die Aktualität des in Jesus Christus angebrochenen Reiches Gottes die Aktualität und das Kommen der *Sündenvergebung*. Das in der Geisttaufe kommende Reich Gottes qualifiziert die verurteilte Sünde des Menschen als bereits vergeben resp. zur Vergebung bestimmt und Gott als denjenigen, der die Sünde vergibt. Das Reich Gottes hat als Geisttaufe einen dynamisch-qualifizierenden Charakter. Das Anerkennen und Bekennen dieser Qualifikation vom Reich Gottes in der Geisttaufe her geschieht auf der Seite des Menschen in der dadurch provozierten und inkludierten Wassertaufe als dessen Selbstqualifikation. Diese wird so einerseits zum Sündenbekenntnis und andererseits zur Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und der göttlichen Vergebung. Mit diesem Modell kann Barth die Phänomenologie der Taufe als Reinwaschung von den Sünden und Eintritt in eine gereinigte Wirklichkeit einholen, indem dies in der Geisttaufe effektiv geschieht und in der Wassertaufe bekannt und erbeten wird.

Drittens hat das Reich Gottes die Funktion der *ethischen Aktivierung*. Durch die Integration und Qualifikation wurde klar, dass das Reich Gottes bei Barth das menschliche Subjekt nicht unberührt lässt. Indem sich das Reich Gottes als objektive Wirklichkeit in der subjektiven Wirklichkeit des Menschen positioniert und diese erneuert, kommt es entsprechend zu neuen Aktivitäten, von denen die *Wassertaufe den ersten Schritt in der neuen Wirklichkeit* bezeugt. Diese besteht im Wesentlichen in der *Umkehr,* d. h. in der Betätigung des Reiches Gottes als dessen Bestätigung im eigenen Leben und in der Absage an das alte Leben. Damit kann Barth die biblische Dimension der Taufe als Umkehrereignis einholen. Die Umkehr geschieht konkret im *Dienstantritt* des christlichen Subjekts, d. h. in der wirklichen Unterordnung unter die Souveränität Gottes und in der eigenen Zuordnung zu den Menschen, die alle gemeinsam in der kommenden und bereits angebrochenen Wirklichkeit des Reiches Gottes stehen. Dies manifestiert sich im bereits genannten demütigen und solidarischen resp. im diakonischen und missionarischen Zeugnisdienst, d. h. im Hinweis auf die Aktualität des Reiches Gottes an die Welt, im Hinweis darauf, dass auch sie für das Reich Gottes bestimmt ist. Durch das Taufereignis wird dem Menschen zugesprochen, dass das Reich Gottes allein durch Gottes Hand aufgerichtet wird und dass es allein durch Gottes Eingreifen in der Zukunft erscheint. Der Mensch kann darum eigentlich nur *bitten*. Doch dies entbindet den Menschen nicht von seiner Verantwortung. Passivität und Quietismus sind in Barths Tauflehre und, wie sich im weiteren Verlauf dieser Studie zeigen wird, in Barths Reichgotteskonzeption generell ausgeschlossen.

Das hat auch mit den *theologiegeschichtlichen Wurzeln* seines Reichgottesbegriffs zu tun. Explizite Verweise auf dieselben sind in KD IV/4 nur spärlich vorhanden. Dennoch sind sie in bestimmten Spuren wiedererkennbar. So basiert Barths Tauflehre in KD IV/4 auf dem oben beschriebenen Modell der dreiförmigen Parusie, das wiederum auf der *kampf- und siegesgeschichtlichen Konzeption der beiden Blumhardts* aufbaut, worin Jesus Christus durch seinen geschichtlichen Kampf gegen die Finsternis, dessen Sieg noch zu erringen ist, das Reich Gottes heraufführt. Diese Konzeption sichert, dass Gottes Aktivität von oben die Aktivität des Menschen von unten und also die menschliche Aktivität im Horizont des Anbrechens des Reiches Gottes provoziert. Für Christoph Friedrich Blumhardt bedeutet dies ein Aufruf zur sozialen Verantwortung. Zudem hat Christoph Friedrich Blumhardt ein Verständnis von Mission als einem diakonischen Zeugnisdienst vertreten,[604] wie es auch in Barths Tauflehre erscheint. So ist es nicht erstaunlich, dass die Taufe bei Barth

604 Siehe II.1.3.1.2.

eine soziale Verantwortung resp. Solidarität mit allen Menschen im Angesicht des kommenden Reiches Gottes und ein diakonisch geprägtes Missionsverständnis begründet. Darüber hinaus beruht das *Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs* bei Barth, wie oben erwähnt, auf der Rezeption einer Konzeption des Ritschlschülers *Wilhelm Herrmann.* Barth hat diese in die oben erwähnte, von den Blumhardts inspirierte Konzeption eingearbeitet. Das Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs wurde bei Herrmann entwickelt, um die (dort allerdings primär innere) lebendige Selbsttätigkeit des Menschen im Ergriffensein durch Gott theologisch zu begründen. Der Mensch wird auch bei Barth durch die Geisttaufe im Horizont des göttlichen Handelns, das er als das anbrechende Reich Gottes bezeichnen kann, zur Selbsttätigkeit angeleitet, nämlich zur Wassertaufe. Diese besteht im ersten Schritt als Antwort auf das Handeln Gottes im Dialog mit diesem, welcher den paradigmatischen Akt einer die ganze Existenz betreffenden, sich in einer Vielzahl aktionaler Formen manifestierenden Umkehrbewegung bildet, die ihren Inhalt – zumindest nach der Überarbeitung der Tauflehre – letztlich in der Bitte um das neue Kommen des Reiches Gottes findet.

Dass Barth das Verkehrsmodell aus der Ritschlschule in die von den Blumhardts inspirierte kampf- und siegesgeschichtliche Grundkonzeption einbauen kann, liegt in Letzterer selbst begründet. In der blumhardtschen Theologie wird der Mensch als aktiv auf Gott antwortend verstanden. Sie teilt das Anliegen der wesentlichen Selbsttätigkeit des Menschen im Horizont des Reiches Gottes mit der Theologie der Ritschlschule. Dies macht sie anschlussfähig für Modelle aus Letzterer. Barth hat diesen Anschluss mit dem Einbau des asymmetrischen, echten Verkehrs vollzogen.

An dieser Stelle sei ein kurzer *Ausblick* auf Barths Beitrag zum Taufdiskurs in der reformierten Theologie der Moderne geboten. Eine Position, die unter den gleichen geistesgeschichtlichen Bedingungen wie jene Barths konzipiert worden ist, aber stärker am Geländer der reformierten Tradition festhält, ist jene Emil Brunners. Sie ist eine Position, die wie jene Barths als neo-zwinglianisch verstanden werden kann, allerdings im weiter unten zu präzisierenden Sinn, dass Konzeptionen Zwinglis unter neuzeitlichen Bedingungen so präzise wie möglich repetiert werden.[605] Für Brunner ist die Taufe «ein aus der Geschichte Jesu stammender, also mit der Heilsgeschichte verbundener, geheimnisvoller Ritus, durch den sich die Ekklesía an das in Jesus Geschehene erinnert und sich gleichzeitig damit auferbaut weiß durch den in ihr gegenwärtigen Geist Gottes.»[606] Sie «ist das allen christlichen Kirchen

605 Siehe 4.2.5.3.3.

606 Brunner, Emil, Dogmatik. Bd. III, 75.

gemeinsame Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche.»[607] Brunner unterscheidet nicht zwischen einer göttlichen Geist- und einer menschlichen Wassertaufe. Mit dem Terminus Taufe meint er stets die Wassertaufe. Die «*Ekklesía*» ist für Brunner die Gemeinschaft der in Christus seienden Menschen, die Gemeinschaft der Glaubenden, wobei er den Glauben als die aktive Antwort des Menschen auf das tätige Gotteswort in Jesus Christus versteht. Die «*Ekklesía*» meint die Kirche als Glaubensgemeinschaft und ist von der Kirche als Institution zu unterscheiden. Brunner interpretiert die Taufe – anders als Barth – primär als Akt der Gemeinde. Sie weist auf die erstmalige Begegnung mit der Gnade Gottes hin, deren Ereignen ein Akt und Geheimnis Gottes bleibt. Die Gemeinde wird sich in der Taufe – wie bei Zwingli – ihres eigenen Grundes und somit ihres eigenen Seins bewusst. Da sie nur auf die Gnade verweist, sie aber weder kognitiv noch effektiv vermittelt, ist die Taufe für Brunner – wie bei Zwingli und Barth – kein Sakrament. Dabei wird ein instrumentalistischer Sakramentsbegriff vorausgesetzt. Da die Taufe für Brunner ein Akt der «*Ekklesía*» ist, ist sie untrennbar mit dem persönlichen Glauben des einzelnen Gemeindeglieds verbunden. Darum beinhaltet Brunners Taufkonzeption wie jene Barths eine Kritik an der Säuglingstaufe, da diese eine Lösung vom Glauben des Täuflings oder eine Annahme eines primitiven Kinderglaubens bedeuten müsste. Anders als bei Barth führt Brunners Kritik an der Säuglingstaufe nicht zu deren totaler Ablehnung. Da die Taufe ein Verweis auf die der «*Ekklesía*» und allem Glauben der Gemeindeglieder vorauslaufende Gnade Gottes ist, ist es für Brunner legitim, wenn glaubende Eltern ihre neugeborenen Kinder taufen lassen und sie zeichenhaft unter die Gnade Gottes stellen in der Hoffnung, dass diese Gnade den Säuglingen genauso wie den bereits Glaubenden verheissen ist. Bei Brunner geschieht dies aus theologischen Motiven heraus. Zwingli und Calvin unterstellt er hingegen, dass die Säuglingstaufe in deren Taufkonzeptionen v. a. der Aufrechterhaltung einer volkskirchlichen Institution im Sinn des *corpus christianum* diene. Brunners Konzeption der «*Ekklesía*» bietet für eine kirchliche Institutionserhaltung oder ein *corpus christianum* keine theologischen Ressourcen. Sie ist institutionskritisch.[608]

Mit ihrer Bestimmung der Taufe als Selbstdurchsichtigwerden der Gemeinde hinsichtlich ihres Grunds und Seins, mit deren Verortung im Gemeindeleben und mit ihrem zwar von den Grundsätzen her kritischen Ansatz gegenüber der Säuglingstaufe, der letztlich nicht durchgehalten wird, sondern in deren Rechtfertigung endet, bewegt sich Brunners Taufkonzep-

607 A. a. O., 71.
608 Vgl. a. a. O., 34–38.71–75.

tion, wie schon erwähnt, innerhalb der traditionellen Grenzen der zwinglianisch-reformierten Theologie.

Demgegenüber bedeutet Barths Taufkonzeption, sofern man sie neozwinglianisch lesen kann,[609] eine Öffnung des zwinglianisch-reformierten Diskurses innerhalb der innerprotestantischen Ökumene, und zwar in eine Richtung, gegen die sie sich lange Zeit gesperrt hat. Die barthsche Taufkonzeption lehnt, wie oben beschrieben, den Sakramentsbegriff ab, verortet die Wassertaufe primär im Leben des einzelnen Glaubenden, ist mit ihrer Betonung der bleibenden Verbindung zwischen der Wassertaufe und dem Glauben des einzelnen Menschen kritisch gegenüber der Säuglingstaufe und hält diese Linie konsequent bis zu deren Ablehnung durch. Auf diese Weise macht Barth die zwinglianisch-reformierte Theologie anschlussfähig für mennonitische, pietistische und pentekostale Taufkonzeptionen. Er legt frei, dass sie das von ihren Grundsätzen her schon immer hätte sein müssen. So bietet Barths Theologie Ressourcen, um Barrieren im innerprotestantischen Diskurs zu überwinden, die über eine lange Zeit eine kirchentrennende Wirkung hatten.

3. Erhörung – Anrufung

Mit der Auslegung der das Herrengebet einleitenden Anrufung «Unser Vater» in GA 7 § 76 leitet Barth die Diskussion des Vollzugs des christlichen Lebens ein, nachdem er mit der Tauflehre bereits die Begründung des christlichen Lebens beschrieben hat.[610] Barth hat, wie bereits beschrieben, die *Anrufung als inhaltlichen Zentralbegriff der Versöhnungsethik* gewählt, nachdem er in einer ersten Fassung den Begriff der Treue ins Zentrum gestellt hatte, was, wie oben expliziert, in der Einleitung der Tauflehre noch erkennbar ist.[611] Dieser Wechsel ist im Kontext der Versöhnungslehre folgerichtig, denn in dieser hat

609 Man kann sie wie die Reichgotteskonzeption in einer der neuzeitlichen Kopernikanischen Wende der Denkart entsprechend umgeformten Weise neo-zwinglianisch lesen. Siehe 4.2.5.3.3.

610 Vgl. GA 7, 75 f.

611 Einen Versuch, Barths Versöhnungsethik auch in der vorliegenden Form von KD IV/4 und GA 7 weiterhin vom Begriff der Treue her zu verstehen, unternimmt Martin Hailer (vgl. Hailer. Martin, Leben, 392–397). Diese Lesart hat ihr begrenztes Recht in KD IV/4 im Bereich der Geisttaufe (siehe III.2 und insbesondere III.2.2.1). Für die weiteren Teile der Versöhnungsethik liegen dieser Studie diejenigen Texte zugrunde, in welche Barths Revision basierend auf dem Zentralbegriff der Anrufung bereits eingeflossen ist. Darum wird der Ansatz Martin Hailers nicht weiterverfolgt.

Barth eine geschichtliche Ontologie entwickelt, nach der sich das göttliche Subjekt in seinen Offenbarungsakten selbst setzt und das menschliche Subjekt zur Reaktion darauf ermächtigt wird.[612] Darum muss der Zentralbegriff der Versöhnungsethik einen Akt beschreiben. Überdies muss er durch seinen speziellen Inhalt bestimmt sein. Barth entwickelt die Versöhnungsethik als spezielle Ethik, d. h. in ihr wird die aktuale Konstitution des menschlichen Subjekts im asymmetrischen Dialog mit dem versöhnenden Gott in Jesus Christus verhandelt. Im Fokus ist also der Mensch im speziellen Kontext der göttlichen Versöhnung.[613]

Barth hat demgegenüber auch eine allgemeine Ethik entwickelt, und zwar in der Gotteslehre (KD II/2). Dort steht nicht der Mensch, sondern Gottes Gebot als Anspruch, Entscheidung und Gericht über das menschliche Handeln, und somit das göttliche Subjekt im Fokus. Es handelt sich um eine allgemeine Lehre vom Gebot Gottes und nicht um eine spezielle Lehre vom Verhalten des Menschen als des Ziels einer spezifischen, göttlichen Handlungsweise.[614]

Für den Zentralbegriff der speziellen Versöhnungsethik gilt, dass er inhaltlich den spezifischen Akt beschreiben muss, mit dem der Mensch auf Gottes Versöhnung antwortet und mit ihm in den Bund tritt, den Barth in der Einleitung zur Versöhnungsethik und in der Tauflehre als «[asymmetrischen, echten] Verkehr»[615] und also als gegenseitiges, aktives, von Gott eröffnetes Verhalten zueinander beschreibt. Dieses entfaltet sich in einem dynamischen, zeitlich ausgedehnten, sich stets neu ereignenden und beide Subjekte in ihrem Sein bestimmenden Geschehen. Für Barth kann die spezielle Ethik der Versöhnung deshalb weder eine «gesetzlich-kasuistische»[616] Ethik sein, da deren statisch-zeitloser Charakter die geschichtliche Dynamik des asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus negieren würde, noch kann sie eine «dunkle Ethik des Kairos»[617] sein, da deren Konzentration auf punktuelle Ereignisse die geschichtliche Extension und Kontinuität des asymmetrischen, echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch negieren würde.[618] Barth prüft verschiedene Begriffsoptionen aus der theologischen Tradi-

612 Siehe III.1.3.3.
613 Vgl. GA 7, 2 f.
614 Vgl. ebd. KD II/2 §§ 36–39.
615 GA 7, 3 f. u. ö. Siehe III.2.2.1.1.
616 GA 7, 4.
617 GA 7, 5.
618 Vgl. GA 7, 2 f. Vgl. Cocksworth, Ashley, Prayer, 86. Harasta, Eva, Lob, 216. Jüngel, Eberhard, Anrufung, 317–319. Tjaden, Christiane, Politik, 161.

tion auf ihre Leistungsfähigkeit gemessen an den soeben entfalteten Anforderungen. Begriffe wie «christliches Leben», «Freiheit», «Buße» oder «Glaube» hält Barth für untauglich, da sie zu vage oder zu formal sind, um die inhaltliche Spezifikation der menschlichen Reaktion auf die Versöhnung wiederzugeben.[619] Die beiden Begriffe «Dankbarkeit» und – in der überarbeiteten Version der Versöhnungsethik – eben auch «Treue» hält Barth ebenfalls für ungeeignet. Sie drücken zwar Haltungen aus, die den göttlich-menschlichen Verkehr leiten, beschreiben aber eben keine Handlungen.[620] Den «Inbegriff und […] Generalnenner»[621] findet Barth schliesslich in «der dankbaren, lobpreisenden und vor allem bittenden *Anrufung* des gnädigen Gottes»[622] durch den Menschen.[623] Die Anrufung wird von Gott gefordert und bildet den paradigmatischen Akt des Gehorsams auf menschlicher Seite,[624] d. h. sie wird zum Paradigma des christlichen Lebens, zu dem die Taufe und das Abendmahl die Begründung und die Erneuerung darstellen und in welche diese als solche konzeptionell integriert werden.[625] Diese Anrufung wird nach Barth im *Herrengebet* inhaltlich expliziert, weil Jesus Christus selbst seinen Vater auf diese Weise angerufen und seine Jüngerinnen und Jünger auf diese Weise anzurufen gelehrt hat, weshalb Barth seine Versöhnungsethik grösstenteils als Auslegung des Herrengebets gestalten wollte.[626]

Wenn die Anrufung das Paradigma des christlichen Lebens darstellt, das in der Taufe den Ausdruck seiner Begründung findet, welche zuvor als Eintritt ins Reich Gottes beschrieben worden ist,[627] dann wäre zu erwarten, dass Barth in diesem Paragrafen das temporale Modell der Versöhnungsethik prominent

619 Vgl. GA 7, 55–60 (die Begriffe sind im Original jeweils hervorgehoben).

620 Vgl. GA 7, 61–68 (die Begriffe sind im Original jeweils hervorgehoben). Siehe Anm. 2.

621 Vgl. GA 7, 67.

622 Ebd. (Hervorhebung im Original).

623 Vgl. GA 7, 67–73.

624 «Das Befehlswort: ‹Rufe mich an!› (Ps. 50, 15) verstehen wir nun also als den Grundsinn alles göttlichen *Gebietens* und die nach diesem Befehlswort sich richtende Anrufung als den Grundsinn alles menschlichen *Gehorsams*. Was Gott dem Menschen erlaubt und damit von ihm erwartet, will und fordert, ist ein Leben in seiner Anrufung. Eben dieses Leben in der Anrufung wird des Menschen christliches Leben sein: sein Leben in der Freiheit, in der Umkehr, im Glauben, in der Dankbarkeit, in der Treue» (GA 7, 69. Hervorhebungen im Original). Vgl. Wüthrich, Matthias D., Anspruch, 62 f.

625 Vgl. GA 7, 71–73.

626 Vgl. GA 7, 69 f. 76 f.

627 Siehe III.2.2.1.1.

vorstellt und den Bezug zum Reich Gottes klarstellt. Doch beides geschieht *nur spärlich*. Das Zeitmodell wurde in KD IV/3 § 69.4 und in der Tauflehre (d. h. KD IV/4) bereits entfaltet und wird in GA § 76 nur rezipiert. Die Konzeption der Anrufung wird dort zumeist anhand von bereits zuvor eingeführten Denkfiguren wie dem asymmetrischen, echten Verkehr zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, der Koordinationsfigur, der «*necessitas praecepti*» im Sinn einer christologischen Indikativ-Imperativstruktur oder dem Kampfmotiv entwickelt. Besonders spärlich bleibt der explizite Bezug zum Begriff des Reiches Gottes. Dieser beschränkt sich auf lediglich drei Textstellen, welche Ergänzungen im Petitdruck sind.[628] Dennoch werden hier Modelle und Kategorien entwickelt, die für diese Studie (insbesondere für die Untersuchung von GA 7 § 78) relevant sind. Dies erlaubt es, bei der Diskussion dieses Paragrafen konzise zu bleiben und die Ausführungen auf den Begriff und das Modell der Anrufung und sein für den weiteren Verlauf der Studie hilfreiches Begriffsfeld von Dank, Lob, Bitte und Gebet (3.1), auf das für diese Studie relevante doppelelliptische Zeitmodell, das die temporalen Verhältnisse von Erhörung und Anrufung beschreibt, sowie auf die Konsequenzen und Implikationen für den Begriff des Reiches Gottes und seine Aspekte innerhalb dieses Kapitels in Rücksicht auf die theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff zu konzentrieren (3.2) und die Erkenntnisse zu einem Fazit zusammenzuführen (3.3).

3.1 Die Anrufung als Anerkennungsakt in der Trias von Dank, Lob und Bitte

Was versteht Barth unter *Anrufung,* die der Zentralbegriff der Versöhnungsethik ist?

> Anrufung ist, ganz allgemein beschrieben, die Bewegung, in der die Kinder sich ihrem Vater bemerkbar machen und in Erinnerung rufen: offenbar indem sie sich selbst dessen erinnern, daß er ihr Vater ist, sie seine Kinder sind. […] Ihn anrufen heißt: sich bei ihm zur Stelle melden, ihn als rechten Vater beim Wort und sich selbst als seine rechten Kinder ernst nehmen und bekennen.[629]

Die Anrufung besteht primär darin, dass die Menschen Gott ernsthaft «*Unser[n] Vater im Himmel!*»[630] nennen. Die Anrufung besteht also zunächst

628 Vgl. GA 7, 122.130.159.
629 GA 7, 136 f.
630 GA 7, 77 (Hervorhebungen im Original).

in einem *Anerkennungsakt*. Die Menschen anerkennen Gott als ihren Vater und sich selbst zugleich als dessen Kinder, und zwar in der Geschichte und Person Jesu Christi.[631] Barth konzipiert hierbei ein Anrufungsverständnis, in dem sich eine Person in diesem Akt in die richtige Stellung zu einer anderen setzt, gerade indem sie diese anspricht.

Diese Anrufung wird durch die Begriffe *Dank, Lob, Bitte* und *Gebet* bestimmt.[632] Deren genaue Verhältnisbestimmung wurde in der Forschung rege diskutiert.[633] Für die Untersuchung des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik ist es nicht nötig, die Verhältnisbestimmung der vier Begriffe bis ins letzte Detail zu untersuchen. Eine rudimentäre Skizze genügt.

Wie bereits erwähnt, besteht das Wesen der Anrufung darin, dass die Menschen Gott als ihren Vater und sich als dessen Kinder anerkennen. Dazu werden sie in der Lebensgeschichte Jesu Christi ermächtigt. Diese geht ihnen als Gnade voraus und diese wird anerkannt, auf dass der Vater selbst mit seiner Erhörung reagiert.[634] Die Anerkennung des Vaters durch seine Kinder äussert sich in den drei Formen Dank, Lob und Bitte, die Barth in einer *Phänomenologie der Offenbarungsrezeption* entwickelt.

Zuerst besteht die Anrufung nach Barth im *Dank*. Danken bedeutet für Barth und da bleibt er seinen Reflexionen aus KD II/1 treu:[635]

> Danken heißt: die frei geschenkte Gabe eines Anderen als solche anerkennen. Die Kinder Gottes wissen, daß sie in jeder Hinsicht allein von der frei geschenkten Gabe ihres Vaters, die in der Fülle seines Seins und Tuns für sie und an ihnen besteht, leben.[636]

Die Menschen rezipieren und anerkennen im Licht der Offenbarung in Jesus Christus, dass Gott sie mit sich versöhnt und sie zu seinen Kindern erwählt hat. Sie anerkennen diese Gabe als die freie, keinesfalls geschuldete oder sogar selbstverständliche Gnadengabe Gottes, was auf ihrer Seite die Danksagung an ihren Vater im Himmel als rechte Reaktion provoziert.[637]

---

631 Vgl. GA 7, 75–77.98–102.

632 Vgl. GA 7, 138–143.

633 Vgl. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 224–241. Cocksworth, Ashley, Prayer, 86–91.103. Harasta, Eva, Lob, 213–231. Jüngel, Eberhard, Anrufung, 315–331. Tjaden, Christiane, Politik, 162–167. Webster, John, Ethics, 175–191.

634 Vgl. GA 7, 98–102.167–178.

635 Vgl. KD II/1, 83–86.243–247.753–756.

636 GA 7, 139.

637 Vgl. GA 7, 138–140.

Der Dank als erste Form der Anrufung hat einen phänomenologischen und geschichtlich ontologischen Zug zur zweiten Form, dem *Lob:*

> Dank für Gottes *Wohltat* ist sie [i. e. die Anrufung] – zum Dank für Gottes *Wohltun* wird sie, um schließlich zum Dank für seine Existenz als *Wohltäter,* zu seiner Anerkennung als solcher zu werden.[638]

Das Lob besteht im Anerkennen Gottes um seiner selbst willen. Durch seine Wohltat definiert sich Gott für seine Kinder als ihr väterlicher Wohltäter. Die Menschen wiederum gelangen über die Anerkennung dieser Wohltat zur Anerkennung des Wohltäters. Für Barth ist diese Wendung vom Dank zum Lob der Prüfstein der wahrhaft befreiten Menschheit, weil erst durch den Vollzug dieser Wendung die Befreiung und Ermächtigung zur Anrufung Gottes um dessen Person selbst willen durch seine Kinder zur Tatsache wird.[639]

Damit ist jedoch gerade nicht impliziert, dass die Kinder des Befreiungswerks durch ihren göttlichen Vater nicht mehr weiter bedürftig wären und der Dank überflüssig würde. Das Gegenteil ist der Fall. Das drückt sich in der dritten Form der Anrufung aus, der *Bitte*. Die anrufenden Menschen erkennen sich vor Gott als von ihm qualitativ unendlich unterschieden, sodass der Vollzug des asymmetrischen, echten Verkehrs mit ihm von ihnen her eigentlich unmöglich ist. Es sei denn, dass Gott selbst die Kluft zwischen ihm und ihnen überbrückt, und zwar – da es sich um die Bedingung der Möglichkeit des asymmetrischen, echten Verkehrs handelt – schon bevor sie sich zu ihm verhalten können. Die Bedingung der Möglichkeit, dass die Menschen Gottes Werk und ihn selbst anerkennen resp. dass sie danken und loben können, liegt darin, dass er sie bereits zuvor im Christusereignis als seine Kinder und sich selbst als ihr Vater anerkannt hat und dass er dieses Handeln je und je in Freiheit wiederholt. Darum können die Menschen Gott nur um seine Gnade bitten. Sie können ihn nur anflehen, dass er dieses Werk in seiner Freiheit erneut vollzieht. Dank und Lob weisen einen inneren Zug zu einer dritten Form auf, zur Bitte.[640] Wie weiter unten zu zeigen ist, unterliegt diesem Zug jedoch nicht dieselbe Notwendigkeit wie demjenigen zuvor.[641]

---

638 GA 7, 140 (Hervorhebungen im Original).
639 Vgl. GA 7, 140 f.
640 Vgl. GA 7, 141–143.
641 Siehe III.3.3.

Die Anrufung besteht für Barth also in drei Formen. Sie ist Dank, Lob und Bitte und als solche ist sie «die Ur- und Grundform alles christlichen Ethos».[642] Diese drei Formen bilden das Wesen der Anrufung.

Was macht Barth mit dem Begriff *des Gebets?* Diesen hängt er demjenigen der Bitte an:

> Kein Zufall darum, daß die Anrufung Gottes des Vaters, die Jesus seinen Jüngern geboten hat, im Unser Vater in lauter Bitten verläuft, daß die Anrufung Gottes nun eben doch im *Gebet* besteht […].[643]

Barth identifiziert den Begriff des Gebets seit den Prolegomena[644] und der Schöpfungslehre mit demjenigen der Bitte[645] und er lässt diese Identifikation auch in GA 7 § 76 nicht fallen. Da die Bitte zum Wesen der Anrufung gehört, ist die Anrufung in ihrem Wesen auch Gebet.[646]

Die drei Formen Dank, Lob und Bitte/Gebet bilden in ihrer *Einheit* und zugleich bleibender *Unterschiedenheit* resp. – wie es im Anschluss an Ashley Cocksworth zu formulieren ist – «in complete distinction and integration»[647] die Anrufung. Eine weitere Vertiefung dieser Verhältnisbestimmung, wie z. B. hinsichtlich der Priorisierung einer bestimmten Form, erübrigt sich an dieser Stelle. Ausgeschlossen scheint jedoch eine völlige Reduzierbarkeit der drei Formen auf eine einzige.

Es sei angemerkt, dass sich Barths Lehre der Anrufungsformen auch als Auseinandersetzung mit seinen *ritschlianischen Wurzeln* lesen lässt. In der oben beschriebenen Gebetstheologie Ritschls wurde die Anrufung des Vaters durch die Gemeinde und ihre Glieder ebenfalls in die Nähe des Kommens des Reiches Gottes gestellt. Die Formen der Anrufung werden ebenfalls in den Kategorien Dank, Lob und Bitte gefasst. Allerdings besteht in diesem Modell eine klare Priorisierung, ja Reduktion der Formen auf jene des Dankes. Das Lob wird nicht eigenständig, sondern nur eingeschlossen in den Dank thematisiert; und die Bitte ist stets der Selbstsucht verdächtig und nur theologisch

642 GA 7, 144.

643 GA 7, 143 (Hervorhebung im Original).

644 Vgl. KD I/2, 503 f.779.781 f. In den Prolegomena identifiziert Barth das Gebet nicht allein mit der Bitte, sondern zugleich mit dem Dank.

645 «Es ist wahr: beten heißt *bitten» (*KD III/4, 99. Hervorhebung im Original).

646 Vgl. GA 7, 143.

647 Cocksworth formuliert: «Rather, they are held together as *fully* prayer, in complete distinction and integration» (Cocksworth, Ashley, Prayer, 103. Hervorhebung im Original).

legitim, insofern sie sich in den Dank aufheben lässt und auf Güter bezogen bleibt, die Gott in Jesus Christus offenbart hat. Ritschl tendiert also dazu, den Gebetsbegriff mit der Form des Dankes zu identifizieren und die anderen beiden Formen in diesen aufzuheben resp. auf diesen zu reduzieren.[648] Barth gestaltet die Verhältnisbestimmung egalitärer und, wie oben erwähnt, irreduzibel auf eine einzige Form. Konkret bindet er dabei den Gebetsbegriff an die Bitte, ohne die anderen beiden Formen auf diese zu reduzieren. Die bei Ritschl erkannte Problematik der Selbstsucht in der Bitte umgeht Barth, indem es bei ihm, wie Ritschl verlangt, kein Bittgebet geben kann, das nicht auch mit einem Dank und einem Lob im Sinn der Anerkennung der Tat und der Person Gottes verbunden wäre.

Die Anrufung besteht bei Barth also in den Formen Dank, Lob und Bitte/Gebet. Sie bilden die intrinsische Struktur des barthschen Anrufungsbegriffs. Inwiefern impliziert diese aber ein Modell, das temporal bestimmt ist und auf Aspekte des Reichgottesbegriffs hin auswertbar ist? Zur Beantwortung dieser Frage ist die Anrufung hinsichtlich ihrer extrinsischen Struktur zu untersuchen.

3.2 Die doppelelliptisch-temporale Struktur von Erhörung und Anrufung und das Reich Gottes

Mit der vorausgehenden Gnade Gottes und der Erhörung durch ihn wurden bereits zwei für das Zeitmodell relevante Elemente erwähnt. Erstere bezieht sich auf das der menschlichen Anrufung vorangehende, sie bedingende und Letztere das auf sie folgende Ereignis. Dies bietet einen Ansatz für die Rekonstruktion des Zeitmodells. Die Grundlage dafür bildet bei Barth das christologisch fundierte Zeitmodell, das in KD IV/3 und KD IV/4 entwickelt wurde. In den folgenden Ausführungen werden die vorausgehende Gnade (3.2.1) und die Erhörung jeweils untersucht, um festzustellen, dass Barth sie identifiziert (3.2.2). In einem weiteren Schritt ist die ethisch-paradigmatische Dimension der Anrufung zu untersuchen (3.2.3). Es wird sich ergeben, dass Barth auch in diesem Paragrafen ein Zeitmodell konzipiert, das als doppelelliptisches Zeitmodell interpretiert werden kann (3.2.4).

---

648 Siehe II.1.1.3.

3.2.1 Von der vorausgehenden Gnade zur Anrufung: Die temporale Ellipse mit den Brennpunkten Vergangenheit und Gegenwart

Die Anrufung ist, wie oben erwähnt, der menschliche Akt im asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott, welcher im Anerkennen Gottes als des Vaters und der Menschen selbst als seiner Kinder besteht und in Jesus Christus gründet. Die Anrufung hat bei Barth für den Menschen also – hier folgt sie der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie – eine *doppelte Bestimmungsfunktion,* nämlich eine Bestimmung eines andern und eine Bestimmung seiner selbst. Barth beginnt mit Ersterem, der Anrufung des anderen, nämlich Gottes als des Vaters. Dabei versteht Barth die Anrede «Vater» in der ersten Zeile des Herrengebets *(«Unser Vater im Himmel!»)*[649] dessen Gebetssprache folgend als *Vokativ*. Dieser vokative Charakter bleibt für Barth erhalten, selbst wenn darüber im Nominativ gesprochen wird. Denn – hier bleibt Barth streng offenbarungstheologisch – «Vater» ist die Anrede der Kinder an Gott, wobei dieser nicht erst durch diese Anrede zum Vater wird, sondern er wird dies, indem er nach aussen hin offenbart, was er in sich, d. h. in seinem Sein bereits ist. «Vater» ist also die Antwort der Menschen im asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott und umgreift dieses kommunikative Moment.[650] Barth betont in der Folge, dass «Vater» als Vokativ keine Personifikation einer allgemeinen, abstrakten Idee des Vaterseins im Sinn einer *analogia entis* oder einer feuerbachschen Projektionstheorie sein kann, sondern Gott offenbart sich selbst in Jesus Christus als Vater, d. h. Gott als Person und Subjekt formt und expliziert dort sein Vatersein und setzt dort das Analogans allen Vaterseins. Das irdische Vatersein kann dies nur als Analogat resp. gleichnishaft darstellen.[651] Dieses Vatersein, das die Menschen im Vokativ «Vater» anrufen, besteht nach dieser Selbstdefinition in Jesus Christus in einem doppelten Sinn, d. h. einerseits im Schöpfersein resp. im überlegenen Ursprung der von Gott verschiedenen Wirklichkeit[652] (das ist der Vater als «Erzeuger»,[653] und zwar nicht im univoken, sondern im analogischen Sinn) und andererseits in der auch gegenwärtigen und zukünftigen Verantwortlichkeit und somit als Richter und Gebieter seiner Kinder[654] (das ist der Vater als «Erzieher»,[655]

649 GA 7, 77 (Hervorhebungen im Original).
650 Vgl. GA 7, 77–81.
651 Vgl. GA 7, 81–86. Cocksworth, Ashley, Prayer, 91–107. Tjaden, Christiane, Politik, 163. Webster, John, Ethics, 176–181.
652 Vgl. GA 7, 87–89.
653 GA 7, 87.90.
654 Vgl. GA 7, 89–91.
655 GA 7, 90.

und zwar auch hier nicht im univoken, sondern im analogischen Sinn). Dabei sind das Schöpfer- und das Richtersein Gottes für Barth nicht durch Neutralität, sondern durch eine distinkte Absicht bestimmt, nämlich durch die freie Liebe Gottes.[656] Die Erwählung der Menschen zu seinen Kindern ist der Akt der freien Liebe Gottes, weshalb das Danken, Loben und Bitten der menschlichen Anrufung diejenige freudige Komponente aktualisiert, die in ihrer Wortwahl angelegt ist.

Die Menschen vollziehen ihre Bestimmung, indem sie sich als *Gottes Kinder* anerkennen. Dies geschieht, wenn sie Gott als ihren «Vater» in Dank, Lob und Bitte anrufen. Sie anerkennen damit sein Vatersein für sich, das er in Jesus Christus bereits in der Vergangenheit offenbart hat.[657] Die menschliche Anrufung fungiert somit als Antwort auf die bereits erfolgte Offenbarung des Vaterseins Gottes.[658] Sie folgt Letzterer – so die provisorische Erkenntnis – zeitlich und sachlich nach. Die Gnade Gottes geht der Vateranrufung immer schon voraus.

Wenn aber die Gnade Gottes der Vateranrufung immer schon vorausgeht, worin besteht dann der *Sinn der Vateranrufung?* Diesen entfaltet Barth christologisch. Die Offenbarung des Vaterseins in der Geschichte Jesu Christi – in welcher, wie unten zu zeigen ist, auch nach GA 7 § 76 das Reich Gottes vollzogen wird – besteht darin, dass sich in derselben der Wille Gottes zeigt, indem sich Jesus Christus diesem in seinen Akten dienend unterordnet. So widerspiegelt sich der Wille Gottes in den denselben dienend ausführenden Akten Jesu Christi, d. h. Letzterer wird zum Ebenbild Gottes. Sein Werk besteht in der liebenden Anteilnahme am Sein resp. an der Geschichte der Menschen trotz aller Verkehrtheit, welche in dieser herrscht. In Jesus Christus findet somit eine erbarmende Zuwendung zur Menschheit statt, in der folglich der Wille Gottes besteht. Dadurch definiert Jesus Christus Gott als Erbarmer und die Menschheit als Erbarmte. Diesen Erbarmer ruft Jesus Christus als seinen Vater an. In diesem *Erbarmungsverhältnis* besteht das Vatersein Gottes. Und Jesus Christus anerkennt Gott in seiner Anrufung als seinen Vater. Darin besteht nach Barth der Sinn der Anrufung Gottes.[659] Es ergibt auf christologischer Grundlage Sinn, Gott zu danken, zu loben und zu bitten und ihn damit als Vater anzuerkennen, weil er die Menschen in der Erbarmungsgeschichte Jesu Christi bereits als seine Erbarmte resp. als seine Kinder anerkannt hat. Ihr anrufendes *Anerkennen* ergibt Sinn im Licht sei-

656 Vgl. GA 7, 91–95.
657 Vgl. GA 7, 95–97.
658 Vgl. GA 7, 97–99.
659 Vgl. GA 7, 105–110.

nes erbarmenden Anerkennens, weil sie in der Wirklichkeit Jesu Christi bereits Erbarmte sind.

Mit dieser christologischen Grundlegung hat Barth bestimmt, warum es im Licht dieser Wirklichkeit Sinn ergibt, dass die Menschen Gott als ihren Vater dankend, lobend und bittend anrufen. Auf dieser christologischen Grundlage bestimmt Barth die *Möglichkeit und die Notwendigkeit der Anrufung,* und zwar indem er analog zum Gedankengang in der Tauflehre die Letztere begründet und Erstere von dorther modallogisch impliziert, denn was erwiesenermassen notwendig und also gesollt ist, muss auch möglich sein, d. h. gekonnt werden. Es handelt sich hier um eine kantianische Argumentationsfigur.[660] Die Notwendigkeit der Anrufung begründet Barth ebenfalls analog zur Tauflehre mit der theologischen Begründungsfigur der «*necessitas praecepti*»[661] in der Form einer *christologischen Indikativ-Imperativstruktur*. Die Anrufung ist für Barth notwendig, weil Jesus Christus in seiner Lebensgeschichte als wahrer Mensch die Anrufung seines Vaters selbst vollzogen und also auf das göttliche Erbarmen, das er als Mensch erfahren habe, selbst anrufend geantwortet und so seinen Anrufungsbefehl in Mt 6,9 in Kraft gesetzt habe.[662] Damit beschreibt Barth jedoch eine zunächst vergangene Tatsache. Wie wird die Anrufung nun zum Gebot für die gegenwärtigen Menschen? Barth rekurriert dafür wie ebenfalls bereits in der Tauflehre auf die *dreiförmige Parusie:*

> Und wenn die Geschichte Jesu Christi kein vergangenes Phänomen, wenn er als das Subjekt dieser dort und damals geschehenen Geschichte von den Toten auferstanden und in der Macht seines Heiligen Geistes heute und hier der lebendige Herr seiner Gemeinde und so der Christen ist, dann *war* er nicht nur, dann *ist* er heute und hier der Mann, der in jener Bewegung zu Gott dem Vater hin, der an der Stelle und so an der Spitze aller Menschen in der Anrufung des Vaters existiert. Und dann ergeht eben damit, daß er Dieser war und ist, das für Alle, die ihn als ihren Herrn

660 «Er urteilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre» (KpV, 54). Diese Begründungsfigur wird meistens vereinfacht reformuliert als «Sollen impliziert Können.»

661 Diese Wendung erscheint in GA 7 § 76 nicht in der lateinischen Form. In der deutschen Übersetzung wird sie jedoch verwendet (vgl. GA 7, 102).

662 Vgl. GA 7, 99–105. Barth erwähnt die Analogie zwischen der Anrufungslehre und der Tauflehre explizit: «Man kann wohl sagen, daß sich Matth. 6,9 (Ihr sollt also beten!) zum Beten Jesu selbst verhält wie der ‹Taufbefehl› Matth. 28,19 zur Taufe Jesu am Jordan» (GA 7, 102).

> erkennen und anerkennen, verbindliche *Gebot* – das erste aller Gebote –, es ihm nachzutun, in seine Anrufung Gottes des Vaters mit einzustimmen.[663]

Von KD IV/3 § 69.4 her reformuliert, bedeutet dies: Jesus Christus hat als wahrer Mensch seinen Vater angerufen und sein wahres Menschsein in seiner Auferstehung als erster Form der Parusie in die Wirklichkeit der Welt hineinpositioniert und die weitere Menschheit mit der seinen koordiniert. Dies wird rekapituliert, wenn die Ausgiessung resp. Mitteilung des Heiligen Geistes[664] als der zweiten Form der Parusie erneut die Vergegenwärtigung Jesu Christi vollzieht und die Koordinationsbewegung ins Werk setzt. Oder in der linguistischen und familialen Semantik von GA 7 § 76 reformuliert, bedeutet dies: Der Indikativ, dass Jesus Christus Gott mit dem Vokativ «Vater» anruft, wird für die Menschen zum Imperativ, dass auch sie Gott mit dem Vokativ «Vater» anrufen sollen, weil sich Jesus Christus, der sich durch seine Sohnschaft, d. h. durch seine einzigartige Beziehung zu Gott, bestehend im erfüllten Bund – was Barth im Petittext das Naheherbeikommen des Reiches Gottes nennen kann[665] –, von den anderen Menschen unterscheidet, im Heiligen Geist zu ihrem *Bruder* und diese zu seinen Geschwistern und also zu mit ihm vor Gott Koordinierte und zur Anrufung Ermächtigte und Beauftragte erklärt.[666]

Diese Indikativ-Imperativstruktur begründet für Barth auch, warum der Inhalt der Versöhnungsethik sachgemäss anhand einer *Auslegung des Herrengebets* zu entfalten ist. Das Herrengebet widerspiegelt im biblischen Kontext (d. h. Mt 6,9–13 und Lk 11,1–4), wie Barth richtig sieht, genau diese Bewe-

---

663 GA 7, 100 f. (Hervorhebungen im Original).

664 Barths Sprachgebrauch ist betreffend die Benennung der zweiten Parusieform wie in KD IV/3 § 69 (siehe Anm. 179) so auch in GA 7 § 76 nicht stringent. Er scheint verschiedene Formulierungen gleichwertig einzustufen, wie folgendes Zitat zeigt: «*Pfingsten,* Sendung, Ausgießung, Gabe des Heiligen Geistes, Taufe mit dem Heiligen Geist – Gott selbst in *dieser* Weise seines Seins und Wirkens – das also ist seine besondere Bewegung und Tat, in der – nicht alle, aber bestimmte Menschen – *Christen* und als solche frei werden» (GA 7, 146. Hervorhebungen im Original). Es ist zudem auffällig, dass Barth hier kaum mehr von der «Verheißung des Geistes» (KD IV/3, 405) spricht, wie das noch in KD IV/3 § 69.4 der Fall war. Belege finden sich in GA 7, 119 f. Dort wird der Begriff der «Verheißung» jedoch nur indirekt mit jenem des Geistes in Verbindung gebracht.

665 Vgl. GA 7, 122.

666 Vgl. GA 7, 102–105.117–123. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 234 f. Webster, John, Ethics, 182–187. John Webster erkennt im ersten Teil des hier verhandelten Paragrafen eine Tendenz zur Subsumption des Imperativs zur eigenen Anrufung unter den Indikativ der menschlichen Partizipation an der Anrufung Jesu Christi, anerkennt jedoch, dass Barth Ersteren in GA 7 § 76.3 stärker betont.

gung. Es ist die Bitte resp. das Gebet, mit dem Jesus Christus selbst seinen Vater anruft und zugleich die Bitte resp. das Gebet, das er seine Jüngerinnen und Jünger lehrt, um seinen und ihren Vater im Himmel anzurufen.[667]

Was für ein Zeitmodell ist bis hierhin rekonstruierbar? Barth entwickelt das Zeitmodell der Anrufung parallel zur Tauflehre.[668] Er greift auch hier auf das Modell der *erweiterten, doppelelliptischen Temporalität* zurück, die in einer *Verbindung zweier Ebenen* besteht. Die Verbindung findet in einer Grundbewegung statt, die wie in der Tauflehre so auch hier die prophetische Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Sinn von KD IV/3 § 69.4 ist. Die erste Ebene in dieser selbstvergegenwärtigenden Grundbewegung Jesu Christi besteht im *asymmetrischen, echten Verkehr* zwischen Gott und Mensch. Parallel zur Geist- und zur Wassertaufe in der Tauflehre sind auch hier ein «objektives», d. h. ein «*göttlich*-subjektives Element»,[669] und ein «subjektives», d. h. ein «*menschlich*-subjektives Element»,[670] erkennbar,[671] deren Verhältnisbestimmung so gestaltet ist, dass das objektive resp. göttlich-subjektive Element das menschlich-subjektive ermöglicht und provoziert. Ebenfalls in konzeptioneller Analogie zur Tauflehre geht vom göttlich-subjektiven Element, wie oben ausgeführt, eine doppelte Bewegung aus, nämlich eine christologische, also die für alle Menschen stellvertretende und sich von ihnen unterscheidende Sohnschaft Jesu Christi, und eine (in GA 7 § 76 nur ansatzweise mit dem «Geist[] der Kindschaft»[672] in Verbindung gebrachten) pneumatologische Bewegung, also die alle einzelnen Menschen im Geist mit ihm koordinierende und zur Selbsttätigkeit ermächtigende Bruderschaft Jesu Christi.[673] Das menschlich-subjektive Element ist die Anrufung des Vaters durch die Menschen. Sie ereignet sich als sachgemässe, zeitlich folgende Reaktion auf die Aktualisierung des göttlich-subjektiven Elements. In diesem elliptischen Verhältnis von bedingender Aktion und provoziert-inkludierter Reaktion besteht vorerst der zu KD IV/4 analoge, asymmetrische, echte Verkehr in GA 7 § 76.

Die zweite Ebene besteht analog zur iterativen Konzeption der Geisttaufe in der Tauflehre in der *iterativen Konzeption des göttlich-subjektiven*

667 Vgl. GA 7, 69 f.76 f. Die oben rekonstruierte Verhältnisbestimmung von Anrufung, Bitte und Gebet sei an dieser Stelle vorausgesetzt.
668 Vgl. GA 7, 75.99–102.
669 GA 7, 168 (Hervorhebung im Original).
670 Ebd. (Hervorhebung im Original).
671 Vgl. GA 7, 166–168.
672 GA 7, 120.
673 Vgl. GA 7, 117–123.

Elements, welche das menschlich-subjektive Element und somit den ganzen asymmetrischen, echten Verkehr auch hier zeitlich mittransportiert. Wie im Zeitmodell der Tauflehre bildet auch hier die *dreiförmige Parusie* das temporale Fundament. Der temporal transportierte, asymmetrische, echte Verkehr besteht, wie bereits erläutert, in der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi. Von dieser wurden bisher zwei zeitversetzte Formen erwähnt, nämlich seine Auferstehung und die Mitteilung des Heiligen Geistes. Temporal ergibt sich damit ein Verhältnis, das vorerst der Ellipse mit den Brennpunkten der Vergangenheit und der Gegenwart entspricht. Die Menschen rufen Gott als Vater an, weil Gott sie im Heiligen Geist mit Jesus Christus koordiniert hat, der Gott als seinen Vater anruft, was wiederum rekapituliert, dass Jesus Christus in seiner Auferstehung sein Gott anrufendes Menschsein in der menschlichen Wirklichkeit positioniert, diese dadurch zur anrufenden Reaktion ermächtigt und beauftragt und sich selbst essenziell als Wiederkommender definiert hat. Als Wiederkommender antizipiert er sein gegenwärtiges Kommen in der Mitteilung des Geistes, welche die gegenwärtige Anrufung provoziert.

3.2.2 Von der Anrufung zur Erhörung: Die temporale Ellipse mit den Brennpunkten Gegenwart und Zukunft

Mit den vorangehenden Ausführungen wurde begonnen, Barths Zeitmodell der Anrufung zu rekonstruieren. Zu Ende ist diese Rekonstruktion noch nicht. Denn bisher wurden in beiden sich verbindenden Temporalitäten nur die elliptische Verhältnisbestimmung von Vergangenheit und Gegenwart rekonstruiert, welche von Barths Konzeption der zuvorkommenden, erbarmenden Gnade ausgeht. Wie im Zeitmodell der Tauflehre und basierend auf der dreiförmigen Parusie kennt Barth auch im Zeitmodell der Anrufung eine Zukunftsdimension. Diese Zukunftsdimension bringt Barth auf den bereits mehrfach erwähnten Begriff der Erhörung, die er, wie zunächst zu zeigen ist, mit der vorausgehenden Gnade identifiziert. Die Zukunftsdimension der Erhörung muss sowohl im Blick auf die nähere Zukunft, die noch im Bereich der Mitteilung des Heiligen Geistes ist, als auch im Blick auf die fernere Zukunft der letzten Wiederkunft Jesu Christi rekonstruiert werden.

Die Erhörung einer menschlichen Anrufung durch Gott gehört in der *neuzeitlichen Theologie* zu den umstrittensten Theologumena. Wird Gott nämlich wie bei Schleiermacher als absolute, souveräne Ursprünglichkeit des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls gedacht, dann sind die Voraussetzungen der Erhörung, namentlich die personale Ansprechbarkeit und Affizierbarkeit Gottes durch das menschliche Subjekt, nur schwerlich denkbar. Jede Anrufung Gottes, jedes Gebet kann *nur eine Selbstbesinnung* auf die

eigene Ergebung in den absoluten Willen Gottes, d. h. in die Notwendigkeiten des Geschichtsverlaufs und der Naturgesetze, sein. Es kann kein richtiges Gespräch im Sinn einer Wechselwirkung von Schöpfer und Geschöpf sein, geschweige denn ein Herantragen von Wünschen an Gott in der Hoffnung, dass er diese erfülle. Für Schleiermacher hat die Tatsache, dass gebetet wird, dennoch eine theologische Bedeutung, und zwar gerade als Zeichen für das Reich Gottes. Denn die Ergebung des betenden Subjekts gehört zum religiösen Bewusstsein, dessen Hervortreten im individuellen und sozialen Bereich dem Aufbau des Reiches Gottes entspricht.[674] Unten wird gezeigt, dass Barth die Tatsache, dass gebetet wird, ebenfalls mit dem Kommen des Reiches Gottes verbindet. Inhaltlich liegen die beiden Positionen dennoch weit auseinander. So grenzt sich Barth an dieser Stelle scharf von Schleiermachers absolutem, impersonalem und nicht affizierbarem Gottesbegriff ab und betont stattdessen die *personale Ansprechbarkeit und Affizierbarkeit Gottes*. Argumentativ fährt Barth dabei auf zwei textlich nicht immer scharf unterscheidbaren Wegen. Der eine Weg läuft über das *Modell des asymmetrischen, echten Verkehrs*. Wenn es zwischen Gott und Mensch einen echten Verkehr geben soll und nicht durch die Hintertür wieder eine rein einseitige Kommunikation eingeführt werden soll, dann muss es möglich sein, dass die Menschen Gott ansprechen und auf ihn einwirken können. Dieses formale Argument validiert Barth anhand des zweiten Weges, des *christologischen*. Dieser stellt die materiale Dimension des asymmetrischen, echten Verkehrs dar. Diese besteht darin, dass Gott sich von seinem Sohn Jesus Christus anrufen resp. ansprechen und mitbestimmen lässt. Er bestimmt sich in sich selbst als einen für einen anderen ausser sich selbst personal Ansprechbaren und Affizierbaren.[675] Dabei ist zu erinnern, dass die Anrufung in einem personalen

674 Vgl. CG § 146 f. Der Reichgottesbegriff Schleiermachers wird in III.4.2.2.2.1 diskutiert. Ebenfalls im Sinn einer Ergebung wird man auch die entsprechenden Stellen bei Ritschl verstehen müssen, wo die Anrufung als demütige Betätigung des bereits in Jesus Christus erschienen Endzwecks des Reiches Gottes verstanden wird. Vgl. Ritschl, Albrecht, Unterricht, 69–71.

675 Vgl. GA 7, 167–170. Christine Svinth-Værge Põder erkennt richtigerweise, dass hier eine Überschreitung der bisherigen gedanklichen Voraussetzungen Barths stattfindet, hätte er doch aus dem asymmetrischen Verhältnis von Gott und Mensch, in dem Gott dem Menschen stets vorausgeht und ihn bereits angerufen hat, bevor Letzterer ihn anrufen kann, einen der Theologie Schleiermachers ähnlichen Schluss ziehen müssen, dass das Gebet ein Selbstgespräch des Menschen sei, in dem sich dieser auf Gott besinnt, der in sich in seinem eigenen Selbstgespräch befindet (vgl. Svinth-Værge Põder, Christine, Entzogenheit, 149). Auch Günter Thomas sieht in diesem Abschnitt eine Revision der Theologie Karl Barths betref-

Anerkennungsverhalten besteht. Gott anerkennt Jesus Christus als seinen Sohn und sich als Vater (stets verstanden als Vokativ der gnädigen, erbarmenden Zuwendung) und lässt diesen wieder sich als Sohn und ihn als seinen Vater anerkennen, indem der Sohn ihn anspricht. Wenn dies nun ein echtes Zulassen ist, dann lässt sich Gott von seinem Sohn als dessen Vater definieren. Das provoziert seinerseits, dass er sich damit wieder als Vater und Jesus Christus als seinen Sohn anerkennt. In Gottes Zulassen der Anrufung seines Sohnes ist deren echte Erhörung mitgesetzt. Es entsteht ein von Gott als Vater her eröffnetes, reziprokes, dialogisches Anerkennungsverhältnis, das auf beiden Seiten eine echte personale Ansprechbarkeit und Affizierbarkeit impliziert. Barths Argumentation rekurriert auf die innere Dynamik des Modells des asymmetrischen, echten Verkehrs, der in der Christologie gründet. Die Menschen werden in dieses Geschehen mit einbezogen, indem sie mit dem Sohn koordiniert und wie dieser zu (Gesprächs-)Partnern Gottes erklärt werden.[676]

Barth folgert daraus viererlei. Erstens geschieht die Anrufung des Menschen immer in der *Erwartung und Verheissung der ihr folgenden Erhörung*.[677]

Zweitens haben der der Anrufung vorangehende, gnädige, erbarmende Akt und die der Anrufung folgende Erhörung dieselbe Struktur (d. h. Gott anerkennt die Menschen als seine Kinder und sich als ihr gnädiger, erbar-

---

fend die Affizierbarkeit Gottes angedeutet, allerdings ohne dass diese für die Gotteslehre fruchtbar gemacht worden sei. Von Barths Gotteslehre her sei eine wirkliche Affizierbarkeit Gottes nämlich nicht denkbar, weil «das Bewegtwerden [Gottes] stets von der vorangehenden und übergreifenden Selbstbewegung immer schon aufgehoben» (Thomas, Günter, Lebendigkeit, 7) werde (vgl. a. a. O., 7.162–164). Wolf Krötke hingegen meint, eine Kontinuität von der Erwählungslehre (vgl. KD II/1, 574–576) über die Schöpfungslehre (Vgl. KD III/3, 311–323) bis zu den hier untersuchten Passagen der Versöhnungsethik zu erkennen (vgl. Krötke, Wolf, Eifer, 303–308). Dass Barth in der Erwählungs- und der Schöpfungslehre jedoch eine Analogielehre entwickelt, welche die Asymmetrie und den zeitlich vorausgehenden Primat Gottes gegenüber dem Menschen ins Zentrum rückt und die Erhörung wesentlich dem Zeitmodus der Vergangenheit zuweist, ficht Krötkes Interpretation jedoch an (vgl. KD III/3, 319). Die Erhörung ist im Christusereignis konzentriert, das sich in der Vergangenheit bereits ereignet hat, und steht lediglich in einer Ursprungs- und nicht in einer Folgebeziehung zum Gebet der Gemeinde. Jedes Beten kann nur ein Nachbeten des Betens Jesu Christi sein, sodass das Beten der Gemeinde an der Erhörung Jesu Christi partizipieren möge (vgl. KD III/3, 311–319). Eine zukünftige Erhörung der Bitte der Gemeinde, welche auf der Linie Jesu Christi geschehen soll, ist in der Schöpfungslehre noch nicht vorgesehen.

676 Vgl. GA 7, 166–174. Krötke, Wolf, Eifer, 303–308.

677 Vgl. GA 7, 170 f.

mender Vater). Sie sind *identisch*.[678] Die Anrufung erfolgt nicht nur auf die Erhörung hin, sondern kommt bereits von ihr her.[679]

Drittens bedeuten Gottes in der Erhörung mitgesetzte personale Ansprechbarkeit und Affizierbarkeit für Barth *kein Defizit für die göttliche Souveränität*. Barth hält die Identifikation der göttlichen Souveränität mit der Alleinwirksamkeit für unsachgemäss. Gottes Erhörung bleibt der Akt von dessen freier Subjektivität. Die Pointe des asymmetrischen, echten Verkehrs liegt für Barth gerade darin, dass Gott sich und die Menschen – analog zur Tauflehre – jeweils eigene, freie, selbsttätige Subjekte sein lässt, die auf die ihrem Wesen entsprechende Art am asymmetrischen, echten Verkehr partizipieren.[680]

Viertens bleibt Gott gerade dadurch souverän, dass stets er selbst den asymmetrischen, echten Verkehr in Jesus Christus initiiert, ermöglicht und ins Werk setzt, also durch eine *bleibende Asymmetrie* im echten Verkehr. Jesus Christus ruft seinen Vater stellvertretend für alle Menschen an und wird auch stellvertretend für alle Menschen erhört. Die anderen Menschen werden im göttlichen Akt der Geistausgiessung in den asymmetrischen, echten Verkehr integriert. Die Anrufung, die eigentlich erhört wird, ist jene Jesu Christi. Die Anrufung der anderen Menschen wird erhört, insofern sie im Geist zu derjenigen Jesu Christi in Koordination gebracht wird. Zwischen der Anrufung Jesu Christi und derjenigen der Menschen bleibt eine Differenz im Sinn des

678 Vgl. GA 7, 171 f.

679 Ashley Cocksworth erkennt diese strukturelle Identität von vorangehender, erbarmender Gnade und nachfolgender Erhörung nicht, sondern er reduziert Letztere inhaltlich auf die Antwort Gottes auf die menschliche Anrufung (vgl. Cocksworth, Ashley, Prayer, 115 f.) und stellt die Erstere in inhaltliche Nähe zu Barths Konzeption der Berufung aus KD IV/3 § 71: «In short, we are called upon to call upon God as ‹Father›. This paraphrases a complex movement of prayer described over the course of Barth's doctrine of reconciliation: God calls *(Berufung)* us by name to call upon *(Anrufung)* God by name in the name of Jesus. Our vocation, our calling, for Barth, is a life of invocation, of calling upon God as ‹Father›» (a. a. O., 92). Diese These basiert allerdings einzig auf dem sowohl im Deutschen als auch im Englischen funktionierenden Wortspiel aufgrund der Begriffsverwandtschaft von Berufung («vocation») und Anrufung («invocation»). Innerhalb von GA 7 § 76 findet keine explizite Bezugnahme auf die Berufung aus KD IV/3 § 71 statt. Die Identifikation von vorangehender Gnade und Erhörung gehört jedoch explizit zum Modell der Anrufung (vgl. GA 7, 172 f.).

680 Vgl. GA 7, 168–170. Mangina, Joseph L., Barth, 174 f. Webster, John, Ethics, 188 f. Eberhard Jüngel und Stefan Peter Becker haben erkannt, dass Barth hier der katholischen Lehre der «cooperatio» eine protestantische Fassung gegeben hat (vgl. Jüngel, Eberhard, Anrufung, 321 f. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 238 f.).

eschatologischen Vorbehalts. So wird die von Gott erhörte Anrufung zwar von den Menschen vollzogen, bleibt ihnen in Jesus Christus jedoch immer auch entzogen.[681] Gott hat sich, so Barth, zwar zur Erhörung der Anrufung der Menschen entschieden, bleibt den konkreten Inhalten ihrer Anrufung gegenüber aber insofern frei, als er sie auf der Linie Jesu Christi transformieren und erst in dieser Weise erhören wird.[682]

Dies spielt Barth anhand der *drei Formen der Anrufung* durch, die, da sie gemeinsam die Anrufung bilden, alle drei erhört werden. Dabei erhört Gott den Dank der Menschen, indem er in ihrem Anerkennen seiner Gnade die Danksagung seines Sohnes Jesus Christus hört und diese als ihren Dank anerkennt. Das Lob erhört Gott, indem er im Anerkennen seiner Personen um ihrer selbst willen durch seine Kinder dasjenige seines Sohnes Jesus Christus hört und die Menschen in sein Anerkennen Jesu Christi als seines Sohnes einbezieht und sie als seine Kinder anerkennt. Zuletzt erhört Gott die Bitte der Menschen, indem er sie auf der Linie Jesu Christi erfüllt, d. h. er gibt ihnen, was Jesus Christus als Sohn Gottes für sie erbittet, weil dies dasjenige ist, was sie als Kinder Gottes brauchen. Die Grenzen ihrer eigenen Menschlichkeit reichen nicht, um dies zu wissen, sodass ihre Bitten immer auch leer sein werden. Ihre Erhörung und Erfüllung bedeuten darum auch ihre Transformation auf der Linie Jesu Christi.[683]

Anhand der Erkenntnisse zur Erhörung lässt sich die *Rekonstruktion des Zeitmodells der Anrufung* ergänzen. Die *Temporalität des asymmetrischen, echten Verkehrs* ist aus den obigen Ausführungen so zu verstehen, dass die Anrufung durch die Menschen von der bereits erfolgten Erhörung durch Gott herkommt und die zukünftige Erhörung erwartet. Dies gilt auch für die zweite, *iterative Temporalität*. Da das Wiederkommen im Wesen Jesu Christi liegt, ist auch die Erhörung als provozierender Grund und verheissenes Ziel der menschlichen Anrufung in der Zukunft wieder zu erwarten.[684] Die Erhörung ist also iterativ konzipiert. Das gesamte Modell ist nun so aufgebaut, dass die Anrufung der Menschen in der Gegenwart auf ihre Erhörung durch Gott in der Zukunft zielt und sich die anrufenden Menschen dabei

681 Christine Svinth-Værge Põder bringt diese Dialektik des Gebets (resp. in der Anrufung), in welchem sich Gott dem Menschen in der Anrufung Jesu Christi selbst vergegenwärtigt, dadurch aber dessen Verfügungsmacht entzogen bleibt und sich in der Folge auch der Mensch als wahrhaft Betender selbst entzogen bleibt, auf den treffenden Begriff der «doxologischen Entzogenheit» (vgl. Svinth-Værge Põder, Christine, Entzogenheit, 145–150.283–296).

682 Vgl. GA 7, 173 f.

683 Vgl. GA 7, 175–178. Harasta, Eva, Lob, 221 f.

684 Vgl. GA 7, 117 f.123–126.

gewahr werden, dass die Bedingung der Möglichkeit ihrer Anrufung darin liegt, dass sie von Gott bereits im Heiligen Geist als seine Kinder anerkannt worden sind, sich die Erhörung bereits an ihnen ereignet hat, wie sie im Leben des Gottessohnes Jesus Christus, der Gott als seinen Vater angerufen hat, geschehen ist und dieser dies in seiner Auferstehung in der Wirklichkeit der Menschen positioniert hat.

Dieses Modell steht in grosser konzeptioneller Nähe zu jenem der Tauflehre. Die Erhörung entspricht dabei der Geisttaufe[685] und die Anrufung der Wassertaufe. Allerdings geht das Modell der Anrufung in einem entscheidenden Punkt über jenes der Taufe hinaus. Die Wassertaufe ist bei Barth als menschliches Zeichen des Eintritts ins christliche Leben resp. ins Reich Gottes ein einmaliges, nicht wiederholbares Ereignis. Daraus ergibt sich das oben erwähnte Problem im Bereich der Zukunft. Dort wird eine erneute Geisttaufe erwartet, aber es kann keine Wassertaufe als menschliche Antwort mehr stattfinden. Die Anrufung hingegen markiert den Vollzug des christlichen Lebens und wird als ein sich *wiederholendes Ereignis* verstanden. Deshalb entsteht im Bereich der Zukunft keine konzeptionelle Lücke, denn die Anrufung kann und soll nach Barth in der Zukunft wieder geschehen. Sie wird durch ihren Grund in der iterativ verstandenen Erhörung temporal in die Zukunft hinein transportiert und zielt stets nach vorne, d. h. sie gründet nicht nur in der, sondern zielt auch auf ihre Erhörung, die wiederum den Grund für die nächste Anrufung bildet. Somit ist auch die lineare Dimension im *doppelelliptischen Zeitmodell* wieder präsent. Das menschliche Subjekt lebt von seiner Erhörung in der Vergangenheit her auf seine Erhörung in der Zukunft hin, indem es Gott in der Gegenwart anruft. Damit wird auch der in den Unterkapiteln über die dreiförmige Parusie und die Tauflehre vorgestellte *Gegenwartsbegriff* als eines punktuell-transitorischen Ereignisses zumindest implizit rezipiert.

Aus den obigen Ausführungen hat sich ergeben, dass die anrufenden Menschen ihre Erhörung durch Gott in der Zukunft erwarten. Doch bisher wurde nicht die ganze Dimension der Zukunft dargestellt. Die Erwartung der Erhörung betrifft in der bisher beschriebenen Form nur die absehbare Zukunft, die – im Modell der dreiförmigen Parusie gedacht – im zeitlichen Bereich der Mitteilung des Heiligen Geistes zu lozieren ist. Der Bereich der letzten Wiederkunft Jesu Christi wurde noch nicht diskutiert. Dies ist nun zu leisten.

Die *letzte Wiederkunft* Jesu Christi erwähnt Barth in GA 7 § 76 *nicht wörtlich,* aber inhaltlich im Kontext der Selbsterkenntnis der Kinder. Wie oben erwähnt, anerkennen die Menschen im Akt der Anrufung nicht nur

685 Diese Parallelisierung ist nicht nur strukturell, sondern auch aus dem Textbestand (vgl. GA 7, 146) erschliessbar.

Gott als ihren Vater, sondern auch sich selbst als dessen Kinder und ihre Situation als Subjekte der Anrufung. Diese Situation besteht in GA 7 § 76 wie in KD IV/3 § 69 diesseits des Eschatons in einer von der blumhardtschen Theologie inspirierten *Kampfsituation,* in welcher der Anrufung ihres göttlichen Vaters durch die sich als Kinder Gottes verstehenden Menschen andere zuweilen lautere und gemäss Barth auch zahlreichere Stimmen entgegenstehen. Die diesseitige Kampfsituation geht einher mit der *Minderheitensituation* der anrufenden Menschen.[686] Sie sind glaubende Christinnen und Christen unter den weitaus zahlreicheren Nichtchristinnen und -christen. Auch in GA 7 § 76 wird wie in KD IV/3 § 69 deutlich, dass der Kampf nicht von den Kindern, sondern von Gott resp. Jesus Christus selbst geführt wird und die Kinder dessen Bewegung nachfolgen. Das Subjekt des Kampfes ist Jesus Christus. Ihn hat Gott einerseits zu seinem Sohn gemacht, der den Bund zwischen Gott und Mensch erfüllt und in dem also – wie dies Barth im Petittext ausführt,[687] worauf unten zurückzukommen ist – das Reich Gottes naheherbei gekommen ist. Ihn hat Gott andererseits zum *Bruder aller Menschen* gemacht, der diese in den erfüllten Bund integriert und also zur aktiven Subjektivität im Reich Gottes ermächtigt. Diese brüderliche Integrationsfigur zielt bei Barth auf eine universale Reichweite, weshalb die minoritäre Vateranrufung der gegenwärtigen Christinnen und Christen letztlich nur die Antizipation der universalen Vateranrufung aller Menschen in der Zukunft bedeuten kann.[688] Darin besteht die konzeptionelle Wiederaufnahme der letzten Wiederkunft Jesu Christi, die sich durch die Integration der *Universalität der Menschen* anhand ihrer Reichweite von den beiden anderen Formen der Parusie unterscheidet, deren Reichweite jeweils nur eine Teilmenge der Menschheit umfasst.

Im Petittext, in welchem das Reich Gottes erwähnt wird, wird dieses, wie eben erwähnt, in GA 7 § 76 in den Kontext der brüderlichen Integrationsfigur gestellt.[689] Gott erhört dabei seinen Sohn Jesus Christus und dieser ruft ihn an im Hinblick darauf, dass Ersterer ihn wieder erhört. Darin geschieht für Barth laut dem Petittext «die Erfüllung der ganzen Zeit und Geschichte»[690] resp. das «Nahekommen des Reiches Gottes».[691] Interpoliert man hier die Konzeptionen aus KD IV/3 § 69 und KD IV/4, kann man dies so verstehen,

686 Vgl. GA 7, 110 f. Tjaden, Christiane, Politik, 163.
687 Vgl. GA 7, 122.
688 Vgl. GA 7, 110–123.
689 Vgl. GA 7, 121–123.
690 GA 7, 122.
691 Ebd.

dass Barth das *Reich Gottes auch hier als erfüllten Bund* resp. als Realisierung des asymmetrischen, echten Verkehrs versteht, in welchen die Menschheit in der Parusie Jesu Christi hineingenommen wird, d. h. Barth entwickelt das Reich Gottes in GA 7 § 76 zunächst als eine Wirklichkeit, die im Gottessohn Jesus Christus verwirklicht ist, und somit aus der Perspektive der Menschheit ausserhalb Jesu Christi als Wirklichkeit *extra nos*. Diese Wirklichkeit zielt auch hier darauf ab, dass sie eine Wirklichkeit *in nobis* wird. Die Sohnschaft Jesu Christi zielt auf seine Bruderschaft mit den Menschen ausserhalb seiner selbst und somit auf deren Werden zu Gotteskindern, d. h. auf deren Integration in den erfüllten Bund, in den realisierten, asymmetrischen, echten Verkehr, ins Reich Gottes, worauf ihre Reaktion ihre eigene Anrufung Gottes ist. Dies geschieht durch die mit ihm *koordinierende Parusie Jesu Christi,* die in der Gegenwart in der Form der Mitteilung des Heiligen Geistes geschieht.[692] Diese wird durch das Handeln Gottes ausgelöst, welches den Menschen ausserhalb Jesu Christi als Erhörung durch Gott widerfährt. Die menschliche Anrufung ist also selbst kein Heraufführen des Reiches Gottes, sondern sie reagiert und zielt auf die Erhörung durch Gott, welche sie mit dem in Jesus Christus, dem wahren erhörten und anrufenden Menschen, realisierten Erhörungs-und-Anrufungs-Verkehr und also dem realisierten Reich Gottes koordiniert. Wie im Modell der Tauflehre ist die menschliche Reaktion, sei das die Wassertaufe oder die Anrufung, nicht mit dem Reich Gottes identisch und somit kein Akt einer Reichgottesarbeit, sondern vom Anbruch des Reiches Gottes in dessen eigenem Handeln in Jesus Christus, sei das die Geisttaufe oder die Erhörung, provoziert. Sie ereignet sich als Antwort im Horizont des kommenden Reiches Gottes, d. h. das anrufende, menschliche Subjekt keimt auf dem Boden des dasselbe erhörenden Reiches Gottes auf, ohne sich spontan mit diesem identifizieren zu können.

Aufgrund der Modellkongruenz zu KD IV/3 § 69 und KD IV/4 kann Barth betreffend die Subjektivität der anrufenden Menschen auch ähnliche Schlüsse ziehen wie dort. Erstens ist die anrufende und also menschliche Subjektivität hier wie dort durch einen *Aktualismus* bestimmt. Das anrufende Subjekt muss ein solches immer neu in durch Gottes Gnade erwirkten Parusie- und Koordinationsereignissen der Kampfgeschichte Jesu Christi werden, die in der vergangenen Auferstehung Jesu Christi begonnen hat, in der Ausgiessung des Heiligen Geistes gegenwärtig fortfährt und auf die letzte Wiederkunft Jesu Christi in der Zukunft zielt. Es ist also ein Aktualismus, der je und je in einzelnen Vergegenwärtigungsereignissen Jesu Christi besteht, wel-

692 Vgl. GA 7, 121–123.

che in ihrer doppelelliptischen Bezogenheit dessen kontinuierliche Kampf- und Siegesgeschichte bilden und das Reich Gottes heraufführen.[693]

Zweitens impliziert dies eine dauerhafte *Ausgansposition der unmündigen Kindschaft*. Ähnlich wie in der Tauflehre muss die Mündigkeit des anrufenden Subjekts erst durch Gottes Gnade gebildet werden. Das anrufende Subjekt bleibt dieser prinzipiell bedürftig und erreicht kein doxologisches Virtuosentum.[694] Barth nimmt hier Bezug auf die Überlieferung in den synoptischen Evangelien, wonach nur in das Reich Gottes einzieht, wer es wie ein Kind und also aus einer unmündigen, imperfekten Position heraus als Geschenk annimmt.[695]

Drittens ist die Subjektivität in diesem Kapitel wie in den vorangehend besprochenen eine wesentlich *kollektive*.[696] Die Kinder Gottes sind als Plural das Subjekt der Anrufung ihres Vaters. Sie haben in Gott ihren gemeinsamen Vater, der sich in Jesus Christus als ihrem gemeinsamen Bruder offenbart. So werden sie als Einzelpersonen zu Kindern Gottes resp. zu Geschwistern Jesu Christi, werden aber gerade in dieser gemeinsamen Kindschaft resp. Geschwisterschaft zugleich miteinander zu einer Einheit verbunden. Dadurch sind sie sowohl als Einzelpersonen als auch als untereinander in *Solidarität und Verantwortung* verbundene Einheit zur Anrufung aufgerufen, womit Barth sowohl die Skylla eines theologischen Totalitarismus als auch die Charybdis eines religiösen Individualismus umschifft.[697] Die Bürgerschaft im Reich Gottes ist eine wesentlich kollektive.

Diese Zusammenführung von Menschen und deren Erkenntnis geschieht im Ereignis Jesu Christi, dessen Subjekt Gott ist, als einem *kritischen Ereignis*. Der oben genannte Aktualismus impliziert, dass sich dieses Zusammenführen und Erkennen je und je neu ereignet und auch ausbleiben kann. Die Gotteskindschaft resp. die Christusgeschwisterschaft zu anderen Menschen ist am Kriterium der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus zu messen. So sind für Barth im Ereignis der Erkenntnis der kollektiven Gotteskindschaft resp. Christusgeschwisterschaft sowohl Spaltungen als auch überraschende Versöhnungen zwischen Menschen reale Möglichkeiten und manchmal auch Notwendigkeiten, wobei sie diesseits des Eschatons als relativ zu

693 Vgl. GA 7, 123–126.

694 Vgl. GA 7, 126–131. Tjaden, Christiane, Politik, 164.

695 Vgl. GA 7, 130. Es handelt sich um die Überlieferung in Mk 10,15; Mt 18,3; Lk 18,17.

696 Im vorliegenden Kapitel dieser Studie wurden die Menschen als anrufendes Subjekt stets im Plural gehalten, um die hier formulierte Erkenntnis aus den Texten Barths sprachlich angemessen abzubilden.

697 Vgl. GA 7, 131–133.

bewerten sind und «zu bedenken ist, daß Gott allein die Seinen mit Sicherheit kennt […], ein letztinstanzliches Abgrenzen und Wissen darum, welcher Andere ein Kind Gottes und also sein Bruder ist oder nicht ist, Niemandem zustehen kann.»[698] Vorläufige Abgrenzungen und Verbindungen sind auf menschlicher Seite möglich, absolute Urteile müssen Gott überlassen werden, wobei absolute Abgrenzungen von Menschen auf der Seite Gottes, wie unten zu erklären ist, wenn man die Linien von Barths Überlegungen auszieht, nicht zu erwarten sind. Das gegenseitige Anerkennen oder Nichtanerkennen als Christinnen und Christen und somit die kollektive, christliche Subjektivität sind für Barth kritische Ereignisse.[699]

Das gegenseitige, kritische Anerkennen der Christinnen und Christen als Gotteskinder resp. Geschwister in Christus endet für Barth nicht in einer kognitiven Feststellung eines bestimmten Status von Personen, sondern läuft auf ihr dynamisches, gemeinsames Leben als christliche Gemeinde hinaus.[700] Das ist die ekklesiologische Komponente der kollektiven Subjektivität. Letztere geht jedoch über die Grenzen der sichtbaren christlichen Gemeinde hinaus und hat einen «*öffentlich-sozialen* Charakter.»[701] Barth betont, dass Jesus Christus als Sohn Gottes nicht nur der Bruder der Christinnen und Christen, sondern, wie bereits erwähnt, der Bruder aller Menschen ist:

> Daß er gerade als der König Israels und Herr seiner erwählten Gemeinde der Heiland der *Welt* ist, das ist nun aber entscheidend auch für den Sinn der merkwürdigen Sonderexistenz der *Christen* als seiner Brüder und also als Kinder Gottes.[702]

Ihrer oben erwähnten Minderheitensituation zum Trotz sind die ihren Vater anrufenden Christinnen und Christen nicht zu einer selbstgenügsamen isolierten Existenz beauftragt, sondern zum Zeugnis des erfüllten Bundes in Jesus Christus zwischen Gott und den Menschen an die gesamte Menschheit, weil Gott in der letzten Wiederkunft Jesu Christi als der Vater aller Menschen offenbar sein und darauf reagierend die Vateranrufung eben auch die *gesamte Menschheit* umfassen wird. Diese Nachricht muss gemäss Barth an die ganze Welt ergehen, weil es um sie und ihr Heil geht.[703] Der Auftrag der Christinnen und Christen besteht gemäss Barth zusammengefasst darin:

---

698 GA 7, 134.
699 Vgl. GA 7, 131–136. Tjaden, Christiane, Politik, 165 f.
700 Vgl. GA 7, 131–136.
701 GA 7, 159 (Hervorhebungen im Original).
702 GA 7, 158 (Hervorhebungen im Original).
703 Vgl. GA 7, 156–166. Tjaden, Christiane, Politik, 170.

> Sie haben das Reich Gottes zu verkündigen […]. Daß sie das dürfen, sollen und auch können, ist der Sinn ihrer Sonderexistenz als Gottes Kinder.[704]

Dass Menschen Gott als ihren Vater anrufen, bezeugt und zielt für Barth darauf, dass das Reich Gottes in Jesus Christus nahe herbeikommt, was in sich ein universales Ereignis ist. Die Christinnen und Christen, die Gott jetzt schon als ihren Vater anrufen, sollen dieses Zeugnis der Welt weitergeben im Wissen, dass diese als Ganze zur Anrufung bestimmt ist. Die kollektive Subjektivität geht bei Barth also einher mit einem *antizipativen Universalismus:* Die Christinnen und Christen vollziehen bereits jetzt, was allen Menschen bestimmt ist, nämlich das wahre Menschsein in der Anrufung als Dank, Lob und Bitte an den Vater, der ihnen dies ermöglicht hat und weiter ermöglichen wird. Sie fordern darum die ganze Welt in Wort und Tat zur Anrufung auf.[705] Von diesem Auftrag ausgehend nimmt Barth die Relativität der oben erwähnten Grenzen der Gemeinschaft der sich gegenseitig als Gotteskinder resp. Geschwister in Christus erkennenden Menschen ernst. Diese werden in christologisch-eschatologischer Weise ins Universale geweitet. Denn in der Anrufung bezeugen die Christinnen und Christen den Gottessohn Jesus Christus, der stellvertretend für alle Menschen Gott als ihren Vater anruft und anerkennt, der sie bereits erhört resp. als seine Kinder anerkannt hat, und sie wieder erhören resp. anerkennen wird. Das bedeutet für die Christinnen und Christen wiederum, dass auch sie, wenn sie wahrhaftige Zeugen Jesu Christi sein wollen, letztlich alle Menschen und somit auch die Nichtchristinnen und -christen bereits jetzt antizipativ als eschatologische Gotteskinder und Geschwister in Christus anerkennen. Für Barth ergibt die Anrede «Unser Vater» denn auch nur in dieser inklusiven Form einen Sinn.[706] Die Vateranrufung der Christinnen und Christen resultiert in der Weiterführung von deren «Sendung» in die Welt[707] resp. von deren *Missionsauftrag,* den Barth bereits in der Tauflehre formuliert und begründet hat.[708] Diese bedeutet wiederum ähnlich wie in der Tauflehre, dass die Christinnen und Christen, wenn sie Gott recht anrufen, diejenige Solidarität und Verantwortung, die sie untereinander leben, sowohl stellvertretend für als auch im Hinblick auf ihre nichtchristliche Mit- und Umwelt zu leben haben.[709]

---

704 GA 7, 159.

705 Vgl. GA 7, 160–162. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 237 f. Jüngel, Eberhard, Anrufung, 329 f.

706 Vgl. GA 7, 164 f.

707 Vgl. GA 7, 158. Das Wort «Sendung» ist hervorgehoben.

708 Siehe III.2.2.2.3.1.

709 Vgl. GA 7, 160–166.

3.2.3 Die ethisch-paradigmatische Dimension der Anrufung und des Reiches Gottes als des provozierenden Grundes

Mit der ethischen Konnotation der kollektiven Subjektivität wurde die explizit *ethische Dimension* von Barths Anrufungskonzeption aufgedeckt. Diese ist für Barths Anrufungsbegriff wesentlich, denn Barths Anspruch besteht darin, dass die Anrufung der Grundbegriff der Versöhnungsethik sei. Wie aber kann ein doxologisches Lehrstück wie die Lehre von der Anrufung das Herzstück eines ethischen Lehrstücks bilden? Barth bezeichnet die Anrufung, die sich in den Formen Dank, Lob und Bitte ausdrückt, «als die Ur- und Grundform alles christlichen Ethos».[710] Sie wird als die paradigmatische Ausdrucksform der menschlichen Antwort im asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott, dem erfüllten Bund, und, wie sich oben ergeben hat, im Ereignis des Kommens des Reiches Gottes vorgestellt.[711] Das macht die Anrufung keineswegs zur einzigen rechten Bundesantwort resp. zum einzigen richtigen, menschlichen Akt im asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott, sondern zum Regulativ eines jeden menschlichen Akts im Verkehr mit Gott.[712] Die Anrufung ist dabei als ein sprachliches Phänomen zu verstehen, das in den Bereich aller Handlungsphänomene hinein expandiert und diese in seine Norm inkludiert. So ist für Barth eine Handlung als ethisch positiv zu bewerten, wenn sich in ihr die Anerkennung Gottes als des Vaters und des anrufen-

710 GA 7, 144.

711 Vgl. Mangina, Joseph L., Barth, 177.

712 Matthias D. Wüthrich hat richtig erkannt, dass ein bestimmtes Missverständnis bei Barth ausgeschlossen ist, nämlich «[d]as Missverständnis, als bestünde Gottes Gebot und Anspruch nun darin, dass sich der Mensch aus der Welt zurückziehen und in seinem stillen Kämmerlein ohne Unterlass beten müsste, das quietistische Missverständnis, als gehörte zum *ora* kein diesem entsprechendes weltliches *labora.* […] Es ist schon bemerkenswert, dass Barth in seinen Ausführungen gar nicht zwischen dem Gebet [resp. der Anrufung] als einem gesonderten gemeinschaftlichen oder privatreligiösen Akt und als einer Qualifikation des christlichen Tuns im Gesamten unterscheidet. Man muss diese Unentschiedenheit dahingehend verstehen, dass das Gebet *den hermeneutischen Horizont, den voluntativen Richtungssinn und die existentielle Grundgestimmtheit aller freien Verantwortungsübernahme* bildet» (Wüthrich, Matthias D., Anspruch, 63 f. Hervorhebungen im Original).
Eberhard Jüngel und Stefan Peter Becker haben ihrerseits richtig gesehen, dass die Anrufung als ethisches Paradigma kein Kategorischer Imperativ kantianischer Art ist, weil diesem gerade eigen ist, dass er rein formal und somit gerade nicht durch konkrete Gegenstände des Handelns bestimmt ist (vgl. Jüngel, Eberhard, Anrufung, 318 f. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 228 f.). Barths Konzeption der Anrufung ist aber als Anerkennen Gottes als des Vaters und des anrufenden Subjekts als Kind Gottes durch seine konkreten Gegenstände und deshalb material bestimmt.

den Subjekts als eines Kindes Gottes ausdrückt, die in der Anrufung ihre paradigmatische Gestalt gefunden hat:[713]

> Christlich *gut, erlaubt* und *geboten* – echt und recht als Werk der Freiheit, zu der Jesus Christus die Seinen befreit hat [vgl. Gal. 5, 1], zu der sie in der Kraft seines Heiligen Geistes frei sind – ist im Großen wie im Kleinen, nach innen wie nach außen dasjenige menschliche Tun, welches in der gebotenen Verantwortung der *Kinder Gottes* ihrem *Vater* gegenüber und also im Zuge von dessen *Anrufung* geschieht […].[714]

Der Begriff der *Anrufung* wird in den Rang eines *ethisch regulativen Paradigmas* für jede Handlung *im asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott* erhoben und konkret operationalisierbar entfaltet, ohne jedoch eine menschliche Verfügbarkeit und Beliebigkeit hinsichtlich ihres Grundes und Ziels zu implizieren. Denn die Anrufung ist und bleibt ein responsiver Akt im Verhältnis zur unverfügbaren Erhörung Gottes, zur darauf reagierenden und diese normierenden Anrufung Jesu Christi und also zum Kommen des Reiches Gottes. Sie bleibt material dadurch bestimmt, worauf sie antwortet.

Primär hat die Anrufung diese paradigmatische und regulative Funktion für jedes menschliche Handeln im Verkehr mit Gott, aber nicht nur mit Gott. Barths Anspruch, dass die Anrufung «die Ur- und Grundform alles christlichen Ethos»[715] sei, zielt darauf ab, dass sie diese regulative und paradigmatische Funktion auch für das *Verhalten der Menschen untereinander* hat. Dies wird bei Barth durch die obigen Ausführungen zur kollektiven Subjektivität der Anru-

---

713 Vgl. GA 7, 178 f. Es ist unter dem oben geäusserten Vorbehalt, dass Barth das Gebet mit der Bitte und nicht mit der ganzen Anrufung identifiziert, durchaus angezeigt, Barths Versöhnungsethik mit Eberhard Jüngel «als Unterweisung im Beten» (Jüngel, Eberhard, Anrufung, 324) oder mit Eva Harasta «die ethische[] Funktionsbestimmung des Gebets als Orientierung des christlichen Handelns» (Harasta, Eva, Lob, 215) zu bestimmen. Mit diesen Ausführungen kann Barth auch eine durchaus berechtigte, religionskritische Anfrage vermeiden, nämlich jene, dass die Anrufung letztlich in der Bitte besteht, dass Gott eingreifen und also handeln soll, und dass sie das eigene Eingreifen des Menschen nicht selbstverständlich aus sich heraussetzt, sondern lähmt. Barths Modell der Anrufung sieht vor, dass der Mensch Gott um dessen Eingreifen bittet und gerade dadurch dazu motiviert wird, dasjenige, was in den Grenzen seines eigenen Seins möglich ist, zu tun, um das Handeln Gottes resp. das Anbrechen des Reiches Gottes zu bezeugen.

714 GA 7, 178 (Hervorhebungen im Original).

715 GA 7, 144.

fung gesichert.[716] Bereits dort wurde ersichtlich, dass das Verhalten des menschlichen Subjektes zu Gott sein Verhalten zu den Menschen direkt beeinflusst. Denn es handelt sich bei der Anrufung um einen *doppelten Anerkennungsakt*. Die Menschen anerkennen Gott als ihren Vater, der sie und andere resp. wegen der universalen Endperspektive des doppelelliptischen Zeitmodells letztlich alle Menschen in Jesus Christus zu seinen Kindern erwählt. Somit erkennen sich die Menschen selbst in Jesus Christus als Gotteskinder unter anderen Gotteskindern, die durch die gemeinsame Erhörung durch den angerufenen Gott miteinander als *Geschwister in Christus* verbundenen sind. Darin liegen ihre gegenseitige Verantwortung und Solidarität als Kinder Gottes und Geschwister in Christus begründet. Diese Solidarität und Verantwortung sind inhaltlich wiederum durch die Solidarität und Verantwortung Gottes zu letztlich allen Menschen bestimmt, welche in Jesus Christus als dem erfüllten Bund und also dem Reichgottesereignis offenbar werden. In der Anrufung und Anerkennung dieses Gottes als des Vaters anerkennen die Menschen seine Solidarität und Verantwortung zu den Menschen ihrerseits an. Die Anrufung als Regulativ des menschlichen Verhaltens zu Gott erhält somit, vermittelt über dessen Verhalten zu den Menschen, auch eine regulative Funktion bezüglich des menschlichen Verhaltens zu den Mitmenschen.[717]

Barths Konzeption der Anrufung verzichtet nicht auf das Element der *Selbstbesinnung,* das in der liberalen Theologie der Anrufung resp. spezifisch des Gebets eine zentrale Stellung innehatte, sondern führt es in einer untergeordneten Position wieder ein, und zwar so, dass sich die Christinnen und Christen in der Anrufung ihres Vaters auf das eigene Handeln innerhalb des menschlichen Bereichs besinnen und dieses gezielt aktualisieren.

Das Reich Gottes ist der Grund, auf welchem die Anrufung aufkeimt, der Horizont, in welchem sie sich ereignet, das Ereignis, welches die Anrufung provoziert und dadurch in seinen Machtbereich integriert. Da das Reich Gottes die Anrufung als regulatives Paradigma der Ethik aus sich heraussetzt und sie inhaltlich bestimmt, erhält auch das Reich Gottes eine ethische Relevanz, und zwar auf diesem vermittelten und *indirekten Weg*. Diese Relevanz hat es im Gegensatz zur Theologie Ritschls also nicht unmittelbar und an sich.[718]

---

716 Vgl. GA 7, 131–133.

717 Vgl. GA 7, 178 f. Barth rechnete der Anrufung in der Form des Gebets bereits in den Prolegomena eine paradigmatische Funktion für die Akte der Kirche zu: «Insofern ist das *Gebet* geradezu *die Urform aller menschlichen Freiheitsakte* in der Kirche, die Urform, die sich als solche in allen anderen Freiheitsakten wiederholen muß» (KD I/2, 782. Hervorhebungen im Original).

718 Siehe II.1.1.3.

3.2.4 Die doppelelliptische Temporalität von Erhörung und Anrufung

Die vorangehenden Ausführungen haben das Zeitmodell der Anrufung um die Dimension der eschatologischen Zukunft erweitert, d. h. um den Bereich der letzten Wiederkunft Jesu Christi.

Insgesamt ergibt sich folgendes *doppelelliptische Zeitmodell* der Erhörung und Anrufung: Das menschliche Subjekt ruft Gott als seinen Vater in der Gegenwart an in der Erwartung, dass dieser es in der Zukunft erhört. Das ist die lineare Bewegungsrichtung des menschlichen Subjekts, welche den punktuell-transitorischen Gegenwartsbegriff impliziert. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Anrufung auf die Zukunft hin ist, dass das anrufende Subjekt bereits erhört worden ist in der Ausgiessung resp. Mitteilung des Heiligen Geistes, welche als zweite Form der Parusie Jesu Christi dessen Auferstehung rekapituliert. Jesus Christus hat den Bund zwischen Gott und Mensch erfüllt, damit das Reich Gottes vollzogen und dieses in seiner Auferstehung so in der menschlichen Wirklichkeit positioniert, dass menschliche Subjekte mit ihm koordiniert werden und die Anrufung seines Vaters auch für diese möglich wird. In der Auferstehung hat er sich als den jederzeit Kommenden und Koordinierenden offenbart. Darin antizipiert er die Ausgiessung resp. Mitteilung des Heiligen Geistes in der Gegenwart und ermöglicht als menschliche Reaktion darauf die Anrufung durch die christlichen Menschen. Das ist die Ellipse mit den Brennpunkten der Vergangenheit und der Gegenwart. Als jederzeit Kommender und Koordinierender gewährleistet er auch die temporale Spannung der Ellipse mit den Brennpunkten der Gegenwart und der Zukunft, d. h. der Ausgiessung resp. Mitteilung des Heiligen Geistes und der noch ausstehenden letzten Wiederkunft. Dort wird die Offenbarung eine universale Reichweite annehmen und alle Menschen werden Gott als ihren Vater anrufen, was dem Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft entspricht. Dies hat wiederum Konsequenzen für das gegenwärtig anrufende, menschliche Subjekt. Es wird sich im Hinblick auf das Kommen des Reiches Gottes mit universaler Reichweite seiner Verbundenheit in Jesus Christus sowohl mit allen anderen ihren göttlichen Vater bereits aktuell und gegenwärtig anrufenden Menschen als auch mit allen nichtchristlichen, Gott erst potenziell und zukünftig anrufenden Menschen bewusst und zu diakonischer Solidarität und Verantwortung für seine christlichen und nichtchristlichen Mitmenschen angeleitet. Das menschliche durch die Anrufung regulierte Handeln in der Gegenwart zielt auf das Kommen des Reiches in der zukünftigen, letzten Wiederkunft Jesu Christi und ist zugleich als durch dessen Antizipation in der Ausgiessung resp. Mitteilung des Heiligen Geistes provoziertes Handeln bereits gegenwärtig ein Ereignis im Rahmen des Kommens des Reiches Gottes.

3.3 Fazit: Das Reich Gottes als doxologisches Koordinationsereignis mit integrativer Funktion und ethisch-regulativer Paradigmensetzung

Welchen Ertrag ergibt sich für den *Reichgottesbegriff* innerhalb des Zeitmodells von Anrufung und Erhörung? Die *Anrufung* besteht in der *Anerkennung* Gottes durch den Menschen in Jesus Christus. Dabei anerkennen die Menschen Gott als ihren Vater und sich als dessen Kinder. Die Anrufung besteht aus den Formen *Dank, Lob und Bitte,* die ihr Wesen konstituieren. Sie ist der menschliche Akt, der das Sein des Menschen im Reich Gottes darstellt. Sie kommt vom vergangenen Ereignis des Reiches Gottes her, ist von ihm gegenwärtig innerviert und zielt auf dessen zukünftiges Kommen ab. Eine Identifikation von Anrufung und Reich Gottes, welche die Anrufung zu einer menschlichen Realisierung des Reiches Gottes und also zu einer Art von «Reichgottesarbeit» machen würde,[719] intendiert der späte Barth dennoch nicht. Die Anrufung ist für ihn die menschliche Antwort auf das Reich Gottes.

Das *Reich Gottes* ist in GA 7 § 76 analog zur Tauflehre zunächst *der in Jesus Christus realisierte, asymmetrische, echte Verkehr und erfüllte Bund* zwischen Gott und Mensch, wobei Gott der Vater seinen Sohn Jesus Christus erhört und dieser ihn anruft im Hinblick darauf, dass der Vater sich vom Sohn anrufen lässt und ihn wieder erhört. Es ist zudem ein *doxologisches Koordinationsereignis*. Der asymmetrische, echte Verkehr ist für die Menschen ausserhalb Jesu Christi wie bereits in den vorangehend besprochenen Kapiteln zunächst eine Wirklichkeit *extra nos,* mit der sie durch die Parusie Jesu Christi, die in der Gegenwart in der Form der Mitteilung des Heiligen Geistes geschieht, koordiniert werden. Die Menschen ausserhalb Jesu Christi erleben dies als erhörendes Handeln Gottes und antworten wie der wahre Mensch Jesus Christus *«necessitate praecepti»* mit ihrer eigenen Anrufung im Hinblick darauf, dass diese auf der Linie Jesu Christi erhört wird. Das Reich Gottes steht aus der Perspektive des menschlichen Bereiches ausserhalb Jesu Christi primär auf der Seite der Erhörung resp. des göttlichen Handelns, das die Anrufung der Menschen ausserhalb Jesu Christi aus sich heraussetzt, dadurch inhaltlich prägt und doch auch inkludiert. Dies ist strukturanalog zur Tauflehre, wo das Reich Gottes aus der Perspektive des menschlichen Bereiches im Wesentlichen auf der Seite der Geisttaufe steht und die Wassertaufe der Menschen als Reaktion aus sich heraussetzt.

Wenn der Begriff des Reiches Gottes in diesem Kapitel – unter Berücksichtigung seiner quantitativen Seltenheit – auf diese Weise, d. h. mit Interpolationen und in Analogie zur Parusie- und zur Tauflehre erschlossen wird,

719 Zur «Reichgottesarbeit» beim frühen Barth siehe II.1.1.4.

sind *fünf charakteristische Aspekte* erkennbar. In diesen lassen sich jeweils *Spuren der theologiegeschichtlichen Wurzeln* von Barths Reichgottesbegriff aus seiner Frühzeit finden.

Erstens ergibt sich ein *temporaler Aspekt*. Das Zeitmodell der Anrufung basiert strukturell auf demjenigen der dreiförmigen Parusie und funktioniert analog zu demjenigen der Tauflehre. Es ist doppelelliptischer Natur, und zwar wie in der Tauflehre in um die Temporalität des menschlichen Subjekts erweiterter Form, wozu die drei Parusieformen resp. die drei Zeitmodi die Brennpunkte bilden. Der Mensch ruft Gott in der Gegenwart bereits im Ereignen des Kommens des Reiches Gottes in der Form der Ausgiessung des Heiligen Geistes an. In diesem Ereignis erhört Gott den Menschen. Gott ist derselbe, der den Menschen immer erhört und ihm auch in der Zukunft das Ereignis des Reiches Gottes schenkt. Das wiederum rekapituliert, dass sich dies in der Vergangenheit in Jesus Christus, der von seinem Vater erhört worden ist, der als Gottesssohn seinem Vater geantwortet hat und mit dem der Mensch koordiniert wird, bereits ereignet hat. Dabei erfolgt die Bewegungsrichtung des Menschen immer linear von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft hin. Dies haben Philip G. Ziegler[720] und Stefan Peter Becker[721] bereits ansatzweise und ausgehend von jeweils anderen Paragrafen von GA 7 erörtert, indem sie die Zwischenposition des gegenwärtigen, menschlichen Subjekts in seiner Spannung von noch zukünftig ausstehendem und doch bereits in der Vergangenheit realisiertem Reich Gottes bei Barth herausgestellt haben. Über diese Positionsbestimmungen hinaus wurden in dieser Studie die temporalen Dynamiken herausgearbeitet, die das Reich Gottes für das menschliche Subjekt bedeutet. Das Spannungsverhältnis zwischen dem zukünftig kommenden, anzurufenden, dem in der Vergangenheit bereits gekommenen und angerufenen Reich Gottes und der dadurch provozierten und also inkludierten, menschlichen Anrufung ist keine statische Situations-

720 Philip G. Ziegler untersucht bei Barth, wie in I.1 erwähnt, ausgehend von GA 7 § 78 die Zwischenposition des Subjekts, das Gott um dessen Reich anruft. Es hat das Reich Gottes noch vor sich und in Jesus Christus zugleich bereits hinter sich (vgl. Ziegler, Philip G., Regnum, 415–419).

721 Stefan Peter Becker erkennt bei Barth ausgehend von GA 7 § 77 eine «doppelte Dialektik» von «jetzt schon» und «noch nicht» auf der einen Seite und von Indikativ und Imperativ auf der anderen Seite (vgl. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 246). «Der Indikativ meint inhaltlich den Zuspruch der jetzt schon geschehenen Selbstkundgebung Gottes, die aber noch nicht vollständig vollzogen ist. Von diesem eschatologischen Vorbehalt her wird der Anspruch an die hic et nunc lebenden Menschen abgeleitet, der sich dann im Imperativ äussert; denn in seiner Fülle ist ja noch ausstehend, was sich bereits ansatzweise ereignet hat» (ebd.).

beschreibung, sondern es handelt sich – methodisch umschrieben – um eine grammatische Strukturanalyse in einer sich je und je aktualisierenden und permanent dynamischen Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen in Jesus Christus. Die anrufenden Menschen werden in ihrer Erhörung durch Gott mit Jesus Christus koordiniert, in welchem das Reich Gottes angebrochen ist. Die Erhörung wird zwar zeitlich und sachlich priorisiert, womit Barth an dieser Stelle implizit einen *Aspekt der Gebetstheologie Ritschls* rezipiert,[722] die obigen Ausführungen haben jedoch ergeben, dass es Barth gelingt, einen asymmetrischen, aber echten Verkehr zwischen Gott und Mensch zu konzipieren, worin die Erhörung über Ritschl, bei dem sie der Anrufung nur vorausgeht, hinaus auch als zeitlich auf die Anrufung folgende Antwort Gottes gedacht werden kann.

Zweitens ergibt sich ein *integrativer Aspekt,* und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits gibt es einen *soteriologischen* Teilaspekt. Ähnlich wie in der Tauflehre bedeutet das Reich Gottes die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die sich im in der Gegenwart pneumatologischen Koordinationsereignis mit Jesus Christus vollzieht. Im Kapitel über die Anrufung steht jedoch nicht mehr der Eintritt, sondern die Kontinuität des Lebens im Reich Gottes im Fokus. Barths Begriff des Reiches Gottes löst sich, wie in der Untersuchung des Modells der dreiförmigen Parusie bereits erkannt,[723] nicht in einzelne unverbundene oder wie in KD III/2 § 47 nur vom Anfang oder vom Ende der Zeit resp. vom Tod her als Ganzheit erkennbare, okkasional-kairotische Momente auf,[724] sondern schafft sich durch die je und je geschehenden, sich miteinander zur Kampfgeschichte im *blumhardtschen* Sinn verbindenden Selbstvergegenwärtigungsereignisse Jesu Christi ein andauerndes Fortbestehen. Beim Modell der dreiförmigen Parusie, wie es in KD IV/3 § 69, einem dogmatischen Teil der Versöhnungslehre, vorgestellt wurde, stand v. a. die objektive Faktizität der Kontinuität des Reiches Gottes im Fokus. Das Modell der Anrufung betont demgegenüber, dass diese Kontinuität nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv für den Menschen gilt. Das Reich Gottes ist nicht nur ein *extra nos* etabliertes Faktum, sondern es setzt kontinuierlich (und nicht wie in der Tauflehre nur einmalig und initiatorisch) menschliche Lebensregungen *in nobis* aus sich heraus, wovon die Anrufung die paradigmatische bildet. In diesem Modell wird der Mensch durch sein eigenes Handeln fortlaufend am Reich Gottes – wenn auch nur vorsichtig, responsiv und unter dem eschatologischen Vorbehalt – beteiligt. Indem der Mensch Gott als seinen

722 Siehe II.1.1.3.
723 Siehe III.1.7.
724 Siehe II.2.3.

Vater anruft resp. anrufungsmässig handelt, kommt er vom Reich Gottes her, bewegt sich auf das Reich Gottes hin und lebt im Raum und in der Zeit des Reiches Gottes. Er ist, indem er Gott anruft, soteriologisch in den asymmetrischen, echten Verkehr mit Gott integriert. Andererseits gibt es parallel zur Tauflehre einen *anthropologisch-integrativen* Teilaspekt. Die Anrufung Gottes als Paradigma des Seins im Reich Gottes verbindet den einzelnen Menschen (in durchaus kritischer Manier) sowohl mit allen, die Gott ebenfalls als ihren Vater anrufen zur christlichen Gemeinde (ekklesiologische Dimension) als auch mit der ganzen Welt (missionarische Dimension). Denn Gott hat sich in Jesus Christus zum Vater und Bruder aller Menschen bestimmt. Folglich zielt das Kommen des Reiches Gottes auf die ganze Welt. Das Handeln, das dadurch freigesetzt wird, hat eine universale Reichweite.

Drittens gibt es einen *ethischen Aspekt*. Das Reich Gottes setzt in diesem Kapitel mit der Anrufung ein ethisch-regulatives Paradigma aus sich heraus, welches einen dreifachen Balanceakt bewältigt. Zum einen bewältigt es einen *Balanceakt zwischen einer objektiven und einer subjektiven Dimension*. Die objektive Tatsache, dass das Reich Gottes kommt, provoziert ein bestimmtes, subjektiv-menschliches Verhalten, das zur Norm für alle menschlichen Handlungen wird. Damit hat Barth eine systematische Anlage aufgebaut, welche in der Einleitung zu diesem Teil der Studie bereits angedeutet wurde. Das Reich Gottes, das in der Kampfgeschichte *blumhardtscher* Provenienz objektiv zu den Menschen kommt, hat nun subjektiv-ethische Konsequenzen. Damit rezipiert Barth einen Aspekt der Reichgottestheologie, die er in seinen jungen Jahren unter dem Einfluss der *ritschlianischen* Theologie besonders vertreten hat. Denn in der ritschlianischen Schule ist das Reich Gottes ein wesentlich subjektiver Begriff und das Grundprinzip einer deontologischen Ethik.[725] Hat sich Barth spätestens in der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars als Konsequenz seiner Auseinandersetzung mit *Overbeck* scharf von dieser Sicht abgegrenzt und das Reich Gottes zu einem rein objektiven, eschatologischen Grenzbegriff umgedeutet,[726] so nähert er sich jetzt wieder der Position Ritschls an. Einen totalen Rückfall in alte Zeiten kann man in dieser Annäherung dennoch nicht erkennen, denn sie geschieht klar unter den Prämissen von Barths Versöhnungslehre. Bei Ritschl ist das Reich Gottes ein rein formaler Begriff und direkt das Grundprinzip der Ethik. Das Gebet als Dank-, Lob- und auch als Bittgebet ist bei ihm zwar eine hervorgehobene sinnliche Erscheinung und Betätigung des Reiches Gottes, als solches aber eine durch das Reich Gottes ethisch normierte Handlung, die selbst keine ethisch-regulative oder para-

725 Siehe II.1.1.3.

726 Siehe II.1.2.5.

digmatische Kraft hat.[727] Beim späten Barth hingegen ist das Reich Gottes material durch den Vollzug der objektiven Kampfgeschichte Jesu Christi bestimmt und nicht direkt das Regulativ in Form eines Paradigmas oder Kriteriums des ethischen Handelns, sondern setzt ein solches aus sich heraus und bestimmt es inhaltlich. *Das ethische Paradigma ist die Anrufung*.[728] Sie ist die menschliche Antwort auf das Kommen des Reiches Gottes, nicht aber das Reich Gottes selbst. Dieses Paradigma ist zwar wie bei Ritschl im Leben Jesu Christi ersichtlich, besteht aber bei Barth in einer konkreten, materialen Handlung und ist kein vom Leben Jesu Christi abstrahierbares Formalprinzip in Anlehnung an Kants Kategorischen Imperativ.[729] Die Materialität und die Konkretion der Anrufung machen dieselbe für ihre Funktion als Regulativ aller menschlichen Handlungen nicht untauglich, wie dies in der kantianischen und ritschlianischen Theoriebildung, wo das ethische Regulativ eben formal-abstrakt bleiben muss, postuliert wird. Ihre Materialität und ihre Konkretion ergeben sich durch die Materialität und die Konkretion der Subjekte in der Geschichte Jesu Christi. Ein konkretes menschliches Subjekt ruft den Gott an, der sich in Jesus Christus offenbart und bestimmt hat, und anerkennt diesen als seinen Vater und sich selbst als Kind Gottes unter Geschwistern in Christus. Diesen Geschwistern ist es vor dem angerufenen Gott ethisch zu Solidarität und Verantwortung resp. zu diakonischem Handeln verpflichtet. Zum Zweiten gelingt es Barth auf diesem Weg, eine inhaltliche *Balance zwischen der konkreten spezifischen und materialen Bestimmung des ethisch-regulativen Akts* in der Anrufung einerseits *und der Inklusion aller menschlichen Lebensakte* andererseits zu schaffen, sodass ein inhaltlich genuin theologisch bestimmtes Paradigma der Ethik entsteht, welches in einem das menschliche Subjekt bestimmenden, sprachlichen Akt besteht und zugleich alle anderen Akte integrieren und regulieren kann. Wäre der Akt zu konkret und material bestimmt, würde er zur singulären, von allen anderen Handlungsmöglichkeiten isolierten Handlung ohne paradigmatisch-regulatives Potenzial. Wäre die Anrufung hingegen nur formal-abstrakt wie Kants Kategorischer Imperativ, wäre sie von ihren Bezugspunkten, dem göttlichen Vater und den menschlichen Kindern, ablösbar und könnte überdies in keiner konkreten Handlung je

727 Siehe II.1.1.3.

728 Die Anrufung bleibt bei Barth als tätiger Akt bestimmt und ist nicht sachlich-prinzipiell einholbar. Er wird in dieser Studie nicht als Kriterium, sondern als Paradigma beschrieben, weil der Begriff «Kriterium» als sachliches, normatives Prinzip verstanden werden könnte. Der Begriff des Paradigmas ist für eine Tätigkeit passender.

729 Siehe II.1.1.2.

vollkommen realisiert werden. Durch den Verlust des Bezugs zum Menschen und ihrer konkreten Realisierbarkeit verlöre sie ihre Funktion als anthropologische Konstituente im asymmetrischen, echten Verkehr zwischen dem konkreten Menschen und dem konkreten Gott. Durch den Verlust des Bezuges zu Gott verlöre sie ihre universale Bedeutung, die sie nur durch ihren Gottesbezug erhält, und auch ihre theologische Relevanz und Bestimmtheit, worauf die Ethik auf eine Theologizität überhaupt verzichten müsste. Zum Dritten bewältigt die Anrufung auch einen *Balanceakt zwischen einer allgemeingültigen und einer situationsadäquaten Ethik*. So setzt das Paradigma der Anrufung für das menschliche Handeln einerseits Grundwerte wie Solidarität und Verantwortung für die Mitchristinnen und -christen und in eschatologischer Perspektive für alle Mitmenschen überhaupt, andererseits ermöglicht die Anrufung situationsethische Entscheidungen, ruft doch ein bestimmtes, menschliches Subjekt Gott nicht in einem abstrakten Vakuum, sondern in einer konkreten, zumeist dynamischen Situation an, welche die Bedingungen seines Handelns mitbestimmt.

Viertens kommt dem Reichgottesbegriff im Anrufungsgeschehen der Aspekt der *Entzogenheit* zu.[730] Die Anrufung als menschliche Antwort des Reiches Gottes wird zur wahren Anrufung, indem sie im Parusieereignis Jesu Christi, das in der Gegenwart in der Form der Mitteilung des Heiligen Geistes geschieht, mit der Anrufung Jesu Christi koordiniert wird. Die menschliche Anrufung ist nicht per se die wahre und rechte Anrufung. Sie ist nicht per se diejenige, mit welcher der Mensch kontinuierlich im Reich Gottes ist. Sie wird dies erst durch den expansiv-koordinativen Akt Gottes. Die Anrufung und, damit verbunden, auch das Reich Gottes werden dem Menschen gemäss Barth durchaus geschenkt und integrativ zugeeignet, sind ihm aber zugleich immer auch entzogen und unverfügbar. Barth entwickelt ein *nonidentifikatorisches Verständnis des Reiches Gottes* gegenüber der Welt, das der *«konsequenten Eschatologie»* und der *vierten Schaffensphase Christoph Friedrich Blumhardts* nahekommt und die Theologie Ritschls und der Blumhardts bis zur dritten Schaffensphase Christoph Friedrich Blumhardts an Radikalität überbietet. Denn so wie Ritschl das Reich Gottes letztlich in der Liebestätigkeit der christlichen Gemeinde und ihrer Glieder realisiert sah,[731] so konnten die Blumhardts zumindest bis zur dritten Schaffensphase des Sohnes Blumhardt das Anbrechen des Reiches Gottes in pietistischen Erweckungs- und

730 Vgl. Svinth-Værge Põder, Christine, Entzogenheit, 145–150.283–296. Dieser Beitrag hat nicht die Entzogenheit des Reiches Gottes, sondern die Entzogenheit Gottes im Anrufungsgeschehen bei Barth herausgestellt.

731 Siehe II.1.1.3.

sozialrevolutionären Bewegungen erkennen.[732] Gegen diese essentialistische Identifikationsfigur kann sich Barth von der Anlage seiner Theologie her nur sperren. Barth kennt jedoch – und das ist ein Schritt auf die Blumhardts bis zur dritten Schaffensphase des Sohnes Blumhardt und Ritschl zu – eine aktualistische Koordination des menschlichen Handelns mit dem Handeln Jesu Christi, in welchem das Reich Gottes nahe herbeikommt. Eine solche hebt die Entzogenheit des Reiches Gottes bezogen auf das menschliche Handeln aber nicht auf. Denn sie kann zwar von Gott her im Heiligen Geist geschehen, ist aber nicht immer schon ein vorliegendes Faktum und gerade nicht von den Menschen her installierbar. Das Reich Gottes bildet zum menschlichen Handeln ähnlich wie bei Christoph Friedrich Blumhardt in seiner vierten Schaffensphase, Johannes Weiss, Albert Schweitzer und Franz Overbeck primär ein unverfügbares, futurisch-eschatologisches Gegenüber.[733] Diese nonidentifikatorische Linie zieht Barth im ganzen Fragment der Versöhnungsethik durch und expliziert sie insbesondere in GA 7 § 78.[734]

Fünftens muss *kritisch* angemerkt werden, dass Barths Reichgottestheologie in GA 7 § 76 eine *Tendenz zur «theologia gloriae»* aufweist, welche existenzielle Leidens- und Schmerzerfahrungen des anrufenden, menschlichen Subjekts mit einem heilsgewissen Optimismus im Hinblick auf die Herrlichkeit des Reiches Gottes zu überspielen droht. Dies ist daran zu erkennen, dass die paradigmatische Reaktion auf das Reich Gottes in der Trias von Dank, Lob und Bitte besteht. Diese Formen sind v. a. betreffend den Dank und das Lob positiv konnotiert. Raum für eine negativ konnotierte Anrufungsform wie die Klage gibt es keinen. Dies ist einerseits aus einer seelsorglichen Sicht zu hinterfragen, andererseits steht dies mit Barths Selbstanspruch in Konflikt. Barth beansprucht für seine Theologie, im Einklang mit dem biblisch überlieferten Zeugnis der Offenbarung zu sein. Barth nimmt mit seiner Trias von Dank, Lob und Bitte tatsächlich grosse Teile der doxologischen Tradition des biblischen Überlieferungsgutes auf.[735] Es wurde in der Forschung aber zu Recht kritisiert, dass eine wirkmächtige biblische Tradition fehlt, nämlich eben die *Klage*.[736] In den prophetischen Büchern, in den Psalmen und im

732 Siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2.

733 Siehe II.1.2.4 und II.1.3.1.2.

734 Siehe III.4.2.2.

735 Man denke an den 100. Psalm, der einen Dank ausdrückt, an die Lobpsalmen (Ps 113–118) oder die Bitten des Herrengebets (vgl. Mt 6,9–13 und Lk 11,1–4).

736 Zur Kritik an Barths Umgang mit der Klage vgl. Harasta, Eva, Lob, 183–232. Migliore, Daniel, Freedom, 95–113. Wendte, Martin, Klage, 74–98. Wüthrich, Matthias D., Klage, 57–73. ders., Gott, 343–377. ders., Anspruch, 66. Eine Verteidigung der Konzeption Barths bietet Krötke, Wolf, Eifer, 304–306.

Speziellen in den Klageliedern ist diese Art der Anrufung Gottes prominent vertreten, welche sich gerade dann an Gott wendet, wenn sich die Situation des anrufenden Subjekts von dem als von Gott verheissenen Zustand radikal zur schlechten Seite hin unterscheidet, und welche Leidenserfahrungen in ihrer schmerzvollen Realität zu benennen vermag. Barth lässt die Klage in seiner Versöhnungslehre (inkl. Versöhnungsethik) jedoch nicht als konstitutive Form der Anrufung gelten. Er degradiert sie in seiner Hiobauslegung sogar zu einer zu überwindenden Ausdrucksform der Sünde.[737] Dies ist nicht überraschend, einerseits weil Barths Anrufungskategorien von der *ritschlianischen Theologie* herkommen, welche die Klage nicht als Form der Anrufung anerkennt und auch nicht anerkennen kann, da die Anrufung resp. bei Ritschl das Gebet bereits von der erfolgten Aneignung des Reiches Gottes herkommt und also den Dank für die Erhörung zur Grundform hat, und andererseits weil Barth die Anrufung in der Versöhnungsethik als menschliche Antwort auf und integriert in die Kampfgeschichte Jesu Christi entwickelt, die von Beginn weg *im blumhardtschen Sinn als Siegesgeschichte* konzipiert wird. Die Anrufung des Menschen bedeutet dessen Koordination mit dem kämpfenden und siegenden Jesus Christus. Sie kommt vom partiellen Sieg Jesu Christi her und zielt auf denselben in seiner Ganzheit ab. Das Reich Gottes wird mit den Weihen einer Wohltat versehen, für welche dem Wohltäter zu danken, für die er als solcher zu loben, und worum er erneut zu bitten ist. Die Finsternis, welche zu beklagen wäre, kann nur als vergehende begriffen werden. Somit wird der Klage in diesem System antizipativ und rekapitulativ der Boden entzogen und sie immer schon in die Überwindungsbewegung integriert. Die Versuchung der *«theologia gloriae»,* welche den Sinn jeder Form von Klage negiert, legt sich auf Basis dieser doxologischen und christologischen Basis nahe und Barth ist ihr wohl auch erlegen. Dass man, um die Klage höher schätzen zu können, Barths offenbarungstheologische Grundlagen verlassen, das Böse und Schmerzvolle im Leben ontisch und noetisch nicht allein von der Christusgeschichte her entwickeln sollte und auf niederer Stufe eine intuitive Form von Gotteserkenntnis zugestehen müsste, ist keineswegs zwingend.[738] Innerhalb von Barths System wäre es möglich gewesen, der Klage

737 Vgl. KD IV/3, 443–448.459–470.486–499.522–531.

738 Diesen Weg schlägt Matthias D. Wüthrich vor (vgl. Wüthrich, Matthias D., Klage, 71–73), nachdem er bei Barth folgende Probleme herausgestellt hat: «Wie soll die Klage – insbesondere die Anklage – theologisch ins Recht gesetzt werden, wo das Problem des Nichtigen schon ‹authentisch beantwortet› ist, wo dem Nichtigen nur noch eine Scheingeltung attestiert wird, wo das Nichtige nur im Lichte der Selbstrechtfertigung Gottes in Jesus Christus überhaupt erkannt wird, wo erfahrene Übel

eine theologische Würde zuzugestehen, die über eine zu überwindende Ausdrucksform der Sünde hinausgeht, nämlich als notwendiges Bewusstwerden der bleibenden Angewiesenheit des Menschen auf Gott. In der Dynamik vom Dank über das Lob zur Bitte und zurück klafft bei Barth nämlich eine phänomenologische Lücke. Die Notwendigkeit des Schritts vom Lob zur Bitte ist phänomenologisch nicht so zwingend wie jener vom Dank zum Lob. Durch den oben dargestellten, phänomenologischen Weg durch die Anrufungsformen[739] allein ist die Notwendigkeit dieses Schrittes noch nicht gesichert. Dafür ist ein *kritisch-hermeneutischer Zwischenschritt* nötig, den Barth ausgelassen hat. Denn zwischen dem Lob und der Bitte geschieht ein fundamentaler Wechsel von einem positiven Bewusstsein des Versöhntseins zu einem negativen Bewusstsein des bleibenden Bedürftigseins, von einem Gefühl der Erfüllung zu einem Gefühl der Leere. Letzteres setzt das Aufkommen einer Differenzerfahrung in der Anschauung Jesu Christi voraus. Barths prophetisches Modell bietet dazu einen Weg: In der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi muss dem menschlichen Subjekt bewusstwerden, dass es diesen Kampf nicht selbst bestreiten kann, sondern auf die Versöhnung und Erlösung Jesu Christi angewiesen ist. Es muss sich bewusstwerden, dass seine Lebenssituation und diejenige anderer Menschen nicht per se dem in Jesus Christus verheissenen Zustand entsprechen, sondern dass sie zu diesem erst noch werden müssen. Das eigene Leben und dasjenige anderer in Jesus Christus ernsthaft als von diesem different wahrzunehmen in all seiner Fehlbarkeit und Fehlerhaftigkeit, ist die Voraussetzung, um überhaupt um die Wohltat Gottes bitten zu können. Diese kritisch-hermeneutische Funktion der Differenzwahrnehmung ist bei Barth im Übergang von Dank und Lob einerseits und zur Bitte andererseits bereits mitgesetzt, aber nicht explizit auf den

---

immer auch als zur guten Schattenseiten der Schöpfung gehörend interpretiert werden können? Wo dem Menschen im Sog der Christologie sein *wirkliches* Elend und Leiden abgesprochen wird, kann er es da mit theologischem Recht vor Gott, mit Gott und gegen Gott klagen? Muss er hier nicht stumm werden und sich krampfhaft bemühen, dankbar zu sein?» (A. a. O., 70. Hervorhebungen im Original). Matthias D. Wüthrich kommt zu diesem Schluss nach einer Analyse von KD III/3 § 50. Dieser Paragraf gehört zur Schöpfungslehre, während GA 7 § 76, der an dieser Stelle untersuchte Paragraf, zur Versöhnungslehre gehört. Diese können nicht einfach synchron gelesen und ihre Interdependenzen müssten sorgfältig, präzis und aufwändig herausgearbeitet werden, weshalb KD III/3 § 50 im Rahmen der in diesem Teilkapitel vorgetragenen Untersuchung nicht referiert wurde. Der Hinweis auf die Untersuchung Wüthrichs lassen jedoch darauf schliessen, dass die Problemlagen in den beiden Paragrafen auffällig kongruent sind.

739 Siehe III.3.1.

Begriff gebracht worden. Diese hätte die Klage sein können. Sie hätte die Form der Anrufung sein können, mit welcher die Menschen ihre von der in Jesus Christus geschenkten Wirklichkeit des Reiches Gottes in existentiell bedrängender Weise abweichenden Situationen vor Gott hätten bringen können. Diese Anrufung Gottes im Bewusstsein der eigenen existentiellen Kalamität und von derjenigen anderer hätte die kritisch-hermeneutische Scharnierfunktion zwischen dem freudigen Dank und Lob auf der einen und der ernsthaften Bitte auf der anderen Seite spielen können.[740] Wenn die Klage ins Sein der Anrufung eingeschrieben worden wäre, wäre die kritisch-hermeneutische Funktion der Anrufung deutlicher hervorgehoben worden, die sie in GA 7 § 76 hinsichtlich der kollektiven Subjektivität und vermöge ihrer ethisch-regulativen Funktion durchaus hat. Dies hätte eine gute systematische Grundlage für GA 7 § 78 bilden können, wo eine konkrete Spielart der Anrufung, nämlich die Bitte um das Reich Gottes, in eine kritische Hermeneutik der Weltwirklichkeit führt.[741]

Es sei angemerkt, dass dieser Rekonstruktionsversuch der barthschen Anrufungstheologie unter Einbezug der Klage nur diejenigen biblischen Überlieferungen einholen kann, in denen die Klage tatsächlich in eine Bitte, einen Dank oder ein Lob übergeht. Traditionen, in denen die Klage der End-

740 Wolf Krötke versucht, Barths Umgang mit der Klage zu verteidigen, indem er eine solche kritisch-hermeneutische Funktion der Klage («Seufzen und klagende Eingeständnisse bringen vor ihn [sc. Gott], wie wir wirklich dran sind» (Krötke, Wolf, Eifer, 306), den Terminus «kritisch-hermeneutische Funktion» braucht Krötke jedoch nicht) in Barths Theologie bereits umgesetzt zu erkennen meint. Dass die Klage bei Barth keine eigenständige Form der Anrufung sein kann, verteidigt Krötke mit dem Argument, dass die Klage allein eine Verzweiflung oder Skepsis ausdrücken würde, die in Reinform keine Anrufung Gottes sein könne, die ihre Bestimmung im gekreuzigten Jesus Christus finde, weil das Moment der Bitte um die Wende dieses Leides fehlen würde (vgl. a. a. O., 304–306). Dem ist allerdings zweierlei entgegenzuhalten. Erstens ist diese kritisch-hermeneutische Funktion in Barths Theologie nicht umgesetzt. Die Klage wird in der Versöhnungslehre, wie bereits erwähnt, als zu überwindendes Moment und somit prinzipiell negativ bewertet. Eine bleibende kritisch-hermeneutische Funktion, welche im Verkehr zwischen Gott und Mensch eine positiv bewertbare Rolle spielen könnte, wurde bei Barth nicht entwickelt. Zweitens ist die Tatsache, dass die Klage in ihrer Alleinstellung das Wesen der Anrufung Gottes nicht ausfüllt, kein stichhaltiges Argument für deren Ausscheidung aus den Formen der Anrufung, denn für die anderen Formen gilt dasselbe. Dank, Lob und Bitte bilden bei Barth nicht allein, sondern gemeinsam das Wesen der Anrufung. Ihr Sinn liegt gerade in ihrem dynamischen Zug zu den anderen Formen und nicht in ihrer statisch-isolierten Alleinstellung.

741 Siehe III.4.1.1.

punkt einer Anrufung bildet oder für sich alleinsteht, können auf diese Weise nicht eingeholt werden.[742]

Auch in dieser Untersuchung wurde – betreffend die *theologiegeschichtlichen Ursprünge* von Barths Reichgottesbegriff – die von den Blumhardts inspirierte kampf- und siegesgeschichtliche Konzeption als sachliche Basis erkannt. In diese baut Barth, so lässt sich dies interpretieren, Elemente der ritschlianischen Gebetstheologie ein, formt diese aber, wie oben beschrieben, um. Zugleich bewahrt er die Entzogenheit des Reiches Gottes im Sinn der «konsequenten Eschatologie». Diese spannungsreiche Modifikation der von den Blumhardts inspirierten Grundkonzeption entlang zweier, einander sachlich diametral gegenüberstehenden Konzeptionen, ist möglich, weil die blumhardtsche Theologie mit diesen beiden Konzeptionen jeweils ein zentrales Anliegen teilt. Mit der ritschlianischen Theologie teilt sie, wie in III.2.3 bereits erwähnt, das Anliegen des aktiv, auf Gott antwortenden Menschen im Horizont des Reiches Gottes – was Barth die Rezeption aus der ritschlianischen Gebetstheologie ermöglicht – und mit der «konsequenten Eschatologie», wie in III.1.7 bereits erwähnt, die diastatische Zuordnung von Reich Gottes und Welt, welche die Entzogenheit des Ersteren impliziert. Dies macht die von den Blumhardts inspirierte Grundkonzeption anschlussfähig für die Modifikationen, die Barth hier, wie sich zeigen liess, vornimmt.

Als *Ausblick* auf Barths Beitrag zur Gebetstheologie generell sei hier angemerkt, dass Barth mit seiner christologisch-dialogischen Anrufungskonzeption nicht nur, wie oben erwähnt, die Erhörung, sondern bereits die Anrufung Gottes im geistesgeschichtlichen Kontext der Neuzeit rehabilitiert. Seit der Aufklärung ist der Gedanke, dass ein Mensch mit einem übernatürlichen, göttlichen Wesen in einen direkten Dialog treten und auf dieses einwirken könnte, fraglich geworden. Dafür steht die Religionsphilosophie Immanuel Kants, die ähnlich, aber radikaler als die oben erwähnte Position Schleiermachers ausgestaltet ist. Wie im ersten Vorspann bereits erwähnt, versteht Kant Gott nicht als ein der Erfahrung und somit der theoretischen Vernunft zugängliches Wesen, sondern als regulative Idee der der menschlichen Subjektivität eigenen praktischen Vernunft. Als solche ist Gott der Garant der menschlichen Moralität.[743] Er ist kein ansprechbares, von aussen affizierba-

742 Es ist zwar eine Tatsache, dass viele Klagepsalmen am Ende ins Lob kehren und somit die Überwindung der Klage darstellen (vgl. z. B. Ps 22.42 f.64). Dies ist jedoch nicht bei allen Psalmen der Fall (vgl. Ps 88) und bei den meisten Klageliedern (vgl. Klgl 1.2.4) nicht ersichtlich (Klgl 3 und 5 beinhalten durchaus lobende Verse).

743 Siehe II.1.1.2.

res Wesen. Der Dienst an Gott erfolgt durch die Befolgung der Moralität im Sinn des Kategorischen Imperativs. Der Gedanke, dass man ein übernatürliches Wesen verbal anrufen, ja dass man dadurch ein übernatürliches Eingreifen wünschen oder sogar bewirken könnte, ist für Kant eine Wahnvorstellung. Das Gebet gehört für ihn zum Kirchenglauben, also in die Reihe der äusserlich-objektiven Symbolisierungen, die ihren Zweck nur darin haben, dass sie den Menschen auf den eigentlichen, innersubjektiven Sinn alles Religiösen, d. h. eben auf die Moral, besinnen. Das Gebet ist für Kant nur fingiert ein Gespräch mit Gott. In Wirklichkeit ist es ein Selbstgespräch resp. eine Selbstbesinnung des Menschen auf seine Moralität. Mit dem sukzessiven Bewusstwerden und Realisieren der Moralität wird das Gebet als Selbstgespräch transparent und überflüssig. Am Ende wird nach Kant nicht mehr gebetet. Kant kann dem Gebet höchstens im Gottesdienst einen Wert zumessen, und zwar als Zeugnis des universalen, moralischen Reiches Gottes.[744] Dennoch bedeutet seine Religionsphilosophie eine Depravierung des Gebets als eines Bestandteils christlicher Glaubens- und Gottesdienstpraxis.

Barths Beitrag zum Anrufungsdiskurs bedeutet demgegenüber eine kreative Revitalisierung der Anrufung resp. des Gebets im Kontext der Neuzeit. Er fällt nicht in die naive Konzeption eines direkten, symmetrischen Gespräch mit einem übernatürlichen Subjekt zurück, in dem auf Letzteres unvermittelt eingewirkt werden könnte. Durch die Zwischenschaltung des Christusereignisses als eines aktualen, göttlich gewirkten Ereignisses, in dem der göttlich-menschliche Dialog stattfindet und Gott stets das primäre und der Mensch das antwortende Subjekt ist, behält Barth, wie oben beschrieben, eine kommunikative Asymmetrie von Gott und Mensch bei. Dadurch konzipiert er jedoch zugleich die Integration des Menschen in diesen Dialog, die der Anrufungspraxis ihren Sinn zurückgibt, und erklärt die Anrufung des glaubenden Menschen ausserhalb Jesu Christi als Zeugnis von dessen Integration «*necessitate praecepti*» für notwendig. Wie bereits mehrfach erwähnt, ist in diesem Modell auch die neuzeitliche moralische Selbstbesinnung des anrufenden Menschen nicht aus-, sondern wesentlich eingeschlossen. Wie ebenfalls bereits beschrieben, ist der in der Anrufung vollzogene antwortende Akt auf Gott für Barth der Grundvollzug des christlichen Lebens. Dass die Anrufung dereinst überflüssig und ihres Sinnes ledig werden könnte, ist ausgeschlossen.

Barths Beitrag liefert also theologische Ressourcen, um die Anrufungspraxis, sei sie Teil der individuellen Glaubenspraxis oder des kollektiven Gottesdiensts, gerade in der von Säkularität geprägten Moderne neu mit Sinn zu

744 Vgl. Religion B, 302–309.

erfüllen und sie ins Zentrum und nicht wie Kant an die Peripherie der christlichen Existenz zu rücken.

4. Reich Gottes – Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten

Mit GA 7 § 78 «Der Kampf um menschliche Gerechtigkeit»[745] bietet Barth eine Auslegung der Bitte «Dein Reich komme» aus dem Herrengebet. Diese steht, was ihre implizierte temporale Struktur betrifft, in enger, sachlicher

745 Vgl. GA 7, 347–470. Die Sprache des Kampfes entspricht, wie Hans-Richard Reuter herausgestellt hat, dem ursprünglichen Kontext der Gerechtigkeitsthematik: «Karl Barth ist diese Problematik so angegangen, daß er dem Gedanken der Gerechtigkeit seinen eigentlichen Sitz im Leben zurückgegeben hat. Der ursprüngliche Gerechtigkeitsdiskurs, die ursprüngliche Gerechtigkeitssprache ist nicht die des abgewogenen Urteils, es ist die der aufgebrachten Empörung» (Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 53). Dem ist hinzuzufügen, dass Barth die Geschichte der Prophetie Jesu Christi und also die Geschichte der Offenbarung der Versöhnung als «Kampfgeschichte» beschreibt (vgl. KD IV/3, 273.378–424) und diese militärische Sprache somit im spezifisch christologischen Zielkontext des Gerechtigkeitsdiskurses in der Versöhnungslehre einführt. Reuter erkennt richtigerweise, dass der Kampfbergriff bei Barth die historisch-kontingente Qualität jeder vorfindlichen Gerechtigkeitskonzeption (also auch der natur- und vernunftrechtlichen) aufdeckt, ist doch jede dieser Konzeptionen immer bereits das «Ergebnis einer Kampf- und Befreiungsgeschichte», durchgeführt von Menschen in einem konkreten historischen Kontext (vgl. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 59 f.). Die theologischen Wurzeln des Kampfbegriffes der Versöhnungslehre inkl. Versöhnungsethik sind jedoch nicht nur in der Geschichte des Gerechtigkeitsdiskurses zu suchen. In KD IV/3, 192–196, führt Barth den Kampfbegriff auf die Theologie Johann Christoph Blumhardts (und nur in einer Klammerbemerkung auch auf dessen Sohn Christoph Friedrich Blumhardt) zurück (siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2). Barth übernimmt von Johann Christoph Blumhardt dessen christologische und eschatologische Zentrierung des Kampfbegriffs. Der Mensch, der um Gerechtigkeit bittet, nimmt dabei am kosmischen Gerechtigkeitskampf Jesu Christi gegen die dämonischen Mächte teil (siehe unten), der das Kommen des Reiches Gottes bedeutet und das eigentliche, primäre Kampfgeschehen bedeutet. Diese These wird durch Barths Blumhardtreferat in GA 7, 443–450 bestätigt. In diesem stellt Barth seine theologischen Reflexionen zum Kampf um Gerechtigkeit, zur Reichgottesbitte und zum Reich Gottes in eine weitgehende Kontinuität zur Theologie der beiden Blumhardts (vgl. GA 7, 443). Die aufgegriffene Begrifflichkeit, insbesondere der Ausruf «*Jesus ist Sieger!*» (GA 7, 449. Hervorhebung im Original), und die leise Kritik an verwässernden Tendenzen beim Sohn Christoph

Nähe zu jener der Bitte überhaupt. Diese wiederum ist, wie oben beschrieben, eine Form der Anrufung.[746] Was bezogen auf die Anrufung als für diese substanziell herausgestellt worden ist, gilt strukturanalog auch für die zu dieser gehörigen Bitte,[747] d. h. die Reichgottesbitte erbt die doppelelliptisch-temporale Struktur der Anrufung. Sie ist eine Spielart derselben. Das erbetene Reich Gottes, so wird es sich im Verlauf der Untersuchung ergeben, ist die Normalisierung der menschlichen Not von Gott her, welche in der Zukunft kommt, aber nur erbeten werden kann, weil sie in der Vergangenheit bereits begonnen und in der Gegenwart wirksam ist (4.1). Das so eruierte Reich Gottes wird anschliessend auf seine Charakteristika untersucht, die in den fünf Kategorien Freiheit, Neuheit, Personalität, Negativität und ethische Relevanz zusammengefasst werden (4.2). Die so gewonnen Erkenntnisse werden in einem Fazit resümiert (4.3).

4.1 Das Reich Gottes als Überwindung der herrenlosen Gewalten

In GA 7 § 78 wird der Reichgottesbegriff inhaltlich als Normalisierung der Menschheitsnot vorgestellt, welche den Menschen zum relativen Aufstand aktiviert, der sich paradigmatisch in der Reichgottesbitte zeigt. Dies ist zuerst zu entfalten (4.1.1), um anschliessend den Reichgottesbegriff inhaltlich in der Gegenüberstellung zu seinem Gegenbegriff, den «herrenlosen Gewalten» näher zu bestimmen (4.1.2). Dies ist einem Zwischenfazit zu resümieren (4.1.3) und in einem Exkurs auf seine wichtigste, theologiegeschichtliche Wurzel zurückzuführen, nämlich auf die blumhardtsche Theologie (4.1.4).

4.1.1 Der Reichgottesbegriff und die Reichgottesbitte

Barth konzipiert in GA 7 § 78, wie die *Bitte um das rettende Eingreifen* des Subjektes Gott (d. h. um das Reich Gottes) zu ethischem «Eifer um seine [i. e. Gottes] Ehre»[748] und also zur dem Gebot Gottes *gehorsamen Aktivität* seitens

---

Friedrich Blumhardt (vgl. GA 7, 448 f.) zeigen hier wie schon in KD IV/3 eine Präferenz für die Theologie Johann Christoph Blumhardts gegenüber der Theologie Christoph Friedrich Blumhardts (zum Einfluss der Theologie Blumhardts auf Barths Versöhnungslehre vgl. Sauter, Gerhard, Barth, 78–80. ders., Theologie, 251–267. Collins Winn, Christian T., Jesus, 208–280). Diese Erkenntnis wird weiter unten wiederaufgenommen.

746 Siehe III.3.1.

747 Vgl. GA 7, 347–350.

748 GA 7, 347.

des betenden menschlichen Subjektes anleitet. Dazu ermittelt er die Bedeutung des «Eifers» exegetisch. Er erkennt darin eine Struktur, die aus einer positiven und einer negativen Dimension besteht. Der Eifer ist substanziell ein «*Kampf […] für*»[749] eine Gegenwirklichkeit, also das Erstreben einer Wirklichkeit, die jetzt noch nicht besteht (positive Dimension), und zugleich ein «*Kampf*»[750] – im blumhardtschen, christologischen Sinn der vorangehenden Paragrafen, wobei die tragende Funktion der Christologie zu Beginn von GA 7 § 78 noch nicht expliziert und erst retrospektiv eingeführt wird[751] – oder «*Aufstand*»[752] *gegen* eine bestehende, Gott widerstrebende Wirklichkeit (negative Dimension).[753] Diese Gott widerstrebende Wirklichkeit bestimmt Barth als die «*Menschheitsnot*».[754] Mit der Hervorhebung stellt er heraus, dass es sich hier nicht nur um den individuellen, natürlichen Überlebenskampf, sondern um die Not handelt, welche die ganze Wirklichkeit der Menschheit umfasst. Unter dieser Not leidet jeder Mensch. Es kann sich darum nicht um einen Kampf gegen spezifische Menschen handeln, sondern primär um einen Kampf gegen die universale, das menschliche Interrelationsgefüge durcheinanderbringende «*Unordnung*».[755]

> Unordnung entsteht in der Abweichung von einer Ordnung. […] Und die Ordnung, von der sie abweicht, ist die Gestalt eines gehorsamen Zusammenlebens der Menschen mit *Gott,* die als solche eine ihr entsprechende, menschliches Recht, menschliche Freiheit, menschlichen Frieden sichernde Gestalt ihres Zusammenlebens *untereinander* in sich schließt. […] Sie entsteht und besteht in der Ungerechtigkeit ihres Abfalls *von Gott,* der als solcher auch ihren Abfall *voneinander* […] unvermeidlich nach sich zieht.[756]

In diesem Zitat ist eine für die weitere Argumentation bedeutsame Setzung erkennbar. Barth denkt den *Ordnungsbegriff* und den *Gerechtigkeitsbegriff* nahe zusammen. Das gilt auch im negativen Sinn, d. h. der Begriff der Unordnung und somit auch jener der Not wird mit jenem der Ungerechtigkeit par-

749 GA 7, 350 (Hervorhebungen im Original).
750 GA 7, 349 (Hervorhebung im Original).
751 Eine wirkliche christologische Revision erfährt GA 7 § 78 erst ab GA 7, 429 ff.
752 GA 7, 349 (Hervorhebung im Original).
753 Vgl. GA 7, 349–351.
754 GA 7, 357 (Hervorhebung im Original).
755 GA 7, 358 (Hervorhebung im Original). Vgl. GA 7, 347–358. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 276–281. Hailer, Martin, Gott, 349.
756 GA 7, 358 f. (Hervorhebungen im Original).

allelisiert.[757] Als die gesamte menschliche Wirklichkeit umfassende Unordnung kann diese Not von der Seite des Menschen nicht spontan überwunden werden. Denn der Mensch verursacht diese Unordnung durch *seinen willentlichen Abfall von Gott* und er verstrickt sich derart darin, dass er nicht mehr anders kann als diese fortzusetzen.[758] Die neue, noch nicht bestehende, vom Eifer positiv erstrebte, geordnete Wirklichkeit, kann nur erbeten werden, und zwar in der Anrufung Gottes.[759] Diese neue Wirklichkeit bestimmt Barth als *«Reich Gottes»:*

> Das «Reich Gottes» […] ist die von Gott selbst und so von oben, vom Himmel zu erwartende und hereinbrechende universale und definitive Offenbarung *seiner* die Menschheit richtenden und aufrichtenden Gerechtigkeit – die Heraufführung *seiner* vollkommenen Herrschaft in den menschlichen Verhältnissen und Beziehungen und so die Aufrichtung *seiner* heilsamen Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Das Reich Gottes ist Gott selbst in der Tat seiner Normalisierung des menschlichen Daseins und also Gott selbst in seiner Tat der siegreichen Überwindung der die Menschheit noch und noch beherrschenden Unordnung. Daß *sein* Reich, daß *Er selbst* in dieser Tat erscheine und komme – zu uns und also vom Himmel auf die Erde komme – darum zu bitten, haben die Christen die Freiheit.[760]

Barth bestimmt den Begriff des Reiches Gottes zunächst *negativ und formal als normalisierende Aktivität des Subjektes Gott.*[761] Gott negiert die menschli-

---

757 Vgl. GA 7, 361–363 u. ö. Die Parallelisierung von Ordnung und Gerechtigkeit geschieht in GA 7 § 78 meist durch reihende Formulierungen. Barth klärt diese parallelisierende, ja fast identifizierende Verhältnisbestimmung in diesem Abschnitt nicht explizit. Sie entstammt möglicherweise Barths exegetischen Grundlagen. In der exegetischen Forschung ist die Nähe dieser beiden Begriffe bis heute anerkannt. Dabei wird Gerechtigkeit als richtiges Sein im Raum der göttlichen Beziehungsordnung und Ungerechtigkeit als dessen Gegenteil verstanden (vgl. Fischer, Stefan, Art. Gerechtigkeit. Rose, Christian, Art. Gerechtigkeit). Dies kommt Barths Verhältnisbestimmung sehr nahe.

758 Vgl. GA 7, 357.363.

759 Vgl. GA 7, 361.

760 GA 7, 361 (Hervorhebungen im Original).

761 Vgl. GA 7, 406. Plonz, Sabine, Gewalten, 334 f. Plonz deutet den Charakter des Reiches Gottes als eines eschatologischen Grenzbegriffs im Sinn des zweiten Römerbriefkommentars als radikal transzendent, sodass eine immanente Verwirklichung praktisch unmöglich wird. Dies verwischt jedoch die Tatsache, dass Barth das Reich Gottes als tatsächlich kommende Qualifikation gerade der immanenten Wirklichkeit versteht. Vgl. Hailer, Martin, Gott, 358 f. (inkl. Anmerkungen).

che Unordnung und etabliert eine neue Ordnung in seinen Akten. Wie aber begründet dieser aktualistische Begriff des Reiches Gottes, der nur Gott selbst zum Subjekt seiner normalisierenden Tat hat, das eifernde Handeln auf der Seite des Menschen? Die Tatsache, dass allein Gott das Subjekt der Überwindung sein kann, schützt zwar vor der Skylla der aktivistischen Selbsterlösung, aber vermeidet er auch die Charybdis des ethischen Quietismus? Barth antwortet darauf mit der Denkfigur, welche an die oben mehrfach erwähnte «*necessitas praecepti*» resp. Indikativ-Imperativstruktur erinnert:[762]

> Anrufung Gottes in und mit dieser Bitte – des Menschen gehorsames Tun in dieser *Vertikale* impliziert aber (als desselben Menschen gehorsames Tun) die *Horizontale* einer ihr entsprechenden menschlichen und also vorläufigen Haltung und Handlungsweise im Bereich der Freiheit, die ihnen, indem sie um das Kommen des Reiches bitten dürfen, schon jetzt und hier, schon diesseits der Erfüllung dieser Bitte gegeben ist. Das Bitten um das Kommen des Reiches dispensiert sie also nicht davon, vorläufig: in ihren eigenen menschlichen Gedanken, Worten und Werken, gegen die Unordnung aufzustehen und in Kampf zu treten. Im Gegenteil: sie könnten diese Bitte gar nicht recht beten, ohne, indem sie das tun, hin- und emporgerissen zu werden zu solchem ihr entsprechenden eigenen und also vorläufigen, aber in diesem Bereich nicht minder ernsthaften Tun. In dieser Bitte ausgerichtet auf das Kommen des Reiches und insofern zu «Reichsgenossen» gemacht, können es die Christen unmöglich unterlassen, ihrerseits zu «kommen», was dann heißt: zu gehen, dem kommenden Reich Gottes entgegen zu gehen […].[763]

Barth weist der *Offenbarung des Reiches Gottes eine hin- und emporreissende und darum motivationale Wirkung auf das menschliche Subjekt* zu.[764] Wenn der Mensch das Kommen des Reiches Gottes erkannt hat, welches die Menschheitsnot aufhebt und die gesamte von dieser Not affizierte Wirklichkeit eschatologisch transformiert, erkennt er sich selbst als in dieser eschatologischen Transformation begriffen. Er erkennt, dass er als Subjekt zum neuen Menschsein im Sinn der neuen Ordnung bestimmt ist. Er vollzieht dies reagierend und inchoativ in seinen eigenen Lebensakten im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten nach. Diese bezeugen, dass der betreffende Mensch zu einem Teil dieser (gegen-)revolutionären Bewegung des Reiches Gottes geworden ist.[765] Er antwortet auf Gott, worin die Struktur des asymmetrischen, echten

762 Siehe III.2.1.1; III.2.2.2.1; III.3.2.1.
763 GA 7, 361 f. (Hervorhebungen im Original).
764 Vgl. Hailer Martin, Gott, 359 f.
765 Vgl. Plonz, Sabine, Gewalten, 319–321.336.

Verkehrs aus den oben untersuchten Paragrafen anklingt.[766] Den *ethisch-paradigmatischen Lebensakt* des antwortenden Menschen bildet die *Anrufung Gottes* durch Letzteren. Da Gott hier als gebendes Subjekt des Reiches Gottes angerufen wird, konkretisiert sich die Anrufung in der *Bitte um das Reich Gottes als eine Spielart* von ihr. Diese stellt den relativen Aufstand des Menschen gegen seine Not im Bereich seiner Möglichkeiten dar. Diesen Lebensakt entfaltet Barth temporal:

> [W]as für ein Beten jener Bitte also, durch welches der Mensch nicht in Bewegung gesetzt würde, schon jetzt und hier, schon in seinem eigenen Diesseits im Blick und in der Richtung auf Gottes Jenseits, auf das große Dort und Dann *seines* Reiches anspruchslos und illusionslos, aber entschlossen das Seinige zu tun, d. h. aber, ohne Gott und dem, was er allein anfangen konnte und vollenden will, vorzugreifen, zum Kampf für *menschliche* Gerechtigkeit, für *menschliche* Ordnung inmitten und entgegen der Unordnung aufzustehen? Wo ein freies Beten der zweiten Bitte in der großen Hoffnung auf die Zukunft Gottes lebendiges und kräftiges Ereignis ist, da kann es auch an der Lebendigkeit und Kraft kleiner Hoffnungen für die Gegenwart des Menschen und der Menschen nicht fehlen – nicht fehlen an einem in kleinen Schritten zu verwirklichenden freien, verantwortlichen Eintreten für das, was im Blick auf Gottes schon angefangene, noch zu vollendende Tat menschliches Recht, menschliche Freiheit, menschlicher Friede heißen und in aller Vorläufigkeit und Unvollkommenheit sein möchte.[767]

Barth entwickelt in GA 7 § 78 in strenger Strukturanalogie zu und bedingt durch die in dieser Studie zuvor besprochenen Paragrafen ein *doppelelliptisches Zeitmodell* mit den drei Zeitmodi als den Brennpunkten. Die *erste Ellipse* ist dieses Mal allerdings die *Zukunftsellipse,* d. h. sie hat die Brennpunkte Gegenwart und Zukunft. Die *Vergangenheitsellipse* ist hier die *zweite Ellipse* und hat also die Brennpunkte Gegenwart und Vergangenheit. Das betende Subjekt agiert dabei in der beide Teilellipsen verschränkenden Gegenwart, was bei Barth, wie bereits mehrfach erwähnt, als transitorischer Übertrittspunkt von der Vergangenheit in die Zukunft beschrieben wird.[768] Daraus ergibt sich, dass die Bewegung des menschlichen Subjekts auch hier nur in einer Richtung, nämlich linear auf die Zukunft zu, verläuft.

Dieses Modell wird in GA 7 § 78.1 entwickelt. Dort ist es, wie bereits erwähnt, in eine letztlich von Gott selbst geführte Kampfgeschichte integ-

766 Siehe III.2.2.1.1.
767 GA 7, 362 f. (Hervorhebungen im Original).
768 Siehe III.1.5.4; III.2.2.2.3.1; III.3.2.2.

riert. In diesem Unterparagrafen bleibt das Modell weitgehend *theozentrisch*. Für Barth sonst typische, christologische Begründungsfiguren gibt es nur wenige.[769] Eine *christologische Revision* findet erst in GA 7 § 78.3 statt, wo erklärt wird, dass die eschatologische Überwindung der Not in der Parusie Jesu Christi geschieht. Von dorther erweist sich das Zeitmodell der Reichgottesbitte als eingebettet in die prophetische Parusiegeschichte Jesu Christi mit ihren drei Formen.[770] Wird dies interpoliert, dann gestaltet sich das Zeitmodell an dieser Stelle folgendermassen: Das menschliche Subjekt bittet – im Machtbereich der Mitteilung des Heiligen Geistes – um das normalisierende Handeln Gottes in der Zukunft resp. um das Reich Gottes – das in der letzten Wiederkunft Jesu Christi vollkommen offenbar wird. Dies wirft das menschliche Subjekt auf sich selbst zurück, ist doch die Bedingung der Möglichkeit dieser Bitte, dass das Subjekt ein glaubendes Subjekt sein muss und also Gott und dessen Reich bereits erkannt hat. Das Futurum setzt ein bestimmtes Perfektum voraus. Dies verweist das Subjekt auf seine Vergangenheit, denn die Bedingung seiner Gotteserkenntnis, seines Glaubens und somit auch seines Betens besteht – unter Barths offenbarungstheologischen Prämissen – darin, dass Gott sich ihm offenbart und an ihm heilsam gehandelt hat – was in der Mitteilung des Heiligen Geistes geschehen ist, deren Bedingung der Möglichkeit wiederum im vorherigen Geschehensein der Auferstehung Jesu Christi liegt. Dies verweist das menschliche Subjekt auf seine Gegenwart. Als betendes und glaubendes, menschliches Subjekt ist es schon jetzt ein von Gott erneuertes Subjekt mit den entsprechenden Möglichkeiten zur Bezeugung dieser Erneuerung. Es ist bereits in das normalisierende Handeln Gottes integriert worden.[771] Da der Reichgottesbegriff inhaltlich noch nicht präzise geklärt ist, muss es an dieser Stelle bei dieser auf den Akt der Bitte fokussierten Angabe zum Zeitmodell bleiben.

---

769 Zu Beginn von GA 7 § 78.1 sind das Theologumenon der militia Christi (vgl. GA 7, 349 f. u. ö.) und die Menschheitsnot relevant. Letztere wird am Zeugnis des gekreuzigten Jesus Christus entwickelt. Barth leitet daraus die Totalität der Menschheitsnot sowie die völlige Angewiesenheit auf den rettenden Gott her (vgl. GA 7, 352 f.). Sowohl die christologische Reflexion der «militia Christi» als auch der Menschheitsnot befinden sich in den Petitdrucken.

770 Vgl. GA 7, 426–432. In diesem Abschnitt erfolgt die Einführung der drei Parusieformen. Die Auferstehung und die Mitteilung des Heiligen Geistes werden explizit genannt. Die letzte Wiederkunft wird implizit eingeführt, indem auf die universale und endgültige Erscheinung des Reiches Gottes in der Zukunft hingewiesen wird.

771 Vgl. GA 7, 361–363.

4.1.2 Die herrenlosen Gewalten als Menschheitsnot

Als *negativer und formaler Begriff* gewinnt der Reichgottesbegriff seinen Inhalt an dem, was dadurch negiert wird. Das ist die Unordnung resp. Menschheitsnot. Für eine inhaltliche Untersuchung dieses Begriffs des Reiches Gottes ist darum eine Klärung der zu negierenden Unordnung resp. Menschheitsnot unabdingbar. Diese nennt Barth die «herrenlosen Gewalten».[772]

Die «*herrenlosen Gewalten*» sind eigentlich *menschliche Interaktionspotentiale,* also Fähigkeiten des Menschen, sich zur Wirklichkeit zu verhalten. Sie emanzipieren sich vom Menschen und gewinnen Macht über ihn. Der Grund liegt, wie oben bereits erwähnt, im «*Abfall* und [der] *Entfremdung von Gott*»,[773] deren Subjekt der Mensch ist, und nicht wie in KD III/3 §§ 50 und 51 im Nichtigen, das dem göttlichen Unwillen entspringt und sich des Menschen bemächtigt.[774] Die Entfremdung des Men-

772 GA 7, 363 (im Original Teil der hervorgehobenen Überschrift des Unterparagrafen). Dieser Begriff findet sich bereits mehrfach in der ersten Ausgabe von Barths Römerbriefauslegung. (vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1919, 34.219.516.556). Auch inhaltlich sind bereits Ansätze zu erkennen, die in die Richtung von GA 7 § 78 weisen, wie z. B.: «Die fruchtbare Kraft Gottes, der Ursprung, ist zum Mysterium geworden, an ihre Stelle sind die von ihrem Ursprung gelösten, einzelnen, herrenlosen Mächte und Gewalten […] getreten, immer noch mit göttlicher Würde umkleidet und doch des kräftigen göttlichen Seins, das diese Würde begründen müßte, entbehrend» (a. a. O., 34). Vgl. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 54.

773 GA 7, 363 (Hervorhebungen im Original).

774 «Daß des Menschen *Abfall* und *Entfremdung von Gott* die Wurzel alles und so auch dieses Übels ist – der letzte und eigentliche Grund jener Unordnung, ja selbst die ursprüngliche Unordnung, die eigentliche, das menschliche Leben und Zusammenleben verfinsternde und belastende Ungerechtigkeit – das sei nun vorausgesetzt» (GA 7, 363). Unter anderem an diesem Satz hat sich in der Forschung eine rege Diskussion darüber entzündet, in welchem Verhältnis der Traktat über die herrenlosen Gewalten zu Barths Konzeption des Nichtigen in KD III/3 § 50 steht, dessen Ursprung ebendort nicht wie in GA 7 § 78 allein beim menschlichen Subjekt, sondern im Unwillen Gottes verortet wird. Matthias D. Wüthrich sieht deshalb im Verhältnis zwischen KD § 50 f. und GA 7 § 78 berechtigterweise erhebliche Kollisionspunkte, und zwar nicht nur in der Frage nach dem Ursprung der herrenlosen Gewalten und des Nichtigen (betreffend KD § 50), sondern auch (betreffend KD § 51) in deren dämonologischen Implikationen (in GA 7 § 78 haben die als Dämonen beschreibbaren herrenlosen Gewalten ihren Ursprung im menschlichen und somit geschöpflichen Bereich, und zwar im Abfall des Menschen, in KD § 51 hingegen sind die Dämonen gerade keine gefallenen Geschöpfe, sondern Gestalten des Nichtigen) und der Verhältnisbestimmung von Nichtigem und den Schattenseiten der Schöpfung,

schen von Gott hat letztlich den *Abfall und die Entfremdung des Menschen von sich selbst* zur Folge. Der Mensch ist durch sein Interrelationsgefüge zu Gott und den Mitmenschen bestimmt und eine Störung dieses Beziehungsgeflechts führt zur Verfehlung von dessen Wesen und der Bestimmung seiner selbst. Barth kann die menschliche Entfremdungsbewegung auch «Emanzipation»[775] nennen. Die Emanzipation von Gott führt für Barth nicht zur Selbstbestimmung des Menschen, wie man sich das bei diesem Begriff üblicherweise denken würde, sondern zur Fremdbestimmung im doppelten Sinn als Verfehlen des eigenen Selbst und als Bestimmtwerden durch ein anderes, nämlich die herrenlosen Gewalten.[776] Die Validität dieses Arguments gründet dabei in einer vollständigen Disjunktion der Elemente Gott und herrenlose Gewalten resp. der Bindung und der Emanzipation des Menschen im Hinblick auf dieselben. Entweder bindet sich der

deren Unterscheidung Wüthrich zu Recht als in GA 7 § 78 wieder eingezogen sieht (vgl. Wüthrich, Matthias D., Gott, 145 f. ders., Rede, 257–259). Martin Hailer sieht in GA 7 § 78 zumindest einige Spitzensätze aus KD § 50 revoziert (vgl. Hailer, Martin, Unbegreiflichkeit, 14. ders., Gott, 350.356). Henning Theissen verortet den Traktat zu den herrenlosen Gewalten in der Nähe der Lichterlehre. Sie seien, «weil sie in das engere Themengebiet der Lichterlehre fallen, *keine Gestalt der Sünde oder des Nichtigen*» (Theissen, Henning, Zeugin, 516. Hervorhebung im Original). John C. McDowell hingegen scheint, die augenfälligen Unterschiede für synthetisierbar zu halten, und sieht die herrenlosen Gewalten in GA 7 § 78 als «multiple visages of *das Nichtige*» in KD III/3 § 50 (McDowell, John C., Nothing, 334. Hervorhebung im Original). Ebenso schreibt Hans-Richard Reuter: «Und daß Gott ausdrücklich um das Kommen seines Reiches gebeten sein will, zeigt: Der Mensch hat noch unter einer anderen, komplexeren Gestalt des Nichtigen zu leiden. Barth nennt sie das ‹Übel› der ‹herrenlosen Gewalten›» (Reuter, Hans-Richard; Rechtsethik, 54). Er hält den Traktat zu den herrenlosen Gewalten als mit KD III/3 § 50 übereinstimmen konzipiert (vgl. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 57) und betrachtet das Übel der herrenlosen Gewalten «als Exponent des Nichtigen» (ebd.). Die Vertreter der Synthetisierbarkeit von GA 7 § 78 und KD § 50 f. lassen die auffälligen Unterschiede (insbesondere die unterschiedlichen Ursprungsverhältnisse) jedoch ausser Acht oder können keine überzeugenden Gründe liefern, warum und wie Barth dieselben konzipiert haben könnte, ohne seine früheren Überlegungen zu revozieren. Der inhaltliche Unterschied zum Nichtigen in KD III/3 § 50 besteht auch zur Finsternis in KD IV/3 § 69, der KD III/3 § 50 rezipiert (vgl. KD IV/3, 198–206).

775 GA 7, 365.

776 Vgl. GA 7, 364–366. Vgl. Berner, Knut, Theorie, 230–232. Dürr, Oliver, Engel, 250. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 264–266. Hailer, Martin, Gott, 349–351. Plonz, Sabine, Gewalten, 321. Trowitzsch, Michael, Technokratie, 12–19. Wüthrich, Matthias D., Gott, 143. Theissen, Henning, Zeugin, 514.

Mensch an Gott und emanzipiert sich von den herrenlosen Gewalten (die dann gar nicht existieren könnten) oder er emanzipiert sich von Gott und bindet sich notwendigerweise an die herrenlosen Gewalten (welche im Emanzipationsprozess von Gott überhaupt erst hervortreten). Tertium non datur.

Die Emanzipation von Gott führt also für den Menschen zu einem *Macht- und Wirklichkeitsverlust,* der wie der Besen in Goethes Zauberlehrling auf ihn zurückschlägt.[777] Barth beschreibt den Umschlagspunkt dieses Prozesses eindrücklich:

> Gewiß meint er [i. e. der Mensch], sie [i. e. die herrenlosen Gewalten] in der Hand zu haben, über sie disponieren, mit ihnen nach seinem Gutfinden schalten und walten zu können – mit ihnen, die doch zweifellos die Gewalten seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten, seines Könnens sind. In Wirklichkeit entrinnen sie nun seiner Hand, sind sie ihr schon entronnen, werden und sind sie nun so etwas wie Wesenheiten eigenen Rechtes und eigener Würde, sind sie ihm also längst entfremdet, schalten und walten sie ihrerseits absolutistisch ohne ihn, hinter und über ihm, gegen ihn: nach dem Gesetz, nach welchem sie angetreten, genau entsprechend dem Gesetz, nach welchem der Mensch selbst vor Gott auf der Flucht antreten zu sollen meinte. Wie er selbst Gott gegenüber, so spielen sich jetzt die verschiedenen Gestalten seines eigenen Könnens gegen ihn selbst aus. In Wirklichkeit disponiert jetzt nicht er über sie, sondern [disponieren] sie über ihn […].[778]

Die Aversion der herrenlosen Gewalten vom Menschen bedeutet also deren Perversion, die beim Menschen in einer Inversion endet, der wiederum eine *Introversion* zugrunde liegt. Es ist die Inversion des Verhältnisses des Menschen zu seinen Interaktionspotentialen. Nach dem Abfall des Menschen ist nicht mehr dieser das Subjekt seiner Interaktionspotentiale, sondern diese werden zum *Subjekt der Lebensakte des Menschen*. Die Ursache liegt in der *Verlegung des Wirklichkeits- und Geltungsanspruchs* der menschlichen Fähigkeiten von ihrem äusseren Zweck in sie selbst hinein.

Die Hauptargumentation ist wie bei der Temporalität über weite Strecken *nicht christologisch* ausgestaltet.[779] Barth argumentiert zumindest im

777 Vgl. GA 7, 365. An dieser Stelle verweist Barth selbst auf Goethes Zauberlehrling.

778 GA 7, 365 f. Die Einfügung «[disponieren]» wurde von den Herausgerberinnen und Herausgebern von GA 7 getätigt.

779 Vgl. Berner, Knut, Theorie, 230. Plonz, Sabine, Gewalten, 321.325. Wüthrich, Matthias D., Gott, 144–146. ders., Rede, 257.

Grossdruck schöpfungstheologisch[780] und hamartiologisch.[781] Dies hat in der Forschung zu verschiedenen Bestimmungsversuchen anhand von Kontextualisierungsfiguren geführt. Die prägnantesten Versuche bestehen in einer marxistischen Relektüre,[782] einer weltgeschichtlichen Interpreta-

780 Vgl. GA 25, 276 f. In diesem dem Text aus GA 7 zeitlich nahestehenden Gespräch stellt Barth die herrenlosen Gewalten als ursprünglich gute, dem Menschen schöpfungsmässig gegebene Mächte dar: «Ich denke, daß all diese Mächte gewisse menschliche Möglichkeiten repräsentieren, die in der Natur des Menschen, wie er ist, selbst gegeben sind gegeben als ein Stück, als eine Erscheinung von Gottes guter Schöpfung im Menschen. Keines dieser Dinge ist notwendig böse. Aber jetzt haben wir es mit dem Menschen zu tun, der sich selbst von Gott und von seinem Nächsten getrennt hat. Indem er das tut, wird und ist er auch von sich selbst entfremdet. Er sieht, daß seine natürlichen Möglichkeiten [und] Kräfte ihm gegenüber isoliert werden, und statt ihrer Herr zu sein, wird der Mensch ihr Sklave. Ja, er muß nun selbst gehorchen und [für sie] arbeiten, und all seine Gewalten sind Könige und Fürsten und Kaiser und Führer aller Art» (ebd.). Hier argumentiert Barth pointiert schöpfungstheologisch.

781 Vgl. Barth, Karl, Einführung, 139. Barth beschreibt die herrenlosen Gewalten dort als «*Mächte* und *Gewalten,* angesichts derer der Zweifel an der Theologie sich mächtig erheben kann» (a. a. O., 139. Hervorhebungen im Original), und stellt sie somit in einen hamartiologischen, die Theologie gefährdenden Kontext.

782 Vgl. Plonz, Sabine, Gewalten, 319–337. Plonz erkennt im Traktat über die herrenlosen Gewalten Spuren einer marxistischen Hermeneutik und macht diese für eine befreiungstheologische Relektüre fruchtbar. Sie erkennt diese Hermeneutik in Barths Entfremdungssemantik sowie in den thematisierten Fetischismen von Waren und Geld. Plonz erkennt jedoch zu wenig, dass diese bei Barth nicht auf derselben Ebene liegen. Die Entfremdungssemantik betrifft bei Barth das allgemeine Modell der herrenlosen Gewalten. Der Waren- und der Geldfetischismus kommen nur in der Beschreibung der konkreten herrenlosen Gewalt des Mammons vor. Vgl. Park, Sungchole, Theologie, 111–120. Hailer, Martin, Unbegreiflichkeit, 98–140. ders., Gott, 354.361–367. Hailer kritisiert zu Recht die singularisierenden und reduktionistischen Tendenzen der marxistischen Lesart von GA 7 § 78. Sie erkläre den ökonomischen Fetischismus zur primären, alles inkludierenden herrenlosen Gewalt. Hailer hebt demgegenüber den Stichprobencharakter der herrenlosen Gewalten bei Barth hervor, um richtigerweise zu konstatieren, dass die marxistische Hermeneutik primär bei Barths Mammonkonzept fruchtbar sei, weitere Gewalten bei Barth aber nicht zwingend ökonomische Ursprünge hätten (vgl. a. a. O., 354). Dass die ökonomisch-materielle Dimension der Gesellschaft zum alles dominierenden Leitsystem wird, ist ein Kerngedanke der marxistischen Theoriebildung. Vgl. Marx, Karl, Kapital, 15–143. Marx beschreibt die Verselbstständigung und den Aufstieg des ökonomischen Wertbegriffs über die Fetischisierung der Ware, des Geldes und des Kapitals zum Inbegriff des Wertes in der Gesellschaft. Der Kapitalismus wird so zum gesellschaftlichen Leitsystem. Marx führt für dieses

tion[783] und der Verhältnisbestimmung zum Nichtigen in KD III/3 § 50.[784] Dabei wird jedoch häufig übersehen, dass Barth *die christologische Begründung* zumindest teilweise im Kleindruck auf exegetischem Weg *nachträgt,*[785] und zwar als Grenze der herrenlosen Gewalten. Deshalb ist hier wie zuvor bei der Temporalität eine christologische Lesart des Traktats über die herrenlosen Gewalten aus der *Retrospektive* möglich. Eine solche christologische Relektüre soll im Folgenden zur Tiefenschärfung erfolgen.

Wie bereits vorausgeschickt, wird die christologische Grundlegung des Traktats über die herrenlosen Gewalten exegetisch entfaltet, und zwar aus-

---

Modell die Semantik der «Entfremdung» ein. Indem sich der Kapitalismus alle menschlichen Lebensbereiche unterwirft, entfremden sie sich vom Menschen und voneinander (vgl. Marx, Karl, Manuskripte, 551). Das marxistische Modell wird von Walter Benjamin weitergeführt (vgl. Benjamin, Walter, Kapitalismus, 100–103). Für ihn ist der Kapitalismus mit einer Religion zu vergleichen. Diese sei erstens eine rein durch ihren Vollzug bestimmte Kultreligion, zweitens permanent im Vollzug, drittens universal verschuldend und nicht entsühnend und viertens schweigsam, was ihren eigenen Gott betreffe. Diesen dürfe sie erst im finalen Zustand der universalen Verschuldung benennen. Ebenfalls in der marxistischen Tradition stehen Horkheimer und Adorno (vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik, 9–49). Sie sehen den Ursprung des sozialen Verhängnisses jedoch nicht in materiellen, sondern in ideologischen Prozessen. Sie beschreiben, wie das Aufkommen der instrumentellen Vernunft das mythische Weltbild überholt hat, diese aber durch die drohende Identifikation von sprachlichem Begriff und Erkenntnisgegenstand wieder ins Mythische zurückfällt, ideologisch wird und die ganze Gesellschaft dominiert. Im Gegensatz zu Barth priorisieren Horkheimer und Adorno einseitig die Ideologien. Zudem bleiben Horkheimer und Adorno bei einer negativen Dialektik, der im Gegensatz zu Barths christologischer Konzeption keine Position folgt. Parallelen und Differenzen Barths zu Horkheimer und Adorno hat Hans-Richard Reuter herausgestellt (vgl. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 55–58).

783 Diese Interpretationsrichtung bringt den Traktat über die herrenlosen Gewalten ins Gespräch mit politischen und sozialen Entwicklungen. Sie fragt nach dem Entstehungskontext und nach Potenzialen für gegenwärtige ethische Diskurse. Diese Diskurse können die politisch-ethische «Zeitgenossenschaft» resp. Interaktion der christlichen Gemeinde (vgl. Beintker, Michael, Volk, 95–98), Beiträge zur Kritik der neuzeitlichen Technik (vgl. Trowitzsch, Michael, Technokratie, 12–19) oder zeitgenössische Säkularisierungsdebatten betreffen (vgl. Theissen, Henning, Zeugin, 516–520).

784 Siehe Anm. 774.

785 Vgl. GA 7, 369–372. Eine christologische Lesart von GA 7 § 78 bietet Dürr, Oliver, Engel, 250 f. Er hält an der grundsätzlich christologischen Begrenzt- und somit auch Definiertheit der herrenlosen Gewalten fest.

gehend von einem Referat über die Jesus Christus unterstehenden, *kosmischen Mächte* aus Kol 1,16 und Eph 1,21, die Barth mit den herrenlosen Gewalten identifiziert.[786] In diesem Referat schreibt Barth:

> Sie [i. e. die herrenlosen Gewalten] waren es, die den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben (1. Kor. 2, 18). Aber eben: ihre Gewalt ist eine sowohl im Verhältnis zu Gott wie zu den Menschen *begrenzte* Gewalt. Und als der, der sie begrenzt, wird im Neuen Testament fast in allen Zusammenhängen *Jesus Christus* genannt. Kühn genug heißt es Eph. 3,10 f.: es habe die ἐκκλησία der Christen nicht nur der Menschenwelt, sondern auch diesen sie hintergründlich beherrschenden, bedrückenden und unterdrückenden Gewalten den in Jesus Christus geschehenen Vollzug des ewigen Ratschlusses Gottes und so ihre definitive Grenze – daß die Tage ihrer Herrschaft gezählt sind! – anzuzeigen. Jesus Christus ist ὑπεράνω dieser Gewalten (Eph. 1,21), ihre Begrenzung schon von Grund ihrer Existenz her: sind sie doch (Kol. 1,16) ebenso wie die ὁρατά, eben als ursprünglich menschliche Kräfte inbegriffen in das All der von Gott verschiedenen Wirklichkeit, eben ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν, geschaffen und so seiner Souveränität zum vornherein unterworfen. Er hat sich ihrem Wirken gegenüber auch faktisch, in seiner Geschichte als Sieger und Überwinder erwiesen (1. Petr. 3,22), hat eben dort, wo sie scheinbar über ihn triumphierten, nämlich in seinem Kreuzestod, seinerseits über sie triumphiert (Kol. 2,14 f.), und ihr verdientes Ende wird sein, daß er sie in der Vollendung seiner Parusie «aufheben» (καταργεῖν), daß er auch ihre pseudo-objektive Realität, auch den Schein der Selbständigkeit, in welchem sie jetzt noch da sind und ihr Wesen treiben, vernichten wird (1. Kor. 15, 24).[787]

In einer *kreuzestheologischen Argumentationsfigur* wird der vorherige Gedankengang von Barth christologisch eingeholt. Die ursprünglich dem Gottmenschen Jesus Christus hörigen Mächte haben sich gegen ihn gewendet und ihn ans Kreuz gebracht. Gerade dort wird jedoch die *Grenze ihrer Macht* offenbar, denn sie konnten ihn nicht im Tod halten. Jesus Christus erweist sich in der

---

786 Vgl. GA 7, 369–372. Matthias D. Wüthrich hat zu Recht darauf hingewiesen, dass diese dämonologische Interpretation von Kol 1,16 resp. Eph 1,21 innerhalb der KD in eigenartiger Spannung zur Angelologie in § 51 steht, wo die in diesen Bibelstellen aufgeführten Mächte als himmlische Ordnungsmächte gelten, die dämonischen Mächte hingegen gerade keine gefallenen Mächte der Schöpfung Gottes sind, sondern Ereignisse des Nichtigen, welche das Engelsein simulieren (vgl. KD III/3, 534–536). Die herrenlosen Gewalten jedoch sind gefallene Mächte der Schöpfung. Vgl. Wüthrich, Matthias D., Gott, 145 f.

787 GA 7, 370 f. (Hervorhebungen im Original).

«Vollendung seiner Parusie»[788] als Sieger und Überwinder der herrenlosen Gewalten, als Befreier der Menschen von jenen.[789]

Barth springt an dieser Stelle direkt zur Vollendung der *Parusie*. Vor dem Hintergrund der biblischen und theologischen Tradition und auch von Barths eigenen Reflexionen her würde man eigentlich eine Referenz zur Auferstehung erwarten. Vor dem Hintergrund seiner Versöhnungslehre, deren Ethik Barth hier entfaltet, ist dies dennoch konsistent. Denn gemäss KD IV/3 § 69 ist die Auferstehung, wie oben erklärt, die erste Form der Parusie.[790]

Die Tatsache, dass Jesus Christus die herrenlosen Gewalten in seiner Parusie begrenzt und besiegt, bedeutet, dass er sie definiert, nämlich als seiner Souveränität unterworfene Interaktionspotentiale, die ihren eigentlichen Ursprung und auch ihr Ziel in ihm haben, und zwar in ihm als wahrem Gott und als wahrem Menschen. Sie sind als von Jesus Christus begrenzte Mächte auch Mächte, die dem in Jesus Christus offenbarten Menschen unterstehen. Dass Barth hier mit dem Vokabular der «Grenze» arbeitet, hat seinen Sinn darin, dass es sich um einen *Grenzgang des Empirischen, d. h. eine kontrafaktische, christologische Interpretation erfahrbarer Phänomene,* handelt. Die herrenlosen Gewalten sind oder bewirken zumindest empirisch erkennbare, kulturelle und soziale Phänomene. Ihre Bewertung als pervertierte, dem Menschen in Christus unterstehende Interaktionspotentiale ist jedoch nicht rein empirisch, sondern gerade nur von der Grenze des Empirischen in der Offenbarung Jesu Christi erkennbar, d. h. es handelt sich hier um empirisch zugängliche Erfahrungen, die in Jesus Christus, einem der Empirie unzugänglichen Kriterium, gebrochen und neu bewertet resp. definiert werden.[791] Die Theologie Barths gibt sich hier erfahrungsoffen und entwickelt sich zum Interpretationsschema für kultur- und sozialwissenschaftliche Fakten. Barth stellt dabei seine offenbarungstheologische Konzeption mit christologischem Ausgangspunkt in den Raum der empirischen Erfahrung und interpretiert Letztere von Ersterer her. Barths Vorgehensweise zeigt sich hier offen für eine Methodik, die man *phänomenologisch* nennen kann. In christologischer Perspektive entpuppen sich die kulturellen und sozialen Mechanismen der empirischen Faktizität

788 GA 7, 371.

789 Vgl. GA 7, 369–371.

790 Vgl. insbesondere KD IV/3, 1–40.317–342. Siehe III.1.5.1.

791 Die bei Barth vorliegende Begrenzungssemantik ist hier nicht nur als soteriologische und eschatologische Überwindung, sondern auch im Hinblick auf das lateinische Lexem «definitio» – zu Deutsch «Begrenzung» – als inhaltliche Bestimmung zu verstehen.

als abgefallene und zugleich unterworfene Phänomene, die das Negative zum Positivum Jesus Christus bilden.[792]

Vom biblischen Exkurs über die Mächte Jesu Christi her lässt sich die Hauptargumentation rückwirkend *christologisch rekonstruieren*. Dabei ist anzumerken, dass Barth selbst die nun folgende Rekapitulation in der Hauptargumentation nicht expliziert, sie aber in der fortlaufenden Argumentation impliziert hat.[793] Gerade die nun folgenden Explikationen des vermeintlichen Geltungsanspruchs und des bleibenden Charakters der herrenlosen Gewalten erhalten ihre inhaltliche Schärfe erst von der Christologie her. In der weitgehend nicht christologischen Hauptargumentation blieben diese Strukturen material unterbestimmt.[794]

Wie also entstehen die *herrenlosen Gewalten von der Christologie her gelesen* und wie verschaffen sie sich Geltung? Der Mensch verhält sich mithilfe seiner Interaktionspotentiale zur in Jesus Christus offenbarten und konstituierten Wirklichkeit im Sinn eines instrumentalen Wirklichkeitszugangs, d. h. der Mensch hat seine Fähigkeiten als Mittel, um sich zum *Zweck der Wirklichkeit Jesu Christi* zu verhalten. Da dieser Wirklichkeitszugang in der *Abwendung* vom Gott Jesu Christi verloren geht, ist der eigentliche Sinn der

792 Vgl. Berner, Knut, Theorie, 231. Berner sieht in der implizierten christologischen Rekapitulation den Mehrwert, dass die herrenlosen Gewalten überhaupt erst erkannt und ihr Gewaltpotential aufgedeckt werden. Dies ist richtig. Berner sieht darin überdies eine methodische Abweichung von der christologischen Grundtendenz Barths. Um eine solche handelt es sich nicht zwingend, wie der weitere Verlauf der Untersuchung zeigen wird.

793 Vgl. GA 7, 372 u. ö.

794 Ein Beispiel für eine Interpretation, welche die christologische Relektüre nicht integriert und den Geltungsanspruch der herrenlosen Gewalten anthropologisch und hamartiologisch versteht, ist jene von Benedikt Friedrich-Lang. Er sieht in den herrenlosen Gewalten «systemische[] Größen und Dynamiken, die der geistig-kreativen Fähigkeit des Menschen entspringen und zu sozial bestimmenden Wirklichkeiten werden, die als solche wiederum eine destruktive Macht gegen den Menschen entfalten. […] Als Lebensformen des Sozialen stellen Sie [sic!] konstruktive Umgangsstrategien mit den Grundbedürfnissen menschlichen Lebens dar. Sie können also als Kompensationsmechanismen mit den pathischen Dimensionen menschlicher Existenz gelten. An diese Würdigungen anschließend, erörtert Barth jeweils den mit ihnen korrespondierenden Fetischismus. […] Sie stellen damit eine pervertierte Form der Dynamisierung gegenüber der menschlichen Trägheit dar. Sie folgen aus einer Überkompensation menschlicher Sorge. Als Illusionen der Wirklichkeit entwickeln sie mythologische Metanarrationen und gewinnen so eine eigene evolvierende und weltgestaltende Macht» (Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 264 f.).

Interaktionspotentiale, nämlich ihr extensionaler Zweck, für den Menschen nicht mehr erkennbar. Die Interaktionspotentiale suchen ihren *Sinn und Zweck nun in sich selbst* und werden selbstbezüglich. Die ursprünglich extensionale Struktur wandelt sich beim von Gott entfremdeten Menschen in eine intensionale Struktur. Haben die Interaktionspotentiale nun vermeintlich ihren Sinn und Zweck in sich selbst gefunden, resultiert daraus ihr Anspruch, die massgebliche Wirklichkeit zu bieten, und somit ihr Geltungsanspruch resp. ihre Autorität. Als massgebliche Wirklichkeit und Sinnträger ihrer selbst unterstellen sich die herrenlosen Gewalten jede ihnen gegenüber extrinsische Wirklichkeit, welche eigentlich ihr Zweck sein sollte, als *Mittel zum Zweck des eigenen Erhalts.* Sie nötigen den Menschen zu ihrer Aktualisierung, denn eine Nichtaktualisierung bedeutete ein Verfehlen der vermeintlich normativen Wirklichkeit. Durch diese Mittel-Zweck-Inversion und den Aktualisierungszwang disponieren sie über die Menschen. Diese Sinn- und Zweckintroversion von Jesus Christus weg in die Interaktionspotentiale selbst hinein wird perpetuiert, da der grundlegende Emanzipationsvorgang den Menschen ganzheitlich betrifft und darum keine von den herrenlosen Gewalten befreite Perspektive mehr eingenommen werden kann, von der her ein Ausstieg resp. eine Rückkehr zu Jesus Christus möglich wäre, sodass der Emanzipationsprozess nur eine Richtung kennt, nämlich die *eigene Fortsetzung*. Ein Durchbrechen dieses Teufelskreises ist allein durch das rettende Handeln Gottes möglich.[795]

Barth spielt diese Emanzipations- und Introversionsbewegungen an *vier Beispielen* durch. Es braucht *zwei Vorbemerkungen.* Zum Ersten haben die im Folgenden genannten Beispiele von herrenlosen Gewalten explizit *Stichprobencharakter*.[796] Denn ihre totale Beanspruchung der Wirklichkeit und ihre rein negative Definition vom einen Positivum Jesus Christus her lassen weder eine exakte Quantifizierung noch eine vollkommen treffende Redeweise über die herrenlosen Gewalten zu. So wird zum Zweiten die Redeweise immer zumindest partiell *mythisch* bleiben. Barths gesamte Konzeption ist zwar, wie sich ergeben wird, substanziell entmythologisierend, dieser Entmythologisierungsvorgang ist jedoch nicht, wie z. B. bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel[797] oder bei

795 «Es hat durchaus einen guten Sinn, dass er [i. e. Karl Barth] Menschentun und Gottes Handeln so strikt voneinander getrennt hat, weil man sich im Grunde keinen ‹jungfräulichen› Zustand der Beziehung von sozialen und psychischen Systemen vorstellen kann, nachdem einmal die Sünde ins Interpenetrationsgefüge gekommen ist» (Dürr, Oliver, Engel, 256).

796 Vgl. GA 7, 396 f.

797 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie, 516–531.

Rudolf Bultmann,[798] bereits auf der Ebene der Sprache im Sinn einer vollkommenen Überführung in eine rationale Begrifflichkeit vollziehbar. Denn eine rational-begriffliche Redeweise ist nach Barth keineswegs frei von dämonischer Affektion. Sie birgt nach Barth die Gefahr, eine eben nicht mehr vorhandene resp. erst noch ausstehende, vollkommene kognitive Verfügbarkeit resp. ein rationales Begreifen und Kontrollieren der herrenlosen Gewalten zu suggerieren und somit deren Dominanz erst recht zu festigen. Die mythische Sprache bleibt demgegenüber hinsichtlich der Dimension des Emanzipierten und Unverfügbaren transparent.[799] Dies ist bei Barth allerdings als Problemanzeige und nicht als ein Verbot eines rationalen Begriffsgebrauchs zu verstehen. Jede Begrifflichkeit steht in der Gegenwart unter dem eschatologischen Vorbehalt. Keine Begrifflichkeit kann einen inhaltlich erschöpfenden, sie kann aber einen heuristischen, aufdeckenden Charakter ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Vollkommenheit haben. So kann Barth bei bestimmten Stichproben zwischen mythischen und rationalen Benennungen hin- und herwechseln.

Die *erste Stichprobe* ist der *«politische[] Absolutismus»*[800] resp. der *«Leviathan»*.[801] Dabei emanzipiert sich die staatliche Macht, die eigentlich ein reines Mittel zu einem bestimmten Zweck, nämlich der Aufrechterhaltung des Rechts sein sollte, von genau diesem Zweck. Sie verschiebt diesen in sich selbst hinein und unterstellt sich das Recht, dem sie eigentlich dienen sollte, als Mittel zum eigenen Machterhalt.[802] Die *zweite Stichprobe* ist der *«Mammon»*,[803] die herrenlose Gewalt der verabsolutierten Ökonomie. Sie entsteht, wenn sich das materielle Vermögen nicht mehr als Mittel zum Zweck der Lebenserhaltung, sondern von dieser losgelöst, selbst zum Zweck erhebt und sich das Leben der Menschen als Mittel unterstellt.[804] Die *dritte Stichprobe* stellen die *«Ideologien»*[805] dar. Diese entstehen, wenn Begriffe und Ideen nicht mehr als sprachliche Mittel zum Zweck des kognitiven Begreifens einer ihnen gegenüberste-

798 Vgl. Bultmann, Rudolf, Testament, 15–48.

799 Vgl. GA 7, 367.372 f. Plonz, Sabine, 323 f.

800 GA 7, 373 u. ö. (im Original bei der ersten Nennung hervorgehoben).

801 GA 7, 375 u. ö. (im Original bei der ersten Nennung hervorgehoben).

802 Vgl. GA 7, 373–378. Benedikt Friedrich-Lang interpretiert Barths Ausführungen so, dass dieser «das wechselseitige Konturieren von Herrschaftssouveränität und Recht» resp. eine «Balance» (Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 267) von Recht und Macht betone. Vgl. a. a. O., 266 f. Das ist nichtzutreffend. Für Barth besteht der Idealzustand in der Priorisierung des Rechts als des Zwecks gegenüber der Macht als dem Mittel.

803 GA 7, 378 u. ö. (im Original bei der ersten Nennung hervorgehoben).

804 Vgl. GA 7, 378–382.

805 GA 7, 383 u. ö. (im Original bei der ersten Nennung hervorgehoben).

henden und mit ihnen nicht identischen, ideellen Wirklichkeit, sondern als ideelle Wirklichkeiten an sich verstanden und also von Ideen zu Idolen werden.[806] Als *vierte Stichprobe* nennt Barth die Mächte des «*Chthonischen*»,[807] die «Erdgeister».[808] Sie umfassen die menschlichen Fähigkeiten der Naturbeherrschung und entstehen, wenn dieselben nicht mehr als instrumentelle Mittel zum Zweck des wirkenden Bezugs auf eine ihnen gegenüberstehende materielle Wirklichkeit verstanden werden, sondern mit der materiellen Wirklichkeit selbst identifiziert werden.[809]

Die vier Stichproben bleiben bei Barth ohne explizite Begründung in der Christologie, sind aber als konkrete, phänomenologische *Spezialfälle des Emanzipationsprozesses* zu verstehen. Als solche können sie wie dieser *christologisch relegiert* werden, und zwar in der Richtung, dass die in den Beispielen beschriebenen Dichotomien (Macht/Recht, Vermögen/Lebensgrundlagen, Begriff/Gegenstand, Naturbeherrschungsmittel/materielle Wirklichkeit) jeweils in Christus zur Einheit und zur richtigen Priorisierung und Setzung als Mittel und Zweck kommen, bei der Emanzipation von diesem aber auseinanderfallen und bezüglich der Priorisierung und der Mittel-Zweck-Relation pervertieren. Sie sind exemplarische Anwendungen des oben genannten Umgangs mit empirischen resp. kulturellen und sozialen Phänomenen, indem sie in Jesus Christus ihre Grenze und Neubestimmung finden.

Bisher wurde Barths exegetisch-christologischer Exkurs in GA 7, 370 f. zur Klärung der Diskontinuität in der abfallenden Emanzipationsbewegung des Menschen herangezogen. Dabei wurde vom Exkurs her eruiert, was sich durch den Entfremdungsvorgang verändert resp. wie sich die herrenlosen Gewalten eine vermeintlich valide Geltung verschaffen. Dies ist in der vorliegenden nicht christologischen Hauptargumentation nicht unmittelbar transparent. Dies gilt auch für die Dimension der *Kontinuität* resp. des Gleichbleibenden und Unveränderten in diesem Prozess. Der christologische Exkurs vermag diese Dimension ebenso zu erhellen. Die Kontinuitätsdimension besteht im bleibenden Charakter der herrenlosen Gewalten als «*pseudo-objek-*

806 Vgl. GA 7, 382–388. Barth führt u. a. Beispiele wie Liberalismus, Sozialismus oder auch Biblizismus auf. Ideologien sind nach Barth typischerweise daran erkennbar, dass sie auf «-ismus» endende Namen tragen, ihren Inhalt in Schlagworten resümieren und Propaganda betreiben (vgl. GA 7, 385–388).

807 GA 7, 388 u. ö. (im Original bei der ersten Nennung hervorgehoben).

808 GA 7, 389 u. ö.

809 Vgl. GA 7, 388–396. Barth führt u. a. Beispiele wie Technik, Verkehr, Mode oder Sport auf. Vgl. für den ganzen Abschnitt Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 266–272.

tive Realitäten».[810] Diese von Barth in der grossgedruckten Hauptargumentation und auch in den Paralleltexten schöpfungstheologisch begründete Charakterisierung[811] wird im Kleindruck explizit an Jesus Christus verifiziert.[812] Die beschriebenen Mächte und Gewalten aus Kol 1,16 und Eph 1,21 unterstehen gemäss Barth bleibend Jesus Christus, der Gott und Mensch ist. Sie werden wesenhaft durch ihn begrenzt resp. definiert und bleiben unter seiner Souveränität, was sich gemäss Barth im Kreuzesgeschehen und der folgenden Parusie bestätigt. Eine vollkommene Verselbstständigung dieser Mächte von dem Gott, der sich in Jesus Christus zeigt, ist darum unmöglich. Die Emanzipation geschieht nur pseudo-objektiv, also vorgespielt. Der Gott, der sich in Jesus Christus zeigt, bleibt das über sie verfügungsmächtige Subjekt. Dies gilt auch für den Menschen. Wie oben bereits gezeigt worden ist, ist Jesus Christus als Mensch Gottes die zukünftige Menschheit seiner Menschen, die in der Vergangenheit begonnen hat und in die Gegenwart hineinragt resp. die Menschheit mit sich koordiniert.[813] *Diese Mächte sind also wesenhaft Mächte des Menschen und bleiben unter der Souveränität des Menschen* – zumindest in eschatologisch-antizipativer Perspektive.[814] Dass dies in der gegenwärtigen,

---

810 GA 7, 368 u. ö. (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie). Vgl. Berner, Knut, Theorie, 230. Dürr, Oliver, Engel, 250. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 265. Hailer, Martin, Unbegreiflichkeit, 351 f. ders., Leben, 396 f. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 55–58. Trowitzsch, Michael, Technokratie, 14. Plonz, Sabine, Gewalten, 322. Theissen, Henning, Zeugin, 513.517. Wüthrich, Matthias D., Gott, 144.

811 «Sicher sind sie an sich nichts Anderes als des *Menschen eigene,* d. h. seiner geschöpflichen Natur verliehene und eigentümliche Kräfte. Sicher kann ihnen darum, auch indem sie sich vom Menschen infolge von dessen Emanzipation von Gott ihrerseits emanzipieren und so den Charakter von ‹irgendwie› selbständig existierenden und regierenden Wesenheiten annehmen, nur eine pseudo-objektive Wirklichkeit und Wirksamkeit eigen sein und zugeschrieben werden. […] Von einer letztlich gültigen und wirksamen, von einer nicht rückgängig zu machenden Emanzipation dieser Kräfte von ihm selbst kann keine Rede sein» (GA 7, 366 f. Hervorhebung im Original). Vgl. GA 25, 276 f. Barth, Karl, Einführung, 139.

812 Vgl. GA 7, 371.

813 KD IV/3, 317–424. Siehe III.1.3.3.

814 An dieser Stelle sei auf die weltgeschichtliche Interpretation der herrenlosen Gewalten durch Henning Theissen hingewiesen. Er beschreibt die herrenlosen Gewalten als Säkularisate ursprünglich theologischer Herkunft: «Mit einem in der Theologie etablierten Begriff, der allerdings in Barths Denken eher ein Fremdkörper ist, kann man die herrenlosen Gewalten darum als *säkularisierte* Gewalten beschreiben, die ihre theologische Herkunft oder Abkunft – bei Barth in der Herleitung aus dem Schöpfertum Gottes – noch erkennen lassen, obgleich sie ihre Gewalt in rein weltlichem Kontext ausüben» (Theissen, Henning, Zeugin, 517.

menschlichen Selbsterfahrung nicht so ist, ist und bleibt eben nur eine pseudo-objektive Wirklichkeit, die in Jesus Christus eschatologisch überwunden ist.

Die *eschatologische Überwindung* der herrenlosen Gewalten selbst, d. h. die Befreiung von ihnen, wird von Barth im Gegensatz zur Temporalität der Reichgottesbitte und der Entstehung der herrenlosen Gewalten nicht nur durch eine exegetische Bemerkung im Petitdruck oder in der Retrospektive, sondern bereits in der Hauptargumentation christologisch beschrieben, und zwar als *eschatologische Rückführung* der entfremdeten Interaktionspotentiale in die in Jesus Christus offenbarte, tatsächliche Disposition des menschlichen Subjekts im Sinn einer *Aufhebung der pseudo-objektiven Realität in die reale, subjektiv-verfügbare Wirklichkeit,* die dem gegenwärtigen Menschen jedoch in Jesus Christus objektiv gegenübertritt und von Barth theologisch als *Reich Gottes* beschrieben wird.

Diese theologische Beschreibung des Erlösungsresultats steht in produktiver Spannung zum Erlösungsvorgang, handelt es dabei doch um eine *«Entzauberung»*[815] der Welt.[816] Es handelt sich um die *Rezeption eines Gedankens Max Webers*. Das Spannungsreiche besteht darin, dass diese Konzeption gemeinhin nicht für eine theologische, sondern für eine entmythologisierende, ja *säkularisierende Deutung der Wirklichkeit* steht. Sie besteht gemäss Weber in einer durch Intellektualisierung und Rationalisierung ermöglichten, subjektiven Verfügbarkeit der objektiven Wirklichkeit. Die objektiven Wirklichkeitsdimensionen verlören dabei ihre noetische Unzugänglichkeit

---

Hervorhebung im Original). Die Schwäche liegt dabei vor allem in der Nomenklatur des «Säkularisierten». Diese impliziert, dass eine Säkularisierung, also ein Transfer von geistigen oder materiellen Gütern vom Kirchlichen resp. Religiösen ins nicht-religiös Weltliche und also eine Emanzipation des Weltlichen vom Religiösen stattgefunden haben muss. Dies ist nur zutreffend, wenn die herrenlosen Gewalten nur in ihrer pervertierten Form und die Kirche als bereits erlöste Menschheit, die der gefallenen Welt disjunktiv gegenübersteht, verstanden werden. Diese Interpretation ist bezogen auf GA 7 nur bedingt passend, sind doch einerseits die emanzipierten, scheinbar rein weltlichen Zustände sowohl in der schöpfungstheologischen als auch in der christologischen Argumentation eben nur «pseudo-objektiv» zu verstehen (vgl. GA 7, 366.371) und darum bleibend menschliche Fähigkeiten unter der Disposition Jesu Christi und also Gottes und des Menschen, und ist doch andererseits die gegenwärtige Kirche bei Barth nach wie vor erlösungsbedürftig und darum nicht frei von der Gefahr, Gott zu verkennen und in der Folge einer herrenlosen Gewalt zu verfallen (vgl. GA 7, 219–235). Zudem hat bei Barth weniger der Abfall, sondern vielmehr das Erlösungsgeschehen einen säkularisierenden Charakter (siehe Anm. 819).

815 GA 7, 372 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

816 Vgl. ebd.

und ontische Eigenmacht, welche ihre Resistenz gegen die subjektive Verfügungsmacht in der vorwissenschaftlichen Weltanschauung begründet habe. Zur Verfügung über die Wirklichkeit reichten jetzt Berechnungen und technische Mittel. Magie, die einst das Verfügungsmittel gewesen sei, sei dazu nicht mehr notwendig.[817] Dies drängt Barth zu einer Stellungnahme zur verbreiteten Meinung, Bibel und Theologie hätten ein mythologisches resp. magisches Weltbild. Barth affirmiert dies mit dem Hinweis auf die adäquate Redeweise über die herrenlosen Gewalten.[818] Für diese ist, wie oben beschrieben, eine mythologische Sprache die adäquate, soll deren dunkler, unbestimmter und pseudo-objektiver Charakter entsprechend zur Geltung kommen. Die Aufhebung der herrenlosen Gewalten auf der sachlichen Ebene führt im Eschaton nun auch zu einer Aufhebung der mythologischen Redeweise über die herrenlosen Gewalten. Sprachlich und, wie oben beschrieben, auch sachlich führt dies zu einer der weberschen Entzauberung analogen Entwicklung im Sinn einer *ganzheitlichen Wiederherstellung der menschlichen Herrschaft* (inkl. der kognitiven) über seine Interaktionspotentiale, welche nun ihren dunklen, mythologischen Charakter verlieren. Das Anbrechen des Reiches Gottes ist bei Barth also nicht als theologische Remythisierung der Wirklichkeit, sondern als substanzielle Entmythologisierung konzipiert. Es handelt sich in Barths Konzeption nicht um eine magische Objektivierung einer dem Menschen fremden Handlungsmacht, sondern gerade um eine Entzauberung, um eine Wiedergewinnung der integralen Verfügungsmacht des Menschen über eine Wirklichkeit, die wesenhaft zu ihm gehört. Die Befreiung und Erlösung von den herrenlosen Gewalten geht letztlich mit einer *Säkularisierung* einher, wenn man diese als Transfer der Verfügungsmacht von Gütern aus den Händen einer dem Menschen externen Macht – sei sie magisch oder auch religiös – in die eigenen Hände des Menschen und also mit einer Emanzipation von solchen Systemen versteht. Dies ist gegen

817 «Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte,* es jederzeit erfahren *könnte,* daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche» (Weber, Max, Wissenschaft, 16 f.).

818 Vgl. GA 7, 372 f.

die weltgeschichtliche Interpretation von Henning Theissen ins Feld zu führen, der die herrenlosen Gewalten als Säkularisate ursprünglich theologischer Herkunft verstanden hat.[819] Die Offenbarungstheologie Barths bewertet die Säkularisierung im Gegensatz zu anderen Konzeptionen, wie z. B. jene des frühen Friedrich Gogarten,[820] nicht als theologische Verlusterfahrung oder Dekadenzerscheinung, sondern gerade als eschatologisches Ziel und somit zumindest implizit als *Gewinn*. Dies hat Michael Pfenninger gerade bezogen auf Barths Traktat über die herrenlosen Gewalten auf eindrückliche Weise herausgestellt.[821] Die Differenz von Barths zu Webers Entzauberungskonzeption liegt freilich darin, dass der Entzauberungsprozess bei Barth nicht – wie bei Weber – mit den intellektuellen, rationalen oder technischen Möglichkeiten des menschlichen Subjekts, ja durch überhaupt kein menschliches Handeln ins Werk gesetzt wird, sondern *allein durch das normalisierende Handeln Gottes in Jesus Christus*. So wird dieses Ereignis als eschatologisches, futurisches und dem Menschen extrinsisches Geschehen charakterisiert. Der Mensch kann darauf nur zeugnishaft antworten.

Zuletzt ist mit Martin Hailer und gegen Sabine Plonz zu unterstreichen, dass die Entzauberung bei Barth nicht nur ein transzendentaler Wechsel des Kriteriums der menschlichen Lebensorientierung, sondern ein existentialer Wandel der menschlichen Gesamtsituation aufgrund eines extrinsischen, objektiven und göttlichen Ereignisses ist.[822]

---

819 Man wird die weltgeschichtliche Interpretation Henning Theissens (vgl. Theissen, Henning, Zeugin, 517) dahingehend korrigieren müssen, dass man sie umkehrt. Nicht in der vorliegenden «herrenlosen» Form sind die Gewalten als Säkularisate zu bezeichnen, sondern in ihrer zukünftigen, erlösten Form (siehe Anm. 814).

820 Vgl. Gogarten, Friedrich, Sinn, 341–343. In seinen frühen Jahren sieht Gogarten in der Säkularisierung die emanzipatorische Selbstbemächtigung des Menschen gegenüber Gott. In seinen späteren Jahren ändert er seine Meinung und erkennt in der Säkularisierung die Emanzipation des glaubenden Menschen von den dämonischen, sich religiös ausformenden Mächten der Welt und somit gerade als Befreiung des Menschen für Gott (vgl. Gogarten, Friedrich, Verhängnis, 82–99). Seine alte Kritik an der Säkularisierung überträgt Gogarten in seiner späteren Phase auf den Säkularismus. Diesen bewertet Gogarten als Abart der echten vom Glauben geforderten Säkularisierung, weil er in den Banden der Welt hängen bleibe und die Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott fördere (vgl. a. a. O., 129–143). Vgl. Henke, Peter, Art. Gogarten, 563–567.

821 Vgl. Pfenninger, Michael, Welt, 128–133.386–395.

822 Die Entzauberung in GA 7 § 78 mit Sabine Plonz im Anschluss an Barths Römerbriefkommentar von 1922 als «transzendentalen Wechsel» resp. als Wechsel des Kriteriums der «Erkenntnis und Beurteilung menschlicher Ordnungen» (Plonz, Sabine, Gewalten, 321) von den als ökonomische Fetischismen verstandenen, her-

4.1.3 Zwischenfazit: Das doppelelliptische Zeitmodell des Reiches Gottes und der Reichgottesbitte gegen die herrenlosen Gewalten

Oben wurde bereits die doppelelliptische Temporalität der Reichgottesbitte vorgestellt. Was mit dem Reich Gottes gemeint war, konnte dort noch nicht bestimmt werden. Die Beschreibung des Zeitmodells blieb darum auf den Akt der Bitte fokussiert. Wie danach gezeigt wurde, bestimmt Barth das *Reich Gottes* inhaltlich *als Gegenbegriff zu den herrenlosen Gewalten*. Es überwindet die herrenlosen Gewalten, was Barth nachträglich christologisch einholt. Fügt man diese Erkenntnisse ins Zeitmodell der Reichgottesbitte ein, ergibt sich das grundlegende, *doppelelliptische Zeitmodell* von GA 7 § 78: Die Perspektive ist jene des Menschen in der verhängnisvollen, durch die herrenlosen Gewalten beherrschten Gegenwart. Dieser Mensch bittet im Wirkbereich der Mitteilung des Heiligen Geistes um das Reich Gottes, das sich im zukünftigen Kommen und in vollendeter Form erst in der letzten Wiederkunft Jesu Christi ereignen wird *(erste Ellipse)*. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Bittens ist die am bittenden Menschen bereits geschehene Offenbarung des Reiches Gottes resp. die bereits geschehene Überwindung der herrenlosen Gewalten in der Mitteilung des Heiligen Geistes, die das vergangene Christusereignis und Kommen des Reiches Gottes rekapituliert. Folglich wird das menschliche Subjekt in der Gegenwart bereits jetzt als erneuertes, die pseudo-objektive Wirklichkeit der herrenlosen Gewalten zwar noch erfahrendes, aber dessen Machtsphäre antizipativ entzogenes konstituiert *(zweite Ellipse)*.

Im so bestimmten zeittheoretischen Modell von GA 7 § 78 kann eine *vorläufige inhaltliche Bestimmung des Reichgottesbegriffs* anhand seiner übergeordneten Rolle in diesem Modell vorgenommen werden. Das Reich Gottes besteht gemäss Barth zunächst *formal* in der *in Jesus Christus anbrechenden Zukunft,* welche in der *Vergangenheit* bereits angebrochen ist, darum die *Gegenwart* von beiden Seiten her qualifiziert und also deren vorausgehende Bedingung, herbeikommende Bestimmung und zugleich ihre punktuell-transitorische Aktualität bildet. *Inhaltlich* wird das Reich Gottes als *Normalisierungstat Gottes* bestimmt, die in Jesus Christus geschieht. Diese Normali-

---

renlosen Gewalten zum Reich Gottes als transzendentalem Prinzip einer «nichtfetischisierte[n] Wirklichkeitsauffassung» (a. a. O., 334) zu begreifen, was einen rein intrinsischen, noetischen, subjektiven Wandel des menschlichen Individuums impliziert (vgl. a. a. O., 333–337), ist mit Martin Hailer zurückzuweisen (vgl. Hailer, Martin, Gott, 358 f.). Als Aktion eines dem Menschen extrinsischen, personalen Subjekts, das, wie unten genauer zu entfalten ist, zuerst die objektive Gesamtsituation verändert, bevor das menschliche Individuum umdisponiert wird, ist die Entzauberung kein transzendentaler, sondern ein existentialer Wandel.

sierungstat zielt auf eine *von den herrenlosen Gewalten freie und somit sowohl von Gott als auch wieder vom Menschen beherrschte Wirklichkeit*. Die herrenlosen Gewalten als entfremdete, menschliche Interaktionspotentiale, die sich in einem Mittel-Zweck-Inversionsprozess aufgrund der Entfremdung des Menschen von Gott von jenem pseudo-objektiv ablösen, tragen in GA 7 § 78 zur *inhaltlichen Konkretion* des Normalisierungsgeschehens des Reiches Gottes bei, u. a. indem sie an *kulturellen und sozialen Phänomenen* aufgewiesen werden. Indem diese in Jesus Christus ihre Grenze, Definition und Erlösung finden, werden sie ins Reichgottesgeschehen integriert. Das Reich Gottes ereignet sich also im und am faktischen Weltgeschehen. Dies ist allerdings nur vom Christusereignis her erkennbar. Barths Theologie erweist sich in Bezug auf den Reichgottesbegriff gerade nicht als gegenüber der Empirie exklusiv, sondern als christologisch begründet inklusiv. Sie inkludiert die Empirie ins Normalisierungsgeschehen. Diese Normalisierung geht von Gott als ihrem Subjekt aus, wird in Jesus Christus, der von aussen in die menschliche Wirklichkeit eintritt, offenbar und provoziert in der menschlich-subjektiven Wirklichkeit die *Bitte um das Reich Gottes,* welche sich als pneumatologisch konstituiert herausstellt.[823] Dieses christologisch, parusietheoretisch und eben auch trinitätstheologisch konzipierte Geschehen hat letztlich (in soziologischer Perspektive) einen *säkularisierenden oder eben «entzaubernden» Effekt* auf die Weltwirklichkeit.

4.1.4 Exkurs: Das Reich Gottes in GA 7 § 78 als Rezeption der Dämonologie Johann Christoph Blumhardts

Bevor die Charakteristika des Reiches Gottes in diesem Zeitmodell untersucht werden, sei hier ein kurzer Exkurs eingefügt, der die bisherigen Erkenntnisse zum Traktat über die herrenlosen Gewalten im Hinblick auf eine *theologiegeschichtliche Spur* aus der Frühzeit Barths untersucht. In den bisherigen Erkenntnissen lassen sich nämlich Bezüge zur *blumhardtschen Theologie* erkennen. Diese wird von Barth, wie oben beschrieben, in KD IV/3 § 69[824] erwähnt und auf deren Linie verortet Barth seinen eigenen Reichgottesbegriff in GA 7 § 78.[825]

---

823 Vgl. GA 7, 399–403.442 f.

824 Vgl. KD IV/3, 192–196.

825 Vgl. GA 7, 443–450. In der Forschung wurde dieser Einfluss bisher wenig beleuchtet. Die Forschung erkennt zwar den Einfluss der Blumhardts auf Barths Spätwerk in KD IV/3 § 69 und GA 7 § 78, beschränkt diesen aber betreffend GA 7 auf § 78.3. Ein Beispiel dafür ist Christian T. Collins Winn, der in GA 7 § 78.3 zwar die blumhardtsche Grundkonzeption als in kreativer Weise weitergeführt erkennt und sich an der Semantik des Kampfes Jesu über die Mächte der Finsternis abarbeitet, die dämonologischen Aspekte der «forces of the darkness» jedoch nicht weiter analy-

Es wird sich ergeben, dass Barth getreu seiner in KD IV/3 § 69 dargelegten Präferenz das *Modell des Vaters Blumhardt* als Grundlage nimmt, dabei jedoch eine entmythologisierende und auf soziale Verhältnisse angepasste *Modifikation* vollzieht, die eher *auf der Linie des Sohnes Blumhardt* ist,[826] und also einen eklektischen Umgang mit der Theologie der beiden Blumhardts pflegt.

Zwischen Barths GA 7 § 78 und der Theologie Johann Christoph Blumhardts, wie sie sich aus der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus herauslesen lässt, gibt es auffällige *Parallelen*. Dies beginnt bei der Konzeption des Reiches Gottes. Es wird sowohl bei Johann Christoph Blumhardt als auch bei Barth als Ziel eines Kampfgeschehens entwickelt, als Ziel des Kampfes Jesu Christi.[827] Die Parallelen ziehen sich weiter in dessen Entfaltung. Der Aufbau von GA 7 § 78 als *dämonologische Konzeption* der Menschheitsnot, die durch das Reich Gottes überwunden wird, widerspiegelt nämlich die Entwicklung der Reichgottestheologie Johann Christoph Blumhardts, wie er sie in der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus und ihrer Geschwister darlegt,[828] die dämonologisch resp. als *Exorzismus* entfaltet wird und mit der Austreibung der Dämonen durch Jesus Christus endet. Das zentrale Moment der dämonologischen Entfaltung bei Johann Christoph Blumhardt ist genauso wie bei Barth die anthropologische Dissoziation. Das Subjekt verfügt nicht mehr über sich selbst resp. seine eigenen Fähigkeiten, sondern diese verselbstständigen sich und sie wenden sich gegen das Subjekt, was sich in der Beschreibung des Vaters Blumhardt in unwillkürlichen, körperlichen Konvulsionen bei den betroffenen Menschen und bei Barth in sozialen Mechanismen manifestiert. Zwischen Barth und Johann Christoph Blumhardt besteht also eine auffällige Parallele in der Problembeschreibung. Damit ist auch eine ähnliche Zielrichtung mitgesetzt, nämlich die Reintegration der eigenen dissoziierten Fähigkeiten in die Verfügungsmacht des Subjekts.[829] Dieses Heilungsereignis ist für beide integriert in ein übergreifendes, eschatologisches Ereignis, nämlich den Sieg Jesu Christi über die Mächte der Finsternis und somit in ein

siert und diese in der Folge auch nicht, wie es auf der Hand läge, auf die herrenlosen Gewalten bezieht (vgl. Collins Winn, Christian T., Jesus, 262–280).

826 Siehe II.1.3.1.1; III.1.3.1.2 und III.4.2.2.2.2.

827 Vgl. die Kampfsemantik in GA 7 § 78.1, welche den systematischen Horizont bildet, in welchem die herrenlosen Gewalten als Gegnerfront entwickelt werden. Bei Johann Christoph Blumhardt wird das Reich der Dämonen als von Jesus Christus zu bekämpfende Gegnerfront vorgestellt (siehe II.1.3.1.1).

828 Karl Barth referiert in KD IV/3, 193 f. und GA 7, 443 auf die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus.

829 Hier sei angemerkt, dass diese Interpretation die psychoanalytische Rezeption Joachim Scharfenbergs zum Hintergrund hat (siehe II.1.3.1.1).

heilsgeschichtliches Wendeereignis. Es ist das Ereignis eines göttlichen Subjekts, das dem menschlichen Subjekt objektiv gegenübersteht und letztlich die Menschheit in ihrer Ganzheit betrifft. Dies qualifiziert wiederum die Not in beiden Theologien in ähnlicher Weise. Diese Not wird sowohl bei Johann Christoph Blumhardt als auch bei Barth nicht als eine rein subjektive, partielle und partikulare, sondern als objektive, integrale und universale Not verstanden. Barth folgt auch in Hinsicht auf die Einführung der Christologie der Linie der Theologie Johann Christoph Blumhardts, wie sie in der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus dargestellt ist. Bei beiden wird die Christologie erst rekapitulativ eingeführt (bei Johann Christoph Blumhardt narrativ und bei Barth diskursiv). Sie qualifiziert die Not bei beiden erst im Nachhinein, d. h. letztlich von ihrer Grenze und Überwindung her, christologisch, allerdings so, dass sie sich vom Ende her als das von Anfang an die Perspektive bildende Element zeigt. Der Grundstruktur nach kann Barths Traktat der herrenlosen Gewalten als eine *systematische Durcharbeitung der theologischen Gedanken Johann Christoph Blumhardts* gelesen werden, wie dieser sie in der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus narrativ vorgelegt hat.

Barths Traktat über die herrenlosen Gewalten weist zur Theologie Johann Christoph Blumhardts allerdings augenfällige *Unterschiede* auf, und zwar nicht nur auf der formalen Ebene.[830] Auch auf der materialen und konzeptionellen Ebene sind Differenzen augenfällig. Diese sind dadurch zu erklären, dass Barth die Theologie des Vaters Blumhardt *auf der Linie des Sohnes weiterentwickelt,* wo seine eigenen Prämissen dies nahelegen.[831] Dazu gehört zunächst der zurückhaltend entmythologisierende Zug im Traktat über die herrenlosen Gewalten. Während Johann Christoph Blumhardt dämonische und satanische Mächte als Erklärungen der Geschehnisse rund um die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus und ihrer Geschwister heranzieht, sieht Barth die dämonologisch beschriebene Menschheitsnot im Entfremdungsakt des Menschen selbst verankert. Es findet eine *Anthropologisierung* der Dämonologie statt, wie sie Christoph Friedrich Blumhardt in seiner zweiten Schaffensperiode mit seinem voluntaristischen Ansatz einst vollzogen hat. Sodann schliesst Barth an Christoph Friedrich Blumhardt an, wenn er die herrenlosen Gewalten als Störfaktoren des menschlichen Interrelationsgefüges beschreibt. Wie oben erwähnt, ist es beim Vater Blumhardt im Wesentlichen das menschliche Individuum, das zum Manifestationsort

830 Barths Konzeption ist diskursiv und systematisch ausgearbeitet, während Blumhardts Bericht eine narrative Gestalt hat.

831 Für alle Referenzen zur Theologie Christoph Friedrich Blumhardts in diesem Exkurs siehe II.1.3.1.2.

der universalen, dämonischen, aber auch der objektiven, heilsamen Wirksamkeit wird. Beim Sohn Blumhardt ist dies nicht mehr auf das einzelne beschränkt, sondern auch im kollektiven, menschlichen Subjekt erkennbar. Ab Christoph Friedrich Blumhardts dritter Schaffensphase können die kapitalistische Wirtschaftsordnung als Mammonismus dämonologisch und die dagegen aufbegehrende Sozialdemokratie heilsgeschichtlich interpretiert werden. Diese auf den Bereich des *Sozialen* ausgeweitete Dämonologie Christoph Friedrich Blumhardts rezipiert Barth im Traktat über die herrenlosen Gewalten,[832] und zwar nicht nur material-konzeptionell, sondern auch formal-sprachlich. So kann er wie Christoph Friedrich Blumhardt in seiner dritten Phase biblisch-theologische und marxistische Semantiken miteinander vermitteln, und zwar indem er das vermittelnde, wirtschaftskritische Motiv des Mammons von Blumhardt rezipiert und wie dieser marxistische Analyseinstrumente als den Mammon aufdeckende Hilfsmittel einführt.

Kurzum hat dieser Exkurs folgendes ergeben: Barth übernimmt das dogmatische Fundament der Kampfgeschichte und die dämonologische Grundkonzeption von Johann Christoph Blumhardt, wie sich diese aus der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus herauslesen lassen, formt diese aber entmythologisierend, anthropologisierend und sozialkritisch im Sinn Christoph Friedrich Blumhardts um. So bestätigt sich Barths eigene Rückführung seiner Reichgotteskonzeption auf die Theologie der Blumhardts mit einer Präferenz für Johann Christoph Blumhardt. Es handelt sich wie schon in Barths Frühzeit um eine eklektische Rezeption der Theologie der Blumhardts.

4.2 Das Reich Gottes in GA 7 § 78 und seine Charakteristika

Die im Traktat über die herrenlosen Gewalten entwickelte und im oberen Abschnitt christologisch relegierte doppelelliptische Temporalität des kommenden Reiches Gottes sowie die Rolle des Letzteren in diesem Modell wurden bereits dargestellt. Nun folgt eine vertiefte Untersuchung des Reichgottesbegriffs anhand bestimmter Charakteristika, die ihm in diesem Modell zukommen. Diese finden sich in den Unterparagrafen GA 7 § 78.3 und § 78.4. In GA 7 § 78.3 wird das Kommen des Reiches Gottes als Aktivität Gottes thematisiert. Die dabei beschriebenen Charakteristika des Reiches Gottes lassen sich in vier Kategorien zusammenfassen, nämlich die Freiheit (4.2.1), die Neuheit (4.2.2), die Personalität (4.2.3) und die Negativität des Reiches Gottes

832 Ob Barth in GA 7 § 78 soziale Bewegungen auch heilsgeschichtlich interpretieren kann, wird in III.4.2.2 untersucht.

(4.2.4). Als Charakteristika des einen Handeln Gottes sind sie interdependent.[833] In GA 7 § 78.4 beschreibt Barth die menschliche Reaktion auf das Anbrechen des Reiches Gottes. Das Reich Gottes erhält dort ein fünftes Charakteristikum, nämlich seine ethische Relevanz (4.2.5). Diese fünf Charakteristika des Reiches Gottes werden im Folgenden dargestellt.

4.2.1 Die Freiheit des Reiches Gottes

Das Reich Gottes wird in GA 7 § 78 in *dreifacher Hinsicht als Freiheit* charakterisiert. Es bedeutet erstens die eschatologische Freiheit des Menschen von den herrenlosen Gewalten, zweitens die gegenwärtige Freiheit des Menschen zur Bitte und zur Erkenntnis des Reiches Gottes und drittens die Freiheit Gottes, die Befreiung des Menschen als gnadenhaftes Ereignis jenseits menschlicher Verfügbarkeit zu bewirken. Diesem Gedankengang unterliegt die Frage nach dem *Standpunkt,* von dem her die Erkenntnis des Reiches Gottes möglich ist. Barths Entwurf in GA 7 § 78 gestaltet sich ähnlich wie die Philosophie von Theodor W. Adorno als «Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen.»[834] Im Kontext von GA 7 § 78 ist dies ein von den herrenlosen Gewalten freier oder zumindest ein auf einen solchen hinführenden Standpunkt, ein Stehen «jetzt und hier schon auf Felsengrund.»[835] Dieser Standpunkt ist nach Barth selbst schon das Reich Gottes, dessen provoziertes Zeugnis und Vorlauf auf menschlicher Seite inmitten der herrenlosen Gewalten die Bitte um dasselbe ist. Dies ist jedoch keine spontane Möglichkeit des Menschen, denn bei der Bitte um das Reich Gottes handelt es sich um eine Fähigkeit, zu welcher der Mensch in der Situation der totalen Emanzipation seiner Fähigkeiten aufgrund seines Abfalls von Gott unfähig geworden ist und zu der er erst wieder befähigt werden muss. Das Reich Gottes ist darum, wie oben in der Rekonstruktion des doppelelliptischen Zeitmodells des Reiches Gottes expliziert, ein kommendes, d. h. ein auf den Menschen zukommendes und zugleich ein dem Menschen zuvorkommendes, eschatologisches Geschehen, dessen tatsächliches Ereignen bereits in der Gegenwart die Bitte um dasselbe überhaupt erst ermöglicht. Das Reich Gottes nimmt in GA 7 § 78 den Charakter eines dynamischen, den Menschen aus dem Machtbereich der herrenlosen Gewalten befreienden Zuwendungsereignisses an, das wiederum als dem Menschen unverfügbares Ereignis von dessen Aktivitäten unabhängig und also frei ist.[836]

---

833 Vgl. GA 7, 399–409.

834 Adorno, Theodor W., Moralia, 281.

835 GA 7, 400.

836 Vgl. GA 7, 409 f.

Die Freiheit des Reiches Gottes ist *kein Prinzip,* sondern als ein *Ereignis* zu verstehen, dessen primäres Subjekt Gott ist.[837] Der Mensch wird als befreites Subjekt verstanden. Er wird aber gerade nicht als rein passiver konzipiert. Seine neu gewonnene resp. geschenkte Freiheit besteht in der antwortenden Beteiligung seiner selbst am Befreiungsgeschehen. Die Freiheit des Menschen äussert sich in der Reichgottesbitte. Die Bitte um das Reich Gottes als menschlicher Ausdruck und Reflex des Kommens des Reiches Gottes inmitten des von den herrenlosen Gewalten beherrschten Bereichs ist darum bereits durch das Ereignis dessen bedingt, worauf sie zielt.[838] Als solche ist sie der noetische «Felsengrund» für das Reich Gottes:

> Als […] *reine* Bitte reflektiert sie das, um was sie bittet: die Souveränität des Reiches Gottes. Es gibt keinen anderen Weg zu seiner Erkenntnis – dieser aber ist die via regia, die unter allen Umständen zu seiner Erkenntnis führt: die reine Bitte um sein Kommen.[839]

4.2.2 Die Neuheit des Reiches Gottes

Wie schon in KD IV/3 § 69[840] schreibt Barth dem Reich Gottes in GA 7 § 78 Neuheit zu.[841] Es werden nämlich *zwei inhaltlich verschiedene Begriffe von Neuheit* vorgestellt. Ihre Familienähnlichkeit haben sie darin, dass sie eine Wirklichkeit beschreiben, welche sich von einer anderen Wirklichkeit durch ihre Andersartigkeit unterscheidet und sie überwindet. Die Differenz liegt jedoch auf der Bezugsebene.[842] Die beiden verschiedenen Begriffe werden in GA 7 § 78 durch den Druck der sie thematisierenden Texte grafisch unterschieden. In zwei grossgedruckten Abschnitten, welche die Hauptargumentation beinhalten,[843] wird ein *theologischer Begriff von Neuheit* entwickelt, nämlich die Neuheit des Werkes Gottes gegenüber dem Werk des Menschen. In einem kleingedruckten Abschnitt[844] hingegen verfährt Barth *theologiege-*

837 Vgl. GA 7, 399–401.
838 Vgl. GA 7, 403. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 281 f. Hailer, Martin, Gott, 358. ders., Leben, 396 f. Reuter, Hans-Richard, Ethik, 403 f.
839 GA 7, 425 (Hervorhebung im Original).
840 Siehe III.1.4.3.
841 Vgl. GA 7, 401–403.409–422.
842 In KD IV/3 § 69 liegt die Differenz, wie oben beschrieben, im Wesen des Neuheitsbegriffs selbst. Sie verläuft nämlich entlang der Unterscheidung von «radikal neu» (d. h. völlige Innovation) und «erneut» (d. h. Wiederholung eines vorher schon einmal geschehenen Ereignisses). Siehe dazu III.1.4.3.
843 Vgl. GA 7, 401–403.409–411.
844 Vgl. GA 7, 411–422.

schichtlich,[845] d. h. Barth grenzt sich gegenüber der von ihm als «*reformatorische[r]* Exegese»[846] bezeichneten Auslegungstradition der Bibelstellen zum Reich Gottes ab und stellt seinen eigenen Reichgottesbegriff demgegenüber als (begrenzte) Neuheit vor. Es wird sich ergeben, dass diese «reformatorische» Tradition für einen bestimmten Typus in der Geschichte des Reichgottesbegriffs steht, den Barth, beeinflusst durch die «konsequent eschatologische» und, wie sich ergeben wird, durch die blumhardtsche Exegese[847] innovativ umformt und sich, ohne dies explizit zu nennen, weitgehend auf der Linie einer alternativen Tradition bewegt. Im Folgenden werden nun sowohl die theologische (4.2.2.1) als auch die theologiegeschichtliche Neuheit (4.2.2.2) dargestellt und am Schluss resümiert (4.2.2.3).

4.2.2.1 Der theologische Begriff der Neuheit des Reiches Gottes bei Barth

Im grossgedruckten Abschnitt der *Hauptargumentation*[848] entwickelt Barth einen theologischen Neuheitsbegriff, welcher durch eine *radikale Disruptivität* charakterisiert ist:

> Stellen wir vor allem fest: wie die erste, so blickt und richtet sich auch diese zweite Bitte, die Jesus den Seinen in den Mund gelegt hat, auf eine in ihrer Tragweite freilich alle Zeiten und Räume umfassende, aber *einmalige,* so zuvor nicht geschehene und so auch keiner Wiederholung bedürftige und fähige Tat Gottes. Sie richtet sich auf das Geschehen einer *bestimmten,* von dem in ihr angerufenen Vater im Himmel *besonders, neu* zu inaugurierenden und zu ihrem Ziel zu führenden Geschichte.[849]

Dem Neuheitsbegriff liegt die Unterscheidung der «Tat Gottes» – welche als Ereignisfolge die letztlich das Reich Gottes konstituierende, «*neu* zu inaugurierende[] […] Geschichte»[850] realisiert – von der Tat des Menschen und also eine bestimmte Verhältnisbestimmung der beiden Subjekte Gott und Mensch zugrunde. Dieses Verhältnis ist eben disruptiv-transzendent bestimmt, d. h. das göttliche Subjekt bildet zum menschlichen ein nicht mit ihm zu identifi-

845 Barth unterscheidet die Begriffe, wie beschrieben, anhand des Drucks und nicht durch die konkrete Benennung als «theologisch» resp. «theologiegeschichtlich». Dieses Begriffspaar wird in dieser Studie als metasprachliche Begrifflichkeit eingeführt.

846 GA 7, 411 (Hervorhebung im Original).

847 Vgl. GA 7, 443–450.

848 Vgl. GA 7, 401–403. 409–411.

849 GA 7, 401 (Hervorhebungen im Original).

850 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

zierendes Gegenüber. Dementsprechend ist *das göttliche Handeln gegenüber dem menschlichen Handeln radikal neu,* und zwar in zweierlei Hinsicht. Einerseits verhält es sich im Sinn einer eschatologisch-soteriologischen Neuheit disruptiv gegenüber den Dämonen resp. den herrenlosen Gewalten als emanzipierten menschlichen Interaktionspotentialen, andererseits verhält es sich im Sinn einer anthropologisch-ontologischen Neuheit disruptiv gegenüber dem menschlichen Subjekt nicht nur in dessen emanzipierter Situation, sondern im Allgemeinen.

Zunächst wird die *eschatologisch-soteriologische Neuheit* des Reiches Gottes untersucht.[851] Das Reich Gottes kommt in der Zukunft begrenzend und ersetzend zum gegenwärtigen, emanzipierten Menschen, wie es in der Geschichte Jesu Christi bereits gekommen ist. Das vorfindliche, menschliche Handeln ist nach diesem Modell immer ein den herrenlosen Gewalten verfallenes Handeln. Die herrenlosen Gewalten umschreibt Barth im Anschluss an GA 7 § 78.2 mit dem sich zyklisch wiederholenden Ewiggleichen aus Koh 1,2–11 und der Metapher des Ouroboros, der sich selbst in den Schwanz beissenden Schlange.[852] Um dies zu erklären, sei an dieser Stelle wiederholt, dass sich die herrenlosen Gewalten nur pseudo-objektiv von Gott und dem Menschen ablösen können. Ihre Eigenmächtigkeit ist eine Illusion.[853] Damit sie ihre Wirkmächtigkeit nicht verlieren, müssen sie diese Illusion aufrechterhalten. Das gelingt nur, indem sie zu sich dauerhaft selbst und somit auch den Emanzipationsversuch von Gott reproduzierenden und konservierenden Systemen werden, die jede alternative Denk- und Verhaltensweise ausschliessen. Neuheit ist innerhalb des Wirkungsbereichs der herrenlosen Gewalten unmöglich.[854] Zu dieser immanent verunmöglichten Neuheit gehört die Versöhnung mit Gott (Soteriologie). Diese ist nur von ausserhalb der herrenlosen Gewalten, d. h. von *Gottes Handeln* zu erwarten, welches, wie es in Jesus Christus offenbart worden ist, die herrenlosen Gewalten in der Zukunft vollkommen überwindet, aber doppelelliptisch in alle Zeitmodi hineinragt (Eschatologie):

---

851 Vgl. GA 7, 401–403.

852 Vgl. GA 7, 401.

853 Siehe III.4.1.2.

854 «Im Bereich der menschlichen Ungerechtigkeit und Unordnung und unter der Herrschaft der herrenlosen Gewalten tut sich und geschieht ja freilich auch allerhand, nur zu viel sogar – aber im Grund, wenn auch in vielen Variationen, immer wieder dasselbe» (GA 7, 401). Diese Stelle belegt die oben beschriebene wahrscheinlich von Barth bewusst intendierte, konzeptionelle Parallele zur Frankfurter Schule um die Philosophen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, welche in der «Dialektik der Aufklärung» sich selbsterhaltende, jede Alternative

> Das Kommen des Reiches Gottes, das in der zweiten Bitte ersehnt, erwartet, erbeten wird, geschieht als Tat Gottes *nicht* in Fortsetzung jenes tief problematischen Kreislaufs, nicht als eine jener Wiederholungen und Variationen des Gleichen.[855]

Das soteriologische Handeln kann nur das radikal neue, eschatologische Ereignis des Reiches Gottes sein, das zum Reich der herrenlosen Gewalten in Diskontinuität steht, sich eben disruptiv verhält und es – wie Barth unter Aufnahme einer bekannten Sprachform aus seiner Frühzeit beschreibt – «senkrecht von oben»[856] durchbricht.[857] Das soteriologische Handeln Gottes wird bei Barth in grosse inhaltliche Nähe zum eschatologischen gestellt.

Die *inhaltliche Nähe von Soteriologie und Eschatologie* resp. (in der Begrifflichkeit der Versöhnungslehre) von Versöhnung und Erlösung wirft die Frage auf, ob sich diese in GA 7 § 78, einem Teil der Versöhnungsethik, überhaupt konzeptionell unterscheiden resp. ob in der Versöhnungslehre die Erlösung bereits derart inkludiert wird, dass die Erlösung in der Versöhnung aufgeht. In diesem Fall wäre eine echte, absolute Neuheit des Reiches Gottes in GA 7 § 78 gar nicht denkbar, sondern nur eine relative Neuheit im Sinn einer Restitution des Alten. Dies hat Günter Thomas an Barths Schöpfungs- und Versöhnungslehre anhand des Verhältnisses von Schöpfung und Neuschöpfung kritisiert.[858] Er wirft Barth konkret vor, dass er die Konzeption einer echten Neuschöpfung (und somit einer echten, absoluten, eschatologischen Neuheit) systematisch verstelle, und zwar einerseits weil in der Schöpfungslehre, welche anhand der Dualität von Schöpfung und Bund funktio-

---

ausschliessende, verhängnisvolle Systeme beschreiben, welche durch die essentialistische Identifikation von Sprache und Sache entstehen und das gesamte Gesellschaftssystem unter ihren Einfluss bringen (vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik, 9–49). Ein eindrückliches Beispiel für dieses Verhängnis geben sie in ihrem Traktat zur «Kulturindustrie», wo sie die Selbsterhaltungskraft sozialdominanter Systeme anhand kultureller Phänomene wie der Jazzmusik, dem Filmschaffen oder der Werbebranche durchspielen (vgl. a. a. O., 128–176).

855 GA 7, 401 f. (Hervorhebung im Original).

856 GA 7, 402. Die Sprachform «senkrecht von oben» erscheint das erste Mal prominent im Jahr 1919 im Tambacher Vortrag (vgl. Barth, Karl, Christ, 564). Er lehnt sich mit dieser Wendung an eine Formulierung aus Zündel, Friedrich, Apostelzeit, 26 an. Die weit bekanntere Belegstelle für diese Formulierung findet sich in der zweiten Römerbriefausgabe von 1922 (vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 6).

857 Dass die disruptive Neuheit wesentlich zu Barths Reichgotteskonzeption gehört, stellt auch Benedikt Friedrich-Lang fest. Vgl. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 240–244.282.

858 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 124–212.

niere, die Erneuerung des Menschen der Kategorie des Bundes zugewiesen werde und somit nur als beziehungsmässiges, nicht aber als wirklich schöpfungsmässiges Ereignis gedacht werden könne,[859] und andererseits weil in der Versöhnungslehre das Ereignis der Auferstehung, welche eigentlich eine Erneuerung des Menschen bedeuten sollte, von der eigentlichen Christusgeschichte abgetrennt und zum rein revelatorischen Ereignis gemacht werde. Das erneuernde Handeln Gottes am Menschen geschehe bei Barth auf dem Weg Jesu Christi ans Kreuz. Das habe v. a. in KD IV/1, wo das Modell des Richters und also juridische Sprache vorherrsche, zur Folge, dass Barth eigentlich nur die Verurteilung und Vernichtung des sündigen Menschen, nicht aber die Heraufführung eines erneuerten Menschen resp. nur die Beseitigung der Sünder, nicht aber des dahinterstehenden Nichtigen konzipieren könne.[860] In beiden Fällen passiere keine Neuschöpfung, sondern nur eine von Barth selber kritisierte *«restitutio ad integrum»*,[861] eine Rückkehr zum ursprünglichen Schöpfungszustand durch die Beseitigung des Störfaktors mit dem Bund zwischen Gott und Mensch als zu realisierendes Ziel ohne essenzielle Veränderung oder Erneuerung des Schöpfungswerks.[862] Die Erlösung im Sinn einer eschatologischen Erneuerung werde in die soteriologische Bundeserneuerung resp. die Vernichtung des Sünders und also in die Versöhnung hineingezogen.[863]

Ob sich diese Kritik anhand der von Günter Thomas besprochenen Modelle in der Schöpfungslehre und im ersten Band der Versöhnungslehre bestätigen lässt, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob sich dies auch im doppelelliptischen Zeitmodell des Reiches Gottes in GA 7 § 78 bestätigt resp. ob dort dem Reich Gottes der Charakter einer echten, absoluten Neuheit zugewiesen werden kann oder ob Barth dies – wie man auf der Linie von Günter Thomas behaupten müsste – in diesem Modell systematisch verstellt, sodass nur eine relative, restitutive Neuheit gedacht werden könnte.

Auf den ersten Blick scheint der eben diskutierte Abschnitt GA 7, 401–403 die Restitutionskritik von Günter Thomas zu bestätigen. Das Reich Gottes ist das Neue gegenüber den herrenlosen Gewalten als dem Alten. Diese sind in GA 7 § 78, wie oben bereits mehrfach dargestellt, als vom sich von

859 Vgl. a. a. O., 124–156.
860 Vgl. a. a. O., 156–212.
861 KD IV/1, 119 (Hervorhebung im Original).
862 Vgl. Günter Thomas' Vorwurf, Barth entwickle eine restitutive Eschatologie in Thomas, Günter, Schöpfung, 187.203 f.
863 Vgl. a. a. O., 196–207.

Gott entfernenden Menschen emanzipierte Fähigkeiten konzipiert. Das in sich in der Christusgeschichte ereignende Reich Gottes bedeutet die *Rückführung der herrenlosen Gewalten* in die Verfügungsgewalt des Menschen durch dessen *Rückwendung zu Gott*. Die Erlösung geschieht im neuen Bundesschluss resp. in der Versöhnung und geht konzeptionell in dieser auf. Die herrenlosen Gewalten werden als Störfaktoren entlarvt und in ihre ursprüngliche Position vor dem Abfall des Menschen zurückgeführt. Dies entspricht dem von Barth eigentlich abgelehnten Konzept der «restitutio ad integrum».[864] Damit wird aber auch eine echte eschatologische Neuheit des Reiches Gottes nicht denkbar. Denn diese Neuheit entpuppt sich eben nicht als Neues gegenüber einem Alten, sondern genau genommen als *das Alte gegenüber einem Alten*. Ein wirklich Neues wäre aber auch gegenüber dem Alten des Alten ein Neues.

Bevor die Kritik von Günter Thomas als im vorliegenden Modell bestätigt gelten kann, ist eine vertiefte Prüfung nötig, und zwar anhand einer Betrachtung im Kontext der *Gesamtanlage von Barths Theologie*. Dabei geht es um die Frage, ob die Kritik von Günter Thomas innerhalb der argumentativen Struktur der Theologie Barths überhaupt einen relevanten Punkt trifft. Das wäre der Fall, wenn die Nichteinlösung eines in der Gesamtanlage selbst auffindbaren Grundanliegens erwiesen würde, ohne dass ein externes Anliegen von aussen herangetragen oder gar unterstellt würde. Das Anliegen hinter der Kritik von Günter Thomas liegt darin, dass die Theologie das neuschöpferische, eschatologische Handeln Gottes als ein verschiedenes und neues Wirken gegenüber dessen schöpferischer und versöhnender Aktivität konzipieren kann und dass die dafür entwickelten Modelle zugleich einander gegenüber eine konzeptionelle Offenheit zeigen sowie auf die ihnen zugrunde liegende Einheit verweisen.[865] Günter Thomas sieht gerade den zweiten Teil seines Anliegens in Barths Theologie nicht eingelöst. Er wirft Barth vor, dass sich die Grundmodelle der Schöpfungs- und der Versöhnungslehre gegenüber einem Neuschöpfungsmodell exklusiv verhalten. Die von Günter Thomas eingeforderte *Modelloffenheit* ist jedoch im Gegensatz zu dem, was er zu erkennen meint, *kein notwendiges Grundanliegen Barths*.[866] Barth sieht den Gegenstand

---

864 Vgl. KD IV/1, 119.

865 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 164 f.

866 Günter Thomas unterstellt Barth das Anliegen der Modelloffenheit anhand von Sätzen wie: «Zur *Versöhnungslehre* als solcher ist hier dies zu sagen, daß eben von diesem Aspekt her ein *dritter,* abschließender *Teil* ihrer Darstellung nötig wird: abschließend und zugleich eröffnend und überleitend in der Richtung auf die Lehre von der Erlösung oder Vollendung, auf die ‹Eschatologie›, in der dann das

des biblischen Zeugnisses in der Geschichte der Begegnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Schöpfung, Versöhnung und Erlösung sind dabei die drei Aspekte des göttlichen Handelns in dieser Geschichte. Die Schöpfung bildet den Anfang, die Versöhnung die Mitte und die Erlösung das Ziel der Geschichte. Diese bilden ganz im Sinn des «*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*»[867] drei Aspekte des einen, unteilbaren Handelns des trinitarischen Gottes, welche aber vom Menschen analog zur oben beschriebenen Differenz von Zeit und Ewigkeit aufgrund seiner noch nicht zum Ziel gekommenen Erkenntnis im Sinn einer «*theologia viatorum*»[868] als unterschiedliche, aufeinander folgende Wirkweisen des einen göttlichen Handelns am Menschen erkannt werden.[869] Barth wird nicht müde, zu betonen, dass es hier um eine Unterscheidung und nicht um eine Trennung innerhalb des einen göttlichen Handelns geht, aber es ist eine notwendige Unterscheidung, wenn die einzelnen Aspekte vom menschlichen Subjekt in ihrer Partikularität erkannt werden sollen, und nur in dieser dreifachen und irreduziblen Partikularität wird das Handeln Gottes am Menschen vollständig und treffend erkannt.[870]

Das notwendig partikulare Erkennen der drei Aspekte des Handelns Gottes am Menschen impliziert zweierlei. Erstens impliziert es, dass die drei Aspekte eben in der gegenseitigen *Unterschiedenheit* dargestellt werden müssen. Verstärkt durch die Tatsache, dass sie Aspekte des einen, vollkommenen Handelns Gottes sind, müssen die sie darstellenden theologischen Modelle selbst die Vollkommenheit des einzelnen Handlungsaspekts ausdrücken. So gilt z. B. für die Versöhnung:

> Die Wiederherstellung, Erneuerung und Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch in der in Jesus Christus geschehenen und offenbarten Versöhnung ist als des Menschen Rechtfertigung als Partner und als seine Heiligung zum Partner dieses Bundes, als jene Begründung und diese Gestaltung der Gemeinschaft zwischen ihm und Gott wohl in sich *vollkommen,* wie Gottes Schöpfung als das Anheben aller seiner Wege mit der Kreatur in sich vollkommen war.[871]

Ganze der Dogmatik zu seinem Ziel zu führen ist» (KD IV/1, 150 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 164 f.). Dabei ignoriert Thomas jedoch Barths Erklärung, wie diese Eröffnung resp. Überleitung konzipiert ist. Vgl. KD IV/1, 119 f.

867 GA 7, 9 f. KD I/1, 395 (bereits im Original kursiv gedruckt). Vgl. De Trin. I,4,7. V,13,14. V,14,15. de Rubione, Wilhelm, Disputata. Bd. I, 134.

868 GA 7, 11 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

869 Vgl. GA 7, 6–16. KD I/2, 973–990. KD III/1, 44–47.

870 Vgl. GA 7, 10 f.13 f.

871 KD IV/1, 119 (Hervorhebung im Original).

Ein theologisches Modell, das einen Aspekt des Handelns Gottes systematisch begreift, muss diesen nach Barth primär in seiner Unterschiedenheit und Vollkommenheit gegenüber den anderen beiden Aspekten darstellen können.

Zweitens wird impliziert, dass auch die *Einheit* von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung angemessen erkannt werden muss. Das obige Zitat setzt sich folgendermassen fort:

> Sie [die Versöhnung] ist aber wie die Schöpfung kein Ende, sondern ein *Anfang:* in sich und als solcher vollkommen, aber ein Anfang! Sie ist also nicht Selbstzweck. Sie ist auch nicht nur begrenzt durch irgend etwas, was zwischen Gott und Mensch unter ganz anderen Voraussetzungen weiter geschehen mag: wie ja auch die in sich vollkommene Schöpfung Gottes nicht nur begrenzt war durch die nachher anhebende Geschichte des Bundes, sondern um des Bundes willen geschah und insofern selbst schon der Anfang von dessen Geschichte war.[872]

Als unterschiedliche Aspekte des einen Handelns Gottes und als unterschiedliche Dimensionen der *einen Geschichte Gottes* bilden Schöpfung (als Anfang), Versöhnung (als Mitte) und Erlösung (als Ziel) eine Einheit.[873] Diese stellt den inhärenten Bezug unter ihnen her, indem ein Aspekt jeweils das Fundament für den nächsten Aspekt bildet (die Schöpfung ist die Basis für den Bund, welcher wiederum die Basis für die Erlösung bildet). Dass die Aspekte in diesem teleologischen Verhältnis stehen, das ergibt sich nach Barth jedoch nicht aus ihnen selbst, sondern nur indem sie «faktisch» als sukzessive Dimensionen der Bundesgeschichte offenbart und biblisch bezeugt worden sind.[874] Das impliziert, dass die jene Aspekte darstellenden theologischen Modelle davon dispensiert sind, ihre Offenheit gegenüber den Modellen der anderen Aspekte intrinsisch zur Darstellung zur bringen. Die Modelloffenheit ergibt sich nicht auf der Stufe der einzelnen Modelle selbst, sondern nur aus ihrer *faktischen Integration* in eine sie teleologisch anordnenden und ihnen übergeordnete Bundesgeschichte, d. h. qua ihrer kontingenten extrinsischen Relationalität.[875] Barth fügt hinzu, dass die Bundesgeschichte in Jesus Christus offenbart ist und

872 Ebd. (Hervorhebung im Original).

873 GA 7, 13–15.

874 Vgl. KD IV/1, 119 f.

875 Barth schreibt zur systembedingten Inadäquatheit von partikularen, gegeneinander abgeschlossenen Modellen und der von diesen dargestellten teleologisch aufeinander bezogenen, sich gegenseitig inkludierenden Aspekten: «Ihr Erkennen, Verstehen und Beschreiben kann gerade nur in dieser Inadäquatheit – es wird aber gerade in dieser Inadäquatheit ein der Sache in den Grenzen der theologia viatorum *angemessenes* sein» (GA 7, 11. Hervorhebung im Original).

somit christologisch verstanden werden muss. Da die Christologie im engeren Sinn die zweite Seinsweise der Trinität reflektiert, deren appropriiertes Werk die Versöhnung ist, kann er die Versöhnung als «Mitte»[876] resp. als «Hauptsatz»[877] bezeichnen, von der her die anderen Aspekte überhaupt erst erkennbar werden. Doch dies ist eben eine Aussage auf der inhaltlichen Ebene des einzelnen Modells. Für die Modelle, welche, wie oben erwähnt, die Vollkommenheit und somit die innere Geschlossenheit der einzelnen Aspekte ausdrücken müssen, folgt daraus nur der Anspruch, dass die Modelle aller Aspekte *christologisch* konzipiert werden müssen, *nicht aber* dass die Modelle, welche die Versöhnung darstellen, deren *teleologischen Bezug* zur Schöpfung und zur Erlösung in sich selbst zur Darstellung bringen müssen, wie es Günter Thomas verlangt.

Die Modelloffenheit ist also kein Grundanliegen der Theologie Barths. Dies nimmt der Kritik von Günter Thomas, dass es durch die fehlende Offenheit des die Versöhnung darstellenden theologischen Modells schwierig ist, eine eschatologische Neuschöpfung und somit eine wirkliche Neuheit zu denken, und dem Vorwurf, bei Barth ging die Erlösung in der Versöhnung auf, nicht ihre sachliche Richtigkeit. Es nimmt ihr jedoch ihre systematische Relevanz und Triftigkeit, weil jene Modelloffenheit in der Gesamtanlage der Theologie Barths nicht auf der Ebene des einzelnen Modells verlangt wird, sondern auf der Ebene der übergeordneten, alle Modelle integrierenden Bundesgeschichte verhandelt werden muss.

Sodann hat Barth einen zweiten Abschnitt zur theologischen Konzeption der Neuheit des Reiches Gottes erstellt, nämlich in GA 7, 409–411. Hier wird eine *anthropologisch-ontologische Neuheit* des Reiches Gottes entwickelt. Auf diesen Abschnitt trifft zu, was Martin Hailer pauschal von den Abschnitten § 78.3 f. behauptet, nämlich dass die herrenlosen Gewalten kaum noch erwähnt werden.[878] Was auf den betreffenden Abschnitt nicht zutrifft, ist Hailers vermutete Begründung, dass dies so sei, weil Barth die Entmächtigung der herrenlosen Gewalten in der Reichgottesbitte verorte und somit diese erörtert werden müsse, um die Entmächtigung der herrenlosen Gewalten zu verstehen.[879] Dies ist aus zwei Gründen unzutreffend. Erstens wird die Entmächtigung der herrenlosen Gewalten durch das erbetene Reich Gottes im oben diskutierten Abschnitt GA 7, 401–403 explizit thematisiert. Wenn es sich im jetzt zu diskutierenden Abschnitt GA 7, 409–411 um eine implizite

876 GA 7, 15 (im Original hervorgehoben).
877 Ebd. (im Original teilweise hervorgehoben).
878 Vgl. Hailer, Martin, Gott, 357.
879 Vgl. ebd.

Thematisierung handelte, wäre er gegenüber dem vorherigen Abschnitt – inhaltlich betrachtet – eine reine Redundanz. Aus beiden Abschnitten ginge die identische Aussage hervor, dass das Reich Gottes die herrenlosen Gewalten im Sinn des doppelelliptischen Zeitmodells überwindet und Letzteren gegenüber nicht absolut, sondern nur relativ resp. restitutiv neu ist. Dem widersprechen zweitens aber auch die Textsignale betreffend den Gegenpart des Reiches Gottes. Diese weisen nämlich nicht in die Richtung der herrenlosen Gewalten, sondern sie weisen auf das menschliche Subjekt im Allgemeinen hin (entweder als Individuum oder kollektiv als Kirche).[880] Somit liegt der Schluss nahe, dass Barth (möglicherweise im Bewusstsein um den restitutiven Charakter des vorherigen Neuheitsbegriffs) das Reich Gottes nicht nur als neu und disruptiv gegenüber den herrenlosen Gewalten, sondern auch als neu und disruptiv im Sinn einer anthropologisch-ontologischen Neuheit, d. h. gegenüber dem menschlichen Subjekt im Allgemeinen begreift. Das Reich Gottes erweist sich auch *gegenüber dem von den herrenlosen Gewalten freien Menschen als neu:*

> Der Mensch kann und mag Vieles in Griff bekommen – das Reich Gottes niemals. Wohl will es und seine Gerechtigkeit gesucht, und zwar vor allem Anderen, was der Mensch auch suchen mag, gesucht werden (Matth. 6, 33; 13, 45). Es ist aber wie jener Schatz im Acker (Matth. 13, 44) da, auch bevor, auch ohne daß es von Jemandem gesucht oder von Jemandem gefunden ist. Wohl ruft es inmitten der menschlichen Ungerechtigkeit und Unordnung nach menschlicher Gerechtigkeit und Ordnung. Es tut das aber, indem seine Gerechtigkeit und Ordnung auch der vollkommensten menschlichen Gerechtigkeit und Ordnung immer wieder *gegenüber*tritt, auch von ihr *verschieden* bleibt wie der Himmel von der Erde, so daß jene ihr nur als Akt und Werk menschlichen Gehorsams folgen und antworten kann […].[881]

Das Reich Gottes tritt dem menschlichen Denken und Handeln – das ergibt sich aus dem doppelelliptischen Zeitmodell – umfassend gegenüber, bleibt von diesem unterschieden und begrenzt es von allen Seiten, d. h. es ist gegenüber seinem Anfang präexistent und gegenüber seinem Ende postexistent. Auch mit seinem Gehalt wird es zu keiner Zeit identisch.[882] Dies hat *verschiedene Implikationen* und Konsequenzen für das Verhältnis des Reiches Gottes zum *Menschen,* die Barth folgendermassen auszieht: Erstens gibt es *keine qualifizierende Apotheose* des menschlichen Handelns. Zweitens bedeutet die *blei-*

880 Vgl. GA 7, 410 f.
881 GA 7, 410 (Hervorhebungen im Original).
882 Vgl. ebd.

bende, disruptive Diastase zwischen dem Reich Gottes und dem menschlichen Handeln, dass Letzteres, wie oben beschrieben, maximal eine Antwort resp. ein Reflex mit Zeugnisfunktion zu Ersterem sein kann. Drittens ist das Verhältnis zwischen dem bezeugten Reich Gottes und dem bezeugenden menschlichen Handeln wie schon im Tauffragment *asymmetrisch,* wie Barth im obigen Zitat anhand von Reichgottesgleichnissen aus dem Matthäusevangelium zeigt, d. h. das zeugnishafte, menschliche Handeln setzt das bezeugte Reich Gottes bereits als dessen Bedingung voraus. Umgekehrt jedoch ist das menschliche Zeugnis nicht konstitutiv für das Sein des bezeugten Reiches Gottes:[883]

> Es wäre, was es ist, auch wenn es nie und nirgends zu solcher Folge und Antwort käme![884]

Das Reich Gottes ruft den Menschen zur *tatkräftigen Antwort* und zum Zeugnis auf, bleibt aber von diesem unabhängig. Dies gilt ganz im Sinn der kollektiven Subjektivität aus dem Anrufungsparagrafen[885] sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Kirche als menschliche Gemeinschaft. Das Reich Gottes bleibt wie bereits in den zuvor untersuchten Paragrafen *Gottes eigenes Werk* und ist nicht mit dem Menschenwerk identisch. Das Reich Gottes provoziert das kirchliche und christliche Handeln, geht aber nicht in diesem auf.[886] Dies ist die dogmatische Grundlage für den unten genauer zu diskutierenden theologiegeschichtlichen Teil, in welchem sich Barth von einer von ihm als «reformatorisch» bezeichneten Tradition absetzt, welche das Reich Gottes in immanenten, geschichtlichen Phänomenen anbrechen sieht.[887] Auf der Linie der oben beschriebenen Argumentation

883 Vgl. GA 7, 410 f.

884 GA 7, 410.

885 Siehe III.3.2.2.

886 Vgl. GA 7, 411. Benedikt Friedrich-Lang erkennt das nonidentifikatorische Verhältnis zwischen dem Reich Gottes und der Gemeinde bei Barth. Er beschreibt die positive Seite dieses Verhältnisses jedoch nicht nur über den Zeugnisbegriff, sondern meint bei Barth eine «ekklesiologische Interpretation der Anhypostasie» zu sehen, denn die Gemeinde habe trotz der abgewehrten Identifikation mit dem Reich Gottes «einen Anteil an diesem Reich» (Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 275). Friedrich-Lang liest das nonidentifikatorische Verhältnis von KD IV/2, 742 her, wo Barth Sprachformen gebraucht, die in diese Richtung zielen (vgl. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 274 f.). Der Radikalität von Barths Diastase von Reich Gottes und Welt in der Versöhnungsethik wird Friedrich-Langs Interpretation aber nicht gerecht.

887 Vgl. GA 7, 411–422.

verhält es sich bei Barth genau umgekehrt: *Die Kirche bricht in der Aktualität des Reiches Gottes an.*

Das oben Beschriebene hat eine grundlegende *ontologische Implikation*. Es gilt, wie bereits erwähnt, für den Menschen unabhängig von den herrenlosen Gewalten. Das Reich Gottes bildet gegenüber dem Menschen an sich eine Neuheit, selbst wenn er niemals die herrenlosen Gewalten ausgelöst hätte und selbst wenn er bereits durch das versöhnende Werk Gottes in Jesus Christus von ihnen befreit worden wäre. Hier findet innerhalb der Versöhnungsethik ein Ausblick auf die Erlösungslehre statt. Denn nicht nur der sündhafte Mensch ist des Reiches Gottes als göttlicher Aktivität bedürftig, sondern auch der versöhnte. Im Reich Gottes bekommt er eine gegenüber seinen eigenen Möglichkeiten ganz neue Wirklichkeit von Gott geschenkt und erfährt insofern Erlösung.

Werden diese Überlegungen zurückgespiegelt auf die Diskussion der an Günter Thomas anschliessenden *Kritik,* bei Barth sei keine absolute, sondern nur eine relative, restitutive Neuheit denkbar, weil er die Eschatologie in die Soteriologie hineinziehe,[888] so wird diese Kritik *auf der einen Seite noch einmal relativiert.* Zum Abschnitt über die Neuheit gegenüber den herrenlosen Gewalten,[889] welcher thematisch der Versöhnungslehre zuzuordnen ist und wo die Kritik von Günter Thomas ihr relatives Recht behält, kommt im GA 7 § 78 nun ein Abschnitt, welcher, wie eben erwähnt, die Neuheit gegenüber dem (versöhnten) Menschen und der Kirche skizziert,[890] der thematisch der Erlösungslehre zuzuordnen ist und den die Kritik von Günter Thomas nicht trifft. Das *Reich Gottes* ist hier nämlich nicht nur das Neue im Sinn des Alten des Alten, sondern *auch ein Neues gegenüber dem Alten des Alten*. In der Gesamtanlage ist die Neuheit des Reiches Gottes also – im Gegensatz zu dem, was auf der Linie der Kritik von Günter Thomas zu sagen wäre – durchaus als eine absolute Neuheit denkbar. Sie bildet als Ausblick auf die Eschatologie eine gegenüber der Soteriologie eigenständige Konzeption. Eine intrinsische Modelloffenheit ist damit jedoch nicht impliziert, weil die anthropologisch-ontologische Neuheit nicht zwingend aus der eschatologisch-soteriologischen folgt.

Auf der anderen Seite ergibt sich ein *neuer Kritikpunkt*. Barth macht die Neuheit in GA 7 § 78 zu einem wesentlichen Charakteristikum des Reichgottesbegriffs. Dadurch erbt dieser jedoch dessen Zweideutigkeit. Diese bleibt unvermittelt, sodass eine *Äquivokation* entsteht. Einerseits ist

888 Vgl. Thomas, Günter, Schöpfung, 196–207.
889 Vgl. GA 7, 401–403.
890 Vgl. GA 7, 409–411.

das Reich Gottes eine restitutive, versöhnende Neuheit, welche die herrenlosen Gewalten aufhebt, und beschreibt das Versöhnungsgeschehen, andererseits ist es zugleich die sich auf der Basis der Versöhnung erhebende Erlösung im Sinn einer eschatologischen Neuheit, welche dem restituierten Zustand disruptiv gegenübertritt. Diese beiden Begriffe werden inhaltlich aber nicht vermittelt, weil sich Barth auf der Modellebene davon dispensiert.

4.2.2.2 Die theologiegeschichtliche Neuheit des barthschen Reichgottesbegriffs

Eine weitere Art von Neuheit stellt Barth ist seinem historischen Teil vor,[891] nämlich die *theologiegeschichtliche Neuheit* seines eigenen Ansatzes. Er grenzt sich in diesem Teil von «ein[em] imposante[n] consensus ecclesiasticus»,[892] also einem in der Kirchengeschichte dominanten Typus des Reichgottesbegriffs, ab, den er die «*reformatorische[]* Exegese»[893] nennt. Diese Nomenklatur entspringt der Tatsache, dass Barth diesen Typus des Reichgottesbegriffs anhand einer Auseinandersetzung mit reformatorischen Konzeptionen, insbesondere jenen Luthers und Calvins, skizziert und in der Folge die weitere historische Entwicklung des Reichgottesbegriffs als von Fehlern der reformatorischen Theoriebildung affiziert dargestellt.[894] Dies wurde in der Forschung

891 Vgl. GA 7, 411–422.

892 GA 7, 422.

893 GA 7, 411 (Hervorhebung im Original).

894 Vgl. GA 7, 411–414. Ob Barth mit seiner Analyse den spezifischen Ansätzen Luthers und Calvins gerecht wird, kann an dieser Stelle nicht abschliessend geklärt werden. Barth setzt sich, wie weiter unten gezeigt wird, genau genommen nicht mit der Reformation an sich auseinander, sondern mit dem durch sie repräsentierten, westkirchlichen Typus des Reichgottesbegriffs. Ein Typus ist eine abstrakte Konzeption, welcher die gemeinsamen, eben typischen Merkmale einer Menge an konkreten Ausformungen umfasst, die sich vom idealen Typus wiederum durch ihre Spezifika unterscheiden. Am Beispiel Calvins sei Barths Umgang mit der Reformation dennoch kurz skizziert. Barth erkennt in Calvins Konzeption zu Recht die für den westkirchlichen Typus des Reichgottesbegriffs charakteristische, enteschatologisierende Tendenz durch die Identifikation des Anbruchs des Reiches Gottes mit innerweltlichen, geschichtlichen Entwicklungen des individuellen oder kollektiven menschlichen Subjekts (vgl. GA 7, 413 f.). Bei Calvin erfolgt das Anbrechen des Reiches Gottes nach dem Genfer Katechismus (vgl. Calvin, Johannes, Katechismus, 99) und der Institutio (vgl. Inst. III,20,42) in einer doppelten, geschichtlichen Entwicklung, nämlich der gleichzeitigen vivificatio und mortificatio. Subjekt ist dabei durchgehend Gott selbst. Objekt dieser Bewegung ist die Schöpfung als ganze, d. h. als kollektive Menschheit und als individueller Mensch.

häufig rezipiert,[895] aber bisher nur selten analysiert. So wurde nur wenig berücksichtigt, dass Barth im Lauf seiner Argumentation die Linie dieses Typus nicht nur nach vorne bis in die Neuzeit und die Moderne hinein aus-

---

Barth beschränkt sich in seiner Calvinreferenz (vgl. GA 7,413 f.) einseitig auf die vivificatio und mortificatio des kollektiven menschlichen Subjekts, welche sich einerseits im sukzessiven Hervortreten und Sammeln der Erwählten resp. dem Werden und Wachsen der Kirche und andererseits im sukzessiven Ausscheiden und Beseitigen der Verworfenen vollzieht. Barth anerkennt dabei, dass bei Calvin durchgehend Gott das Subjekt des Sammelns der Erwählten resp. des Beseitigens der Verworfenen und somit des Anbrechens des Reiches Gottes bleibt (vgl. GA 7, 414) und kritisiert zu Recht, dass dem Reich Gottes auf diese Weise keine eschatologische Neuheit gegenüber der gesamten menschlichen Geschichte eignet, da es in einer bereits gegenwärtig existierenden, innerweltlichen Menschengruppe bereits besteht und rein durch deren siegreiches Überhandnehmen, d. h. durch die sukzessive Vermehrung der Gläubigen und Verminderung der Ungläubigen, zur Vollendung kommt (vgl. GA 7, 414). Dies ist tatsächlich die vorherrschende Sicht in Calvins Genfer Katechismus (vgl. Calvin, Johannes, Katechismus, 99) und teilweise auch in Inst. III,20,42. Gerade dort dominiert jedoch der individuelle Aspekt. Das Anbrechen des Reiches Gottes als vivificatio und mortificatio vollzieht sich dort als Heiligung und Läuterung des glaubenden Menschen, also darin, dass sein Wille immer gehorsamer gegenüber dem göttlichen Willen wird und den weltlichen Begierden zugleich immer mehr entsagt. Barths Enteschatologisierungskritik trifft diese Denkfigur, die er als die bei Luther dominante erkennt (vgl. GA 7, 411–413) genauso, wird doch auch hier das Reich Gottes durch dessen Anthropologisierung und Spiritualisierung mit einer immanenten, geschichtlichen Entwicklung identifiziert, aus welcher das Reich Gottes als deren Vollendung hervorgeht, nicht aber als radikale Neuheit gegenübertreten kann. Nur untergeordnet ist bei Calvin vom Reich Gottes als eschatologischem, allen geschichtlichen Entwicklungen eben als Neuheit gegenüberstehendem, die ganze Schöpfung betreffendem Ereignis die Rede (vgl. Calvin, Johannes, Katechismus, 99). Vorherrschend bleibt der westliche, geschichtlich enteschatologisierende Typus des Reichgottesbegriffs (für neuere Beiträge zum Reich Gottes resp. der Auslegung der Reichgottesbitte bei Calvin vgl. Opitz, Peter, Reich, 256–262. Leppin, Volker, Dinge, 355–359. Link, Christian, Calvin, 47–68). Was ist nun die Funktion der Calvinreferenz in GA 7 § 78? Calvins Begriff des Reiches Gottes wird nicht integral diskutiert, sondern dient Barth als Beispiel für den westlichen Typus in seiner kollektiven, sozialen und ekklesiologischen Ausgestaltung, welches die Konzeption Luthers ergänzt, die als Beispiel für die individuelle, anthropologischen Ausgestaltung des westlichen Typus steht. Die Reformatoren Calvin und eben auch Luther haben in GA 7 § 78 also eine typologische Funktion als Exemplare für eine dogmatische Tradition, mit welcher sich Barth auseinandersetzt und von der er sich zugunsten einer eigenen, von einem anderen Typus inspirierten Konzeption abgrenzt.

895 Vgl. Dürr, Oliver, Engel, 251 f. Hailer, Martin, Gott, 358 f.

zieht, sondern auch nach hinten ins Mittelalter und in die Alte Kirche hinein zurückverfolgt und sich somit nicht nur mit einem exklusiv «reformatorischen», sondern mit einem umfassenderen «consensus ecclesiasticus» resp. Typus der Reichgottestheoriebildung auseinandersetzt.[896] Zur genaueren Klärung dieses Typus sowie der Abgrenzung und Neuentwicklung Barths ist die *Typologie von Rudolf Mau* hilfreich, welche dieser im betreffenden TRE-Artikel zur «Herrschaft Gottes/Reich Gottes» vorstellt.[897] Mau nennt den Typus, der sich in der reformatorischen Theoriebildung fortsetzt, basierend auf einer Gesamtübersicht über die Entwicklungen der Alten Kirche und des Mittelalters den Typus der «westlichen Kirche» und grenzt ihn von jenem der «Ostkirche» ab.[898] Barth erwähnt den ostkirchlichen Typus in GA 7 § 78 nicht explizit, nimmt jedoch dessen Grundanliegen basierend auf den exegetischen Erkenntnissen Franz Overbecks[899] und der «konsequenten Eschatologie»[900] einerseits und der beiden Blumhardts[901] andererseits in seinen eigenen Ansatz auf. Im folgenden Teil sollen Maus Typologie vorgestellt und gleichzeitig Barths eigene Reflexionen darin eingezeichnet werden. So wird dessen Abgrenzung vom westkirchlichen Reichgottestypus, zu welchem der reformatorische Begriff des Reiches Gottes gehört, inhaltlich geschärft (4.2.2.2.1) und Barths eigener Ansatz selbst theologiegeschichtlich in der Nähe zum zweiten Typus, dem ostkirchlichen, verortet sowie auf seine eigenen Wurzeln hin transparent gemacht (4.2.2.2.2), was am Ende kurz zu resümieren ist (4.2.2.2.3).

4.2.2.2.1 Der westkirchliche Typus des Reiches Gottes

Gemäss Rudolf Mau entstanden die beiden grossen Typen zur theologischen Beschreibung des Reiches Gottes als *Ausgänge aus der Zeit der Alten Kirche,* wo sich verschiedene Tendenzen bildeten und gegenseitig beeinflussten. Welche Tendenzen waren das? Im frühen Christentum der ersten beiden Jahrhunderte waren dies im Wesentlichen die *Eschatologisierung* (das Reich Gottes wird als endzeitliches Paradies verstanden), die *Ethisierung* (die moralischen Bedingungen der Teilhabe am Reich Gottes werden reflektiert) und

896 Vgl. GA 7, 419–422.

897 Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 218–224.

898 Vgl. a. a. O., 218–221.

899 Siehe II.1.2.3.

900 Vgl. GA 7, 422. Siehe II.1.2.1 und II.1.2.2.

901 Siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2. Vgl. GA 7, 443–450. Wie unten gezeigt wird, ist in diesem Abschnitt eine Präferenz für die Theologie Johann Christoph Blumhardts gegenüber derjenigen Christoph Friedrich Blumhardts ersichtlich.

die *Individualisierung* des Reiches Gottes (dem einzelnen glaubenden Menschen ist das Reich Gottes verheissen, insofern er ein Glied der Kirche ist, er muss jedoch den moralischen Bedingungen entsprechen).[902] Das Reich Gottes konnte im Horizont dieser Entwicklungen v. a. als zukünftiges, den Geschichtsverlauf transzendierendes Ereignis verstanden werden. In den folgenden beiden Jahrhunderten wurden die dazu gegenläufigen Tendenzen der *Spiritualisierung* (das Reich Gottes fällt mit dem Ereignis der Ausgiessung des Heiligen Geistes zusammen) und der *Historisierung* (das Reich Gottes bricht im immanenten Geschichtsverlauf an) wichtiger. Im Zug dieser Tendenzen konnte das Reich Gottes als präsentisches und geschichtlich situierbares Ereignis verstanden werden.[903] An letztere Entwicklungsphase schliesst im Ausgang aus der Alten Kirche dann der eine der beiden Grosstypen an, nämlich der westkirchliche Typus.

Der *westkirchliche Typus* ist von einem *geschichtstheologischen Denken* geprägt. Stilbildend war nach Mau insbesondere die Theologie des Aurelius Augustinus,[904] was auch Barth reflektiert.[905] Deshalb werden nachfolgend die für den westkirchlichen Typus des Reiches Gottes stilbildenden Elemente bei Augustinus skizziert. Anschliessend werden einige Beispiele für die Wirkungsgeschichte dieses Typus bis in die Neuzeit hinein aufgezeigt. Abschliessend wird Barths Kritik am westkirchlichen Typus dargestellt.

Augustinus entwickelt seine wirkmächtigste Konzeption des Reiches Gottes in seinem Werk «De Civitate Dei» resp. «Der Gottesstaat». Darin beschreibt er, wie sich die einst in Adam geeinte Menschheit nach dem Sündenfall in zwei Gruppen teilt, die durch Kain einerseits und Abel/Seth andererseits resp. durch deren jeweilige Nachkommenschaft in der Form von Abstammungsketten biblisch repräsentiert werden. Diese beiden Nachkommenschaften bilden «Staaten» also organisierte und verbundene Gemeinschaften von Menschen.[906] Die Nachkommenschaft Kains bildet den «Menschenstaat»[907] resp. «Weltstaat»,[908] also die Gemeinschaft derjeni-

902 Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 219.

903 Vgl. a. a. O., 219 f.

904 Vgl. a. a. O., 220 f.

905 Vgl. GA 7, 419 f.

906 Vgl. De Civ., IV,3. XV,1. Der Staatsbegriff des Augustinus («civitas») bezeichnet einen Personalstaat, der durch das Staatsvolk definiert ist, und keinen modernen Territorialstaat, der darüber hinaus durch das Staatsgebiet und das Vorhandensein einer Staatsregierung bestimmt ist.

907 A. a. O., XV,1 u. ö.

908 A. a. O., XV,2 u. ö.

gen Menschen, welche sich nach dem Fleisch ausrichten und also an der eigenen Begierde nach irdischen Gütern resp. der Selbstliebe orientieren. Sie sind Kinder der Welt. Die Nachkommen Seths, welcher den ermordeten Abel ersetzt, bilden den «Gottesstaat»,[909] also die Gemeinschaft derjenigen Menschen, welche sich nach dem Geist ausrichten und also an himmlischen Gütern resp. der Gottesliebe orientieren und ihre irdische Existenz als Pilgerfahrt zum Himmel verstehen.[910] Sie sind «Gotteskinder».[911] Der Weltstaat bildet politisch verfasste Völker aus. Der Gottesstaat bildet das Gottesvolk, welches zuerst im Volk Israel, dann in der Kirche besteht.[912] Die Charakterisierung als Abstammungsketten unterstreicht die wesentlich zeitliche Dimension der beiden Staaten. Der Fokus liegt bei ihnen nicht in der synchronen, statischen Konstitution, sondern in ihrer diachronen, geschichtlichen Entwicklung in der Welt. Augustinus beschreibt *die beiden Staaten als immanente, geschichtliche Bewegungen.*

Zwischen den beiden Staaten bestehen gewisse *Dynamiken*. Durch den freien Willen des Menschen und göttlichen Beistand sind in der Mikroperspektive zumindest scheinbare Wechsel von Individuen zwischen den beiden Staaten und somit in der Makroperspektive Absonderungen und Verschmelzungen der beiden Staaten möglich.[913] So können auch Gotteskinder von der Gemeinschaft des Gottesstaates abfallen und ihrer moralischen Lebensweise nach in den Weltstaat wechseln, wobei sie aber ihre Erwählung zur Gotteskindschaft nicht verlieren. Ebenfalls können Weltkinder durch scheinbar frommes Verhalten den Gottesstaat infiltrieren, werden deswegen aber nicht zu Gotteskindern. Diese Verschleierungen und Verfälschungen von Gottes Erwählung werden bei Augustinus als Fehlentwicklungen qualifiziert und müssen entlarvt und wieder behoben werden, und zwar vom Gottes-

909 A. a. O., XV,8 u. ö.

910 Vgl. a. a. O., IV,3. XIV,1.28. XV,1–8. Duchrow, Ulrich, Christenheit, 247–257. Griffith, Paul J., Secularity, 46–51. Teubner, Jonathan D., Analysis, 32–39.

911 De Civ., XV,8 u. ö.

912 Der «Gottesstaat» im augustinischen Sinn ist, wie bereits erwähnt, eine vom Staatsgebilde, wie es in der Neuzeit begriffen wird, unterschiedene Grösse. Er ist die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, die dem politisch verfassten Weltstaat gegenübersteht. Mit dem modernen, politischen Begriff des «Gottesstaates» im Sinn einer theokratischen Verfassung eines Staates, wie er gegenwärtig Bewegungen des fundamentalistischen Islams fordern und wie er im zeitgenössischen Staat Iran umgesetzt wird, hat der augustinische Gottesstaat nichts gemeinsam, zumal die Möglichkeit eines theokratischen Weltstaates bei Augustinus als unmöglich verworfen wird (vgl. a. a. O., II,19).

913 Vgl. a. a. O., XV,8.21 f.

staat, der im Gegensatz zum Weltstaat um die Erwählung durch Gott weiss. Das spezifische Ziel des Gottesstaates resp. der Kirche besteht deshalb darin, dass er in seiner irdischen Geschichte die eingedrungenen Weltkinder aus seinem Innern ausscheidet und die abgefallenen Gotteskinder aus dem Weltstaat heraus wieder in seinem Innern versammelt, bis er in seiner empirisch fassbaren Form wieder mit dem reinen Gottesvolk identisch ist, welches im Eschaton das Reich Gottes bilden wird.[914]

Der «Gottesstaat» resp. die Kirche ist also in ihrer gegenwärtigen, empirisch vorliegenden Form zwar nicht mit dem Reich Gottes identisch, aber im eschatologisch-proleptischen Sinn dessen irdisch-geschichtliche Vorform.[915] Zwar ist Gott das primäre Subjekt des eschatologischen Vervollkommnungsprozesses, doch durch das Betonen der *kirchlichen Sammlungsbewegung,* welche in der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung besteht und von Augustinus sogar als *(Mit-)Bauen am Reich Gottes,* ja als Regieren mit Christus verstanden wird, kommt der *Kirche* zumindest der Tendenz nach eine *sekundär aktive Rolle* zu.[916]

Für den *westkirchlichen Typus* der Reichgotteskonzeption, wie er sich bis spätestens im Mittelalter herausgebildet hat, waren die oben genannten Elemente der augustinischen Reichgottestheologie stilbildend. Insbesondere vier augustinische Kernelemente wurden zu Grundlinien dieses Typus, nämlich erstens die Einteilung der Menschheitsgeschichte in verschiedene immanente, geschichtliche Entwicklungen, zweitens die partielle, proleptische Identifikation des Reiches Gottes mit einer bestimmten Entwicklung, drittens die hierarchische Rollenverteilung bezüglich Subjektivität, bei der Gott das primäre und der Mensch das sekundäre Subjekt ist, und viertens die präsentische Sammlungseschatologie. Diese Grundlinien des westkirchlichen Typus begründen dessen enteschatologisierende, verdiesseitigende Tendenz, wie sie bereits bei Augustinus ersichtlich ist.[917]

---

914 Vgl. a. a. O., I,35. XVIII,48–51. Augustinus unterstreicht diese präsentische Sammlungseschatologie dadurch, dass er die erste Auferstehung, von welcher in Offb 20,4–6 berichtet wird, spirituell interpretiert und mit dem Gründungsdatum der Kirche identifiziert. Das darauffolgende tausendjährige Reich (vgl. Offb 20,7–10) identifiziert er denn auch mit der aktuellen Zeit der Kirche (vgl. De Civ., XX,5–9).

915 Vgl. a. a. O., XX,9. Duchrow, Ulrich, Christenheit, 257–268.

916 Vgl. De Civ., XVIII,48–49. XX,9. Augustinus, Aurelius, Tractatus, LXVIII,2. Augustinus, Aurelius, Enarrationes, In Psalmum CXXVI,2. Barth rezipiert dies in kritischer Weise. Vgl. GA 7, 417 f.

917 Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220 f.

Sowohl Mau[918] als auch Barth[919] nennen verschiedene *Beispiele von konkreten Ausformungen* des westkirchlichen Typus in chronologischer Reihenfolge. An dieser Stelle seien holzschnittartig einige wirkmächtige Beispiele skizziert, welche die Bedeutung des westkirchlichen Typus des Reiches Gottes wirkungsgeschichtlich plausibilisieren.[920]

Wie bereits erwähnt, stieg der augustinische Ansatz in Westeuropa spätestens ab dem *Mittelalter* zum unbestrittenen Standard auf. *Differenzen* sind nur in den konkreten Formen und präziser *in der geschichtlichen Entwicklung* auszumachen, mit welcher das Reich Gottes identifiziert wird. Dies sind im Wesentlichen drei. Erstens hat sich die Identifikation des Reiches Gottes mit der *Kirche* als dessen immanenter, geschichtlicher Vorform durchgesetzt. Paradigmatisch dafür ist die Theologie des Thomas von Aquin. Dieser erkennt das Anbrechen des Reiches Gottes in dessen Verkündigung auf der ganzen Welt durch die in allen Völkern fest gegründete Kirche. Dabei versteht Thomas von Aquin das Reich Gottes als das Sein unter Gottes Fürsorge resp. unter der Herrschaft Gottes, die auf die eschatologische Vollkommenheit zielt, was sowohl auf die Gemeinschaft derer zutrifft, welche auf dem Weg zum Ziel sind («ecclesia militans»), als auch auf die Gemeinschaft derer, die bereits am Ziel angelangt sind («ecclesia triumphans»). Das Reich Gottes wird bei Thomas von Aquin also zum eigentlichen Sein der Kirche und proleptisch mit dieser identifiziert.[921] Zweitens kann im Mittelalter nicht nur das geschichtliche Sein der Kirche, sondern auch die Entwicklung des *individuellen, glaubenden Subjekts* zur geschichtlichen Prolepse des Reiches Gottes werden. So identifiziert die mittelalterliche Mystik z. B. in den Konzeptionen Meister Eckharts[922] oder Bernhards von Clairvaux[923] das Reich Gottes zwar primär mit Gott oder Jesus Christus selbst, doch als Ziel ist dort mitgesetzt, dass Christus in die individuelle, menschliche Seele einwohnt und dort wirksam wird. So wird

---

918 Vgl. a. a. O., 221–223.

919 Vgl. GA 7, 411–422.

920 Die Beispiele werden mit der Ausnahme des letzten, welches als jüngeres Beispiel die Bedeutung dieses Typus bis in das aktuelle theologische Denken hinein unterstreicht, in GA 7 § 78 und/oder in Maus TRE-Artikel erwähnt.

921 Vgl. von Aquin, Thomas, Scriptum, Buch IV, Dist. 49, Quaestio. 1, Art. 2. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 221.

922 Vgl. Eckhart, Meister, Werke, 140–152, Staehelin, Ernst (Hg.), Verkündigung. Bd. III, 390–394. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 221.

923 Vgl. von Clairvaux, Bernhard, Sermones, Homilia IV,2. ders., Epistola CDLXII, 421.

die menschliche Seele zum Ort des Reichgottesereignisses, in dieses integriert und letztlich mit diesem identifiziert. Drittens kann im Mittelalter zurückhaltend auch der *Staat* resp. das christliche Kaisertum zum Vorgriff auf das Reich Gottes werden. Dies wird zwar in der theologischen Theoriebildung nur zurückhaltend konzipiert. Dem Kaiser wird dies aber zumindest in den Krönungsliturgien zugesprochen.[924]

In der *Neuzeit* finden dieselben Muster eine Fortsetzung. Die *Reformation,* nach der Barth den westkirchlichen Typus benennt, kann das Anbrechen des Reiches Gottes in der Sammlung und Läuterung der Erwählten in der (reformatorisch erneuerten) Kirche resp. dem Ausscheiden der Verworfenen lozieren.[925] Im *Pietismus* wird der subjektive Bezug des Reiches Gottes vorrangig. So ist das Reich Gottes in der Theologie Johann Hinrich Wicherns die in Jesus Christus erfolgte und sich im Heiligen Geist mitgeteilte Konstitution des glaubenden Subjekts, welche die Grunddimensionen Friede, Gerechtigkeit und Freude umfasst. Diese subjektive Konstitution manifestiert sich in der relationalen Aktivität des Subjekts und also in dessen geschichtlicher Existenz. Eine herausragende Stellung nehmen dabei die diakonischen Werke der «Inneren Mission» ein, die Wichern auch «Arbeit am Reich Gottes» nennen kann. Im Ausbreiten der Diakonie, d. h. im Aufkeimen der «Inneren Mission», sieht Wichern das Anbrechen und Ausbreiten des Reiches Gottes.[926] Ähnliche Konzeptionen wurden auch im Württemberger Pietismus entwickelt. Zum Teil finden sich dort jedoch Ansätze andersartiger Konzeptionen.[927] In der *Romantik* kann Friedrich Schleiermacher das Reich Gottes mit der vollendeten Kirche als der Gemeinschaft identifizieren, in welcher das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl vollkommen und stetig zirkuliert und in welcher das Bewusstsein der Individuen vollständig durch dieses disponiert ist.[928]

---

924 Vgl. die mittelalterlichen Kaiserkrönungsliturgien (vgl. Staehelin, Ernst (Hg.), Verkündigung. Bd. II, 223–228.258–260) sowie den Brief des Petrus Damiani an Kaiser Heinrich III. (vgl. Staehelin, Ernst (Hg.), Verkündigung. Bd. II, 294 f.). Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 221.

925 Siehe Anm. 894. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 222 f.

926 Vgl. Wichern, Johann Hinrich, Schriften. Bd. 3, 45 ff.1114 ff.1153 ff. GA 7, 415.

927 Siehe II.1.3.1.3.

928 Vgl. CG §§ 114.121–125.157.164. Bei Schleiermacher ist die Kirche die Gemeinschaft von Menschen, in der das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zirkuliert und als solche die geschichtlich realisierte Vorform des Reiches Gottes, welches einen eschatologischen Grenzbegriff bildet. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl disponiert dabei die Selbsttätigkeit der Gemeindeglieder resp. der religiösen Subjekte, welche immer eine spontane («Freiheit») oder rezeptive («Abhängig-

Der westkirchliche Typus hat die westeuropäische Geistesgeschichte derart affiziert, dass auch prominente *philosophische Entwürfe* der Neuzeit davon nicht unberührt blieben und als *Säkularisate* dieses Typus betrachtet werden können. Dazu zählt z. B. die bereits oben erwähnte, *religionsaffine Philosophie Immanuel Kants,* welche explizit einen ethischen Begriff des Reiches Gottes – nämlich jenen des «Reiches der Zwecke» – entwickelt, dessen Vorform die Kirche ist.[929] Dazu zählt aber auch die explizit *religionskritische Philosophie Karl Marx',* welcher eine dem westkirchlichen Typus des Reiches Gottes analoge Rationalität zugrunde liegt. So erwartet sie ein kommendes, dem Reich Gottes funktionsanaloges Zeitalter einer klassenlosen Gesellschaft, welches alle die Geschichte antreibenden, ökonomischen Spannungen aufheben werde. Analog dem westkirchlichen Typus bleibt dieses keine rein futurisch-eschatologische Konzeption, sondern dessen Anbrechen wird in den revolutionären Bewegungen des Proletariats – repräsentiert durch die kommunistische Partei – verortet.[930] Diese philosophischen Konzeptionen des westkirchlichen Typus fanden dann jeweils Wiederaufnahmen in modernen theologischen Reflexionen, wie z. B. im 19. Jahrhundert in der *Theologie Albrecht Ritschls,* der, wie oben bereits erwähnt, das Reich Gottes in kantianischer Manier als allgemeinen Endzweck der durch die Offenbarung Gottes konstituierten Gemeinde, deren Vorform die empirische Kirche ist, konzipiert.[931] Dasselbe gilt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Konzeption des *religiösen Sozialismus,* wie ihn Hermann Kutter[932] und Leonhard Ragaz[933] geprägt haben, in welchem das Reich Gottes in den revolutionären

---

keit») Gestaltung der nichtmenschlichen Welt als deren «Stoff» bedeutet. Durch die durch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl disponierte Gestaltung der Welt durch die christlichen Subjekte wird diese ins Reich Gottes integriert (vgl. CG § 3–6.164). Der Aufbau des Reiches Gottes liegt bei Schleiermacher also in der zwar von Gott ursächlich disponierten, aber doch menschlich geführten Hand. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 226.231–233. Die Teile des TRE-Artikels zur Neuzeit wurde von Michael Beintker verfasst.

929 Siehe II.1.1.2. GA 7, 415. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 225.

930 Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich, Manifest, 35–40.54 f. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 226.

931 Siehe II.1.1.3. GA 7, 416–418. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 226.

932 Siehe II.1.3.2. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 227.

933 Siehe II.1.3.3. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 227. Barth stellt allerdings heraus, dass Ragaz das Reich Gottes nicht «mit dem sozialistischen Zukunftsstaat gleichgesetzt habe» (GA 7, 418. Vgl. Pangritz, And-

Arbeiterbewegungen, insbesondere in der Sozialdemokratischen Partei, wenn nicht verwirklicht, so doch als anbrechend erkannt wird. Dasselbe gilt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die *Theologie Jürgen Moltmanns*. Dieser versteht das Reich Gottes als zukünftiges Reich der Gerechtigkeit und Freiheit im Ereignis des Kommens Gottes selbst. Dieses wird unter Aufnahme von idealistischen, existentialistischen und marxistischen Geschichtsverständnissen zum «Ende der Geschichte», auf das es die Hoffnung zu setzen gilt, resp. als zukünftiges Telos der Geschichte, das zum Motor der gegenwärtigen christlichen Verantwortung für die Welt wird. Es zeigt jeweils konkrete Situationen von Not und Elend auf, wie z. B. Armut, Unterdrückung und Sünde, und ereignet sich proleptisch in gegenwärtigen, immanenten, geschichtlichen Bewegungen zur Überwindung der Not, wie z. B. in Sozialrevolutionen, in Unabhängigkeitsbewegungen und in der Verkündigung sowie in der Sakramentsverwaltung der Kirche, welche die revolutionäre Hoffnung symbolisieren. Die Kirche soll in diesem System zu revolutionärem, die Not wendendem Engagement anleiten und sich auf diese Weise als wirksame Prolepse des Reiches Gottes erweisen.[934]

Barths Kritik am westkirchlichen Typus ist vielschichtig, wird in GA 7 § 78 jedoch nicht explizit auf den Punkt gebracht.[935] Sie lässt sich jedoch anhand der *vier Grundelemente* des westkirchlichen Typus rekonstruieren. Barth kritisiert erstens die Einteilung der Menschheitsgeschichte in verschiedene, *immanent-geschichtliche Entwicklungen,* weil das Reich Gottes dann nicht der gesamten Menschheit gegenüberstehen kann, wie es im doppelelliptischen

---

reas, Barth, 933). Er betont jedoch, «daß die Erwartung des Reiches Gottes in jener Bewegung von den Hoffnungen und dem Pathos des Fragens nach einer besseren Welt jenseits der Herrschaft des Kapitals […] nicht immer klar unterschieden blieb […], so daß zweifellos auch diese Sache in dieser Reihe genannt werden muß.» (GA 7, 418).

934 «Die soziale Revolution ungerechter Verhältnisse ist die immanente Kehrseite der transzendenten Auferstehungshoffnung. Nur weil die Kirche sich auf die Seligkeit der Seelen im himmlischen Jenseits beschränkte und doketisch wurde, wanderte die aktive Hoffnung auf leibliche Erlösung aus der Kirche aus und ging in die Sozialutopien ein. […] Darum sollten die Kirchen und die Christen heute in den notwendigen Bewegungen der Veränderung sozialer Verhältnisse Geist vom Geist Christi wiedererkennen. Es ist wohl weniger eine ‹latente Kirche› oder ein ‹anonymes Christentum›, das sich aufweisen läßt, als vielmehr das latente Reich, für das die Kirche auf ihre Weise da ist, das sich in diesen Bewegungen als wirksam erweist» (Moltmann, Jürgen, Existenzgeschichte, 143 f.). Vgl. a. a. O., 128–146. ders., Theologie, 12.197–204.299–312.321–326. ders., Kirche, 214–221. Thomas, Günter, Lebendigkeit, 37 f. Welker, Michael, Zukunftsaufgaben, 261–297.

935 Vgl. GA 7, 410–422.

Zeitmodell mit seiner in der Untersuchung von KD IV/3 § 69 festgestellten universalistischen Tendenz angelegt ist.[936] Barth kritisiert zweitens, ebenfalls weil er das Reich Gottes als ein allem Menschlichen gegenüber neues Ereignis versteht, die *Identifikation* des Reiches Gottes mit einer bestimmten immanent-geschichtlichen und menschlichen Entwicklung, sei das die Kirche, das glaubende Subjekt oder eine säkulare Bewegung wie der Sozialismus.[937] Drittens anerkennt Barth zwar die Bemühung der meisten Formen dieses Typus, Gott als primäres Subjekt des Reichgottesereignisses zu verstehen, doch er erkennt die Gefahr, dass die *Kirche oder der Mensch* in diesem Typus, wenn auch nur sekundär, zur Trägerin, ja zum *(mit-)tätigen Subjekt* des Reiches Gottes wird.[938] Barth kritisiert viertens die starke proleptische und somit *präsentische Fokussierung,* welche die Zeitmodi der Zukunft und der Vergangenheit aus dem Blick zu verlieren droht und zu einer präsentischen Sammlungseschatologie führt.[939]

Vor dem Hintergrund des in KD IV/3 § 69 entwickelten und in der Versöhnungsethik erweiterten Zeitmodells, das einen echten Verkehr zwischen Gott und Mensch beinhaltet, kann dem westkirchlichen Typus aus der Perspektive der Theologie Barths auch ein *positiver Aspekt* abgewonnen werden, nämlich die Tatsache, dass das Reich Gottes zum geschichtlichen und zeitlichen Ereignis in der Wirklichkeit des Menschen wird. Dieses provoziert zeugnishafte, antwortende «*Reflexe*»[940] auf der menschlichen Seite,[941] die paradigmatisch im Bitten um das Reich Gottes als Konkretion der Anrufung

936 Vgl. GA 7, 411–414. Zur universalistischen Tendenz des doppelelliptischen Zeitmodells siehe III.1.5.2.1.

937 Vgl. GA 7, 411–421. Barth beobachtet in vielen theologiegeschichtlichen und philosophischen Gestalten (vor und nach der Reformation) dieses westkirchlichen Typus des Reichgottesbegriffs identifikatorische Tendenzen.

938 Barth erkennt bei Luther und Calvin die Bemühung, die Selbständigkeit des göttlichen Handelns zu bewahren. Durch die ihren Systemen inhärente proleptische Identifikation des Anbrechens des Reiches Gottes mit dem Leben der Kirche werde die postulierte Selbständigkeit des göttlichen Handelns allerdings wieder untergraben. Vgl. GA 7, 411–414. Auf dieser Basis seien in der Theologie der Neuzeit die Identifikation von Kirche und Reich Gottes und folglich z. B. Konzeptionen wie «Reichgotteswerke», «Reichgottesarbeiter[]» (GA 7, 414) theologisch denkbar geworden (vgl. GA 7, 414–421). Dies ist auch eine Retraktation einer Konzeption, nämlich der «Reichgottesarbeit», die Barth in seiner Frühzeit selbst vertreten hat (siehe II.1.1.4).

939 Vgl. GA 7 411–414.422.

940 GA 7, 447 (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).

941 Vgl. GA 7, 447 f. Barth reflektiert die geschichtlichen Prolepsen des Reiches Gottes in seinem Ansatz vor dem Hintergrund der Theologie der Blumhardts. Dies wird unten genauer diskutiert.

Gottes bestehen. Eine Identifikation des Reiches Gottes mit diesen Reflexen ist jedoch ausgeschlossen.[942]

Barth kritisiert also die dem westkirchlichen oder, wie er ihn nennt, dem «reformatorischen» Typus inhärente Enteschatologisierung und Verdiesseitigung des Reiches Gottes resp. dessen Ekklesiologisierung, Anthropologisierung und letztlich Historisierung.[943] Für Barth ist auf diese Weise keine echte Neuheit des Reiches Gottes denkbar. Denn auf diese Art kann nur eine Entfaltung, Ausweitung und Vervollständigung einer bereits vorhandenen, immanenten, geschichtlichen Entwicklung gedacht werden.

4.2.2.2.2 Der ostkirchliche Typus des Reiches Gottes

Rudolf Mau nennt neben dem westkirchlichen Typus des Reiches Gottes eine zweite Tradition. Mit dieser setzt sich Barth in GA 7 § 78 nur andeutungsweise auseinander.[944] Es ist der *ostkirchliche Typus*. Dieser vermittelt das Weltreich und das Reich Gottes nicht in einem synthetisierenden Geschichtsbegriff, sondern versteht dieses Verhältnis *diastatisch*. Dieser wird im Folgenden anhand dreier Beispiele von Rudolf Mau dargestellt[945] und einer Kritik aus der Perspektive der Theologie Barths unterzogen. Da sich Barth in GA 7 § 78, wie bereits erwähnt, nicht explizit mit dem ostkirchlichen Typus befasst,[946] wird diese Kritik einen interpolativen Charakter haben.

Rudolf Mau erwähnt als Beispiele die Konzeptionen von Maximus dem Bekenner, Photius von Konstantinopel, Gregorius Palamas. *Maximus der*

---

942 Barth reflektiert die Reflexe besonders in GA 7 § 78.4 (vgl. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 262 f.).

943 Vgl. GA 7, 444 f.

944 Die Beispiele wurden bereits von Rudolf Mau skizziert. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220 f. GA 7, 419.

945 Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220 f. GA 7, 419.

946 Eine Stellungnahme Barths zugunsten der Ostkirche ist in KD III/3 § 50 zu finden. Hier beschreibt Barth, dass das Nichtige resp. Böse in der westkirchlichen Tradition, weil sein Erkenntnisgrund in Jesus Christus zu wenig ernst genommen worden sei, auf die Sünde beschränkt und somit spiritualistisch und moralisch verengt worden sei, sodass Übel und Tod darin nicht in ihrer Eigenständigkeit begriffen worden seien. Die Ostkirche hingegen habe dasselbe in seiner Totalität aufgefasst. Zu denjenigen Theologen, welche ein totales Verständnis des Bösen im Westen wiederentdeckt haben, zählt Barth u. a. Johann Christoph Blumhardt (vgl. KD III/3, 354–359). Diese Textpassage ist insofern interessant, als Barths Positionsbezug zugunsten einer umfassenden Konzeption ostkirchlichen Ursprungs zusammen mit Blumhardt und gegen eine verengte westkirchliche Sicht in GA 7 § 78 wiederholt wird.

Bekenner geht von *mehreren Weltzeitaltern* aus. Dabei zeichnen sich die Weltzeitalter dadurch aus, dass sie zeitlich sind, d. h. sie haben einen Anfang und ein Ende und werden linear durchschritten. Das Reich Gottes hingegen ist ewig und transzendiert alle Weltzeitalter in *negativer* Weise, d. h. es hat weder einen Anfang noch ein Ende und kennt weder Zeit noch Bewegung. Das *Reich Gottes ist also unzeitlich, ja ungeschichtlich* und ist für das menschliche Subjekt, das unter irdischen Bedingungen eine zeitliche und geschichtliche Existenz führt, selbst beim vollkommenen Ausschöpfen immanenter, ethischer und epistemischer Möglichkeiten nur bruchstückhaft zugänglich. Die vollkommene Teilhabe des Reiches Gottes wird zu einem eschatologischen Ereignis jenseits der irdischen Existenz.[947]

Somit besteht bei Maximus eine Diastase zwischen Weltzeitalter und Reich Gottes, die wesentlich als temporale Transzendenz in Form einer radikalen Negation des Zeitlichen durch das Ewige konzipiert ist.

Eine weniger zeitliche, sondern vielmehr *epistemische Diastase* vertritt *Photius von Konstantinopel*. Er weist alles, was mit menschlichen Sinnen erkannt werden kann – dazu gehört bei ihm auch das biblische Paradies –, dem Reich der Welt zu. Das Himmelreich, welches bei ihm gleichbedeutend mit dem Reich Gottes ist, ordnet er hingegen dem *Übersinnlichen* zu. Bei Photius ergibt sich eine Diastase zwischen dem Himmelreich und dem Reich der Erde. Diese wird zwar auch bei ihm als eine Negation des Sinnlichen durch das Übersinnliche konzipiert, doch diese hat nicht dieselbe epistemische Radikalität wie jene des Maximus, denn Photius führt eine *Analogiefigur* ein, welche zwischen den beiden Reichen vermittelt. Anhand des Verhältnisses zwischen dem biblischen Paradies resp. dem Garten Eden, der gemäss der biblischen Geschichte sinnlich wahrnehmbar wahr, und dem Reich Gottes kann er zeigen, wie das Sinnliche zwar nicht mit dem übersinnlichen Himmelreich identisch ist, doch zumindest zum Gleichnis für dasselbe werden kann. Das Reich der Erde, insbesondere der Garten Eden, kann zum Vorspiel des Himmelreichs werden, aber niemals mit Letzterem gleichgesetzt werden.[948]

Somit vertritt Photius von Konstantinopel eine gegenüber dem westkirchlichen Typus deutlich gesteigerte Transzendenz des Reiches Gottes gegenüber dem Weltreich. Eine Vermittlung der beiden Grössen findet nicht in einem synthetischen Begriff wie demjenigen der Geschichte statt, sondern anhand einer Analogiefigur, welche die Diastase bewahrt.

---

947 Vgl. Confessor, Maximus, Opera, 1084 ff. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220.

948 Vgl. von Konstantinopel, Photius, Opera, 45 ff. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220.

Der ostkirchliche Theologe *Gregorius Palamas* schliesslich versteht das Reich Gottes ebenfalls *diastatisch* im Verhältnis zum Weltzeitalter, und zwar entlang der Unterscheidung von *Geschaffenem und Ungeschaffenem,* von *Gegenwärtigen und Zukünftigen* und von *Sinnlichem und Übersinnlichem*. Er betont wie die beiden vorher genannten Theologen die radikale Alterität und Transzendenz des Reiches Gottes. Er unterstreicht jedoch explizit den *Selbstoffenbarungscharakter* des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist ein Ereignis, in welchem Gott selbst den geschaffenen, gegenwärtigen und sinnlichen Glaubenden allein durch seine Gnade im Heiligen Geist seine von Natur aus nur ihm eignenden, ungeschaffenen, überzeitlichen und übersinnlichen Güter zukommen lässt.[949]

Somit ist das Reich Gottes bei Gregorius Palamas also eine radikal transzendente Entität, welche die göttlichen Güter umfasst, welche Gott den Glaubenden in seiner Selbstoffenbarung aus reiner Gnade mitteilt.

Aus diesen Beispielen wird Folgendes klar: Der *ostkirchliche Typus* versteht das Reich Gottes in einer radikalen Diastase zum Weltzeitalter, zu allem Geschöpflichen und sinnlich Erkennbaren und auch zur irdisch-immanenten Geschichtlichkeit.[950] Diese Transzendenz wird dabei als radikale Negation expliziert, deren Ereignis zeitlich primär in der eschatologischen Zukunft zu lozieren ist und allein in Gottes gnadenhafter, selbstoffenbarender Wirksamkeit liegt. Das Reich Gottes tritt der ganzen Welt gegenüber, betrifft auf diese Weise aber auch die ganze Welt. So erhält das Reich Gottes einen universalen Charakter. Damit bildet der ostkirchliche Typus den Gegenpart zum westkirchlichen. Während in Letzterem eine enteschatologisierende, verdiesseitigende und historisierende, sich auf partikulare Entwicklungen konzentrierende Tendenz erkennbar ist, vertritt Ersterer eine radikal gesteigerte Transzendenz des Reiches Gottes hin zum rein eschatologischen Grenzbegriff, welcher die Universalität, die absolute Alterität und letztlich auch Neuheit des Reiches Gottes einschliesst.

Wie bereits mehrfach erwähnt, setzt sich *Barth* in GA 7 § 78 kaum mit dem ostkirchlichen Typus auseinander. Um zu zeigen, wie sich dieser zu Barths Begriff des Reiches Gottes verhält, wird der ostkirchliche Typus an dieser Stelle einer kurzen Kritik aus der Perspektive der Reichgotteskonzeption Barths unterzogen, wie sie in dieser Untersuchung bisher dargestellt worden ist. Dieses Vorgehen hat, wie oben erwähnt, interpolativen Charakter.

---

949 Vgl. Palamas, Gregorius, Opera. Tom. I, 957 ff. ders., Opera. Tom. II, 423 ff. Vgl. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 220 f.

950 Vgl. ebd. GA 7, 419.

Zunächst seien die *Konvergenzen* zwischen dem ostkirchlichen Typus und dem Reichgottesbegriff bei Barth erwähnt. Dazu zählen v. a. die Betonung der Universalität, der Andersheit, der Transzendenz, der Eschatologizität und des Offenbarungscharakters des Reiches Gottes. Ganz im Sinn Barths sperrt sich der ostkirchliche Typus gegen eine immanente Subjektivierung, Historisierung, Partikularisierung und Enteschatologisierung, wie dies im westkirchlichen Typus der Fall ist. Der ostkirchliche Typus und Barth teilen das *Anliegen,* das *Reich Gottes als ein die ganze Welt in der Zukunft erlösendes, alle seine Möglichkeiten übersteigendes, rein göttliches, selbstmitteilendes Ereignis zu verstehen*.

Die *Differenzen* bestehen im materialen Ansatz. Der *ostkirchliche Typus* verfolgt einen *negativen, metaphysischen Ansatz*. Begriffe wie «ungeschaffen», «unzeitlich», «ungeschichtlich» oder «überzeitlich» sind Negationen, und zwar Negationen von Positionen. Diese Positionen gehören zur empirisch wahrnehmbaren und als bekannt vorausgesetzten, physisch-kreatürlichen Wirklichkeit. Das führt dazu, dass das Reich Gottes im ostkirchlichen Typus als deren negative, metaphysische Ableitung begriffen wird, d. h. es wird als Derivation von etwas Bekanntem begriffen. Dann wird das Reich Gottes aber als nichts radikal Neues mehr verstanden. Der ostkirchliche Typus vermeidet gegenüber seinem westkirchlichen Pendant die positive Anknüpfung an eine vorfindliche, geschichtliche Entwicklung, ersetzt diese jedoch durch eine negative Anknüpfung an vorfindliche, physische Dimensionen. Daran ändert auch die Charakterisierung des Reiches Gottes als Offenbarung nichts, denn knüpft die Offenbarung an der bereits bekannten kreatürlichen Wirklichkeit an, kann sie selbst nichts Neues gegenüber Letzterer mitteilen und sinkt folglich selbst ins bereits Bekannte herab. Diese Kritik ist denn auch eine auf den in diesem Kapitel zu untersuchenden Neuheitsbegriff fokussierte Variante von Barths Kritik an theologischen Konzeptionen, welche ein rein negatives Verhältnis von Zeit und Ewigkeit entwickeln, ja am Versuch einer theologischen Erkenntnisgewinnung und Begriffsbildung durch die Negation negativer (oder die superlative Steigerung positiver), immanenter Begriffe überhaupt.[951] *Barth* beginnt gegenüber dem ostkirchlichen Typus nicht mit einer Negation, sondern mit einer *Position,* nämlich der *Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus*. Dieses Ereignis hat von Anfang an Offenbarungscharakter und impliziert, wie in dieser Studie gezeigt wird, einen positiven Begriff der Zeit, der Geschichte und daran anknüpfend des Reiches Gottes, das darum weder unzeitlich noch ungeschichtlich noch überhaupt auf rein negativem Weg entwickelt werden kann. Überdies bezieht

951 Vgl. KD I/2, 55 f. und Barths differenzierte Kritik an der via triplex des Dionysius Areopagita resp. an der via negationis, via eminentiae und via causalitatis in KD II/1, 389–391.

sich die universale Reichweite des Reiches Gottes bei Barth in GA 7 § 78 primär auf die ganze Menschheit,[952] während im ostkirchlichen Typus je nach Ausprägung die ganze Schöpfung inkludiert wird.

Nach dem bisherigen Resultat dieser Untersuchung teilt Barths Konzeption mit dem westkirchlichen Typus die Möglichkeit, dass irdische Reflexe bei den menschlichen Subjekten provoziert werden können, während er mit dem ostkirchlichen Typus das Anliegen des Objektivitäts-, Universalitäts- und Selbstoffenbarungscharakters des Reiches Gottes teilt. Barths Konzeption steht dem ostkirchlichen Typus also trotz einiger Differenzen näher als dem westkirchlichen, obschon er jenen kaum erwähnt. Die Ähnlichkeit zwischen Barths Reichgottesbegriff und dem ostkirchlichen Typus beruht vorderhand auf einer *konzeptionellen Strukturanalogie* und nicht auf einer direkten Durcharbeitung östlich-orthodoxer Konzeptionen.[953] Der wahrscheinliche Grund für die konzeptionellen Analogien liegt darin, dass sich Barth explizit von zwei neuzeitlichen theologischen Bewegungen beeinflussen liess, welche das Grundanliegen des ostkirchlichen Typus, nämlich die Charakterisierung des Reiches Gottes als eines eschatologischen Grenzbegriffs, als neutestamentlich begründet wiederentdeckt haben. Auch diese beiden Ansätze beziehen sich nicht direkt auf theologische Konzeptionen der Ostkirche, stimmen mit ihr aber betreffend die ihr eigene, eschatologische Hermeneutik des Neues Testaments überein.

Erstens handelt es sich um die oben beschriebene Bewegung der *«konsequenten Eschatologie»* von Johannes Weiss[954] und Albert Schweitzer,[955] in deren Nähe Barth, wie oben beschrieben, auch Franz Overbeck[956] stellt.[957] Sie teilt mit dem ostkirchlichen Typus neben dessen Grundstrukturen wie der *radikalen Transzendenz* und *Eschatologisierung* des Reiches Gottes auch die *Skepsis gegenüber immanenten, geschichtlichen Identifikationen* mit dem Reich Gottes.

---

952 Vgl. GA 7, 414. Zur Diskussion, inwieweit das Reich Gottes in anderen Paragrafen der Versöhnungslehre und Versöhnungsethik auch die nichtmenschliche Schöpfung umfassen kann, siehe III.1.4.1.

953 In der Forschung wurden konzeptionelle Analogien zwischen Barth und der ostkirchlichen Theologie auch in anderen Theologumena erkannt, analysiert und diskutiert. Auch hier beruhen sie selten auf direkten Übernahmen. Vgl. z. B.: Laats, Alar, Doctrines, 131–158. Kirkland, Scott/McDowell, John C./Moyse, Ashley John (Hg.), Sobornost.

954 Siehe II.1.2.1.

955 Siehe II.1.2.2.

956 Siehe II.1.2.3.

957 Vgl. GA 7, 422.

Zweitens verortet Barth seine Konzeption des Reiches Gottes am Ende des betreffenden Unterkapitels in der Wirkungsgeschichte der *Theologie der beiden Blumhardts*.[958] Diese konnte er, wie er in GA 7 § 78 selbst memoriert, in früheren Jahren mit dem Denken Overbecks nahe zusammenbringen.[959] Diese affirmiert er in GA 7 § 78 weiterhin, und kann sie jetzt zusätzlich mit der «konsequenten Eschatologie» zusammenbringen.[960] Ähnlich wie die «konsequente Eschatologie» haben auch die Blumhardts unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit eine neutestamentliche Hermeneutik entwickelt, welche zur Entwicklung eines Reichgottesbegriffs geführt hat, der wesentlich durch *Objektivität, Universalität und Eschatologizität* charakterisiert ist. Von der «konsequenten Eschatologie» unterscheidet sie dabei jedoch nicht nur der Entdeckungszusammenhang, welcher bei der «konsequenten Eschatologie» in akademischen Reflexionen und bei den Blumhardts die Seelsorgepraxis war, sondern auch die materiale Konsequenz. Anders als die «konsequente Eschatologie», welche zur biblischen Vorstellungswelt zugunsten der neuzeitlichen Subjektivität auf Distanz geht, kommt es bei den Blumhardts gerade zur Rückbesinnung auf das Zentrum des christlichen Glaubens,[961] zur christologischen Konzentration und zur Betonung des Selbstoffenbarungscharakter des Reiches Gottes. Das Reich Gottes wird zum alleinigen Herrschaftshandeln Gottes in und an der Welt. Mit dem Selbstoffenbarungs-, dem Objektivitäts-, dem Universalitäts-, und dem Eschatologizitätsgedanken nähern sich die Blumhardts stärker als die «konsequente Eschatologie» der ostkirchlichen Theologie an. Dies ist in der Forschungsgeschichte nicht unentdeckt geblieben. Diverse Forscher wie Ernst Gaugler[962] und Gerhard Sauter[963] haben zumindest das Denken Johann Christoph Blumhardts in die Nähe der ostkirchlichen Starzen gebracht. In die Reihe der Theologen, welche in der Theologie Johann Christoph Blumhardts Parallelen zur ostkirchlichen Theologie sehen, gehört auch

958 Vgl. GA 7, 443–450.

959 Vgl. GA 7, 444. Barth, Karl, Anfragen, 634–636. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 63 f.

960 Vgl. GA 7, 444.

961 Vgl. Collins Winn, Christian T., Jesus, 264.

962 Vgl. Gaugler, Ernst, Blumhardt, 51. Gaugler erkennt in der seelsorglichen Praxis Johann Christoph Blumhardts eine priesterliche Stellvertretungsfigur, welche er in der poimenischen Praxis der ostkirchlichen Starzen wiederfindet. Dies will er in der Analyse eines russisch-orthodoxen Theologen bestätigt sehen. Diese Referenz wird von Gerhard Sauter übernommen (vgl. Sauter, Gerhard., Theologie, 24). Zum Namen und Werk des betreffenden Theologen finden sich bei Ernst Gaugler jedoch keine Angaben.

963 Vgl. ebd.

Barth. In einer Vorlesung im Rahmen der Reihe zur «Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert» erkennt Barth ostkirchliche Tendenzen bei jenem:

> Blumhardt denkt insofern östlich-christlich und nicht westlich, als ihm die Not der φθορά über der Schuld der ἁμαρτία nicht gleichgültig wird, als ihm der Name Jesus hier und dort das lösende Wort bedeutet.[964]

Wenn nun Barth diese objektivierende und universalisierende Tendenz aus der blumhardtschen Theologie übernimmt, färbt dieser «östlich-christliche» Grundzug auch auf seine Theologie, insbesondere auf seinen Reichgottesbegriff, ab.

Eine gewisse Parallele ist zum Reichgottesbegriff Christoph Friedrich Blumhardts in seiner vierten Phase erkennbar. Dort ist eine Skepsis *gegenüber immanenten, geschichtlichen Identifikationen* mit dem Reich Gottes erkennbar, für welche Barth eine Sympathie zeigt, und zugleich wird es Barth auf dieser Basis möglich, zeugnishafte, menschliche Reflexe, die in seinem System als Partikula veri des westkirchlichen Typus zu bewerten sind, in dieses Modell einzuzeichnen.[965]

4.2.2.2.3 Résumé: Die spezifische Temporalität eines auf dem ostkirchlichen Typus beruhenden Reichgottesbegriffs als theologiegeschichtliche Neuheit

Bis jetzt wurden die ost- und partiell westkirchlichen genauso wie die «konsequent eschatologischen» und blumhardtschen Wurzeln des barthschen Reichgottesbegriffs in GA 7 § 78 betreffend den theologischen Neuheitscharakter freigelegt. Gibt es aber auch eine theologiegeschichtliche Neuheit in Barths Reichgottesbegriff? Bei der bisherigen Untersuchung hat sich ergeben, dass Barths eigene Einschätzung zutrifft:

> So neu die hier gebotene Auffassung vom Reiche Gottes und seinem Kommen berühren mag, auf völlige Originalität kann und will sie doch keinen Anspruch machen.[966]

Barth übernimmt wesentliche Konzeptionen aus seinen «geistesgeschichtlichen»[967] Grundlagen. Eine völlige theologiegeschichtliche Neuheit bietet

964 Pr.Th., 595 (Hervorhebungen im Original).
965 Vgl. GA 7, 445–448.
966 GA 7, 443.
967 Ebd.

seine Auffassung des Reiches Gottes also nicht. Allerdings bedeutet dies nicht, dass diese Auffassung gar keinen Anspruch auf Originalität erheben darf. Eine gewisse *Originalität* liegt nämlich im Zeitmodell des Reiches Gottes vor und spezifisch in der *Temporalität* der theologischen Neuheit. Das doppelelliptische Zeitmodell, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu vermitteln vermag, ist auch die mediative Struktur, welche die Konzeptionen der verschiedenen geistesgeschichtlichen Wurzeln betreffend den theologischen Neuheitscharakter zu einer konsistenten Konzeption zu verbinden vermag. Wie oben bereits angedeutet, besteht die theologische Neuheit des Reiches Gottes im überholenden Zukommen auf die menschliche (von den herrenlosen Gewalten affizierte, aber auch versöhnte) Gegenwart. Die theologische Neuheit wird sowohl bei Barth als auch in seinen geistesgeschichtlichen Grundlagen grundsätzlich in der Zukunft verortet. Die Originalität Barths liegt nun darin, dass es ihm gelingt, erstens diese *Zukunft als bereits gegenwärtige* zu konzipieren, die zweitens in der *Vergangenheit bereits begonnenen* hat, wobei die Zeitmodi weiterhin qualitativ und quantitativ unterscheidbar bleiben.

Das Erste ist sowohl dem ostkirchlichen Typus in seiner traditionellen Form als auch der «konsequenten Eschatologie» nicht gelungen, weil dort das Reich Gottes rein futurisch-eschatologischen begriffen wird und niemals wirklich gegenwärtig sein kann.[968] Die theologische Neuheit wird zur persistenten Fremdheit. Dies wirft Barth in KD II/1 auch den Blumhardts vor.[969] Auch wenn er diese Kritik in GA 7 § 78 mit dem Hinweis auf die blumhardtsche Christologie, welche Jesus Christus als «aktuelle[n] Faktor eigenster Art […], ihn als den schon Gekommenen *und* wieder Kommenden und so […] auch Gegenwärtigen»[970] bestimme, zu Recht weitgehend zurücknimmt, ist in der blumhardtschen Theologie durchaus eine Priorisierung der Zukunft erkennbar, sodass sie von der Kritik des mittleren Barth nicht vollkommen freigesprochen werden kann.[971] Das Zweite ist dem westkirchlichen Typus nicht gelungen, weil dort die Zukunft zur linearen qualitativen und quantita-

968 Diese berechtigte Kritik an der futurischen Entzogenheit des Reiches Gottes in der «konsequenten Eschatologie», d. h. bei Johannes Weiss, Albert Schweitzer und Franz Overbeck, hat Barth bei der Entwicklung seines Zeitmodells in der Gotteslehre geäussert. Vgl. KD II/1, 717 f.

969 Vgl. KD II/1, 713 f.

970 GA 7, 448 (Hervorhebung im Original).

971 Vgl. die Spannung von anfänglicher Vergegenwärtigung des Reiches Gottes, aber bleibender Priorisierung der Zukunft im Zitat: «Die letzten Tage haben wohl mit Christo angefangen. […] Die volle Erfüllung haben wir […] erst zu erwarten» (Blumhardt, Johann Christoph, Schriften. Bd. 1, 17).

tiven Extension der Gegenwart und diese wiederum zu jener der Vergangenheit wird. Die theologische Neuheit des Reiches Gottes verschwindet dabei.

Zudem lässt es Barth zu, dass das Reich Gottes in der Gegenwart zeugnishafte, menschliche Reflexe auslöst, ohne diese mit dem Anbrechen des Reiches Gottes selbst zu identifizieren. Das wurde in seinen Augen im Reichgottesbegriff der vierten Phase Christoph Friedrich Blumhardts erreicht.

Die theologiegeschichtliche Neuheit des Reichgottesbegriffs des späten Barths besteht also darin, dass er in die diastatische Verhältnisbestimmung zwischen dem Reich Gottes und der gegenwärtigen Welt, ein doppelelliptisches Zeitmodell einzeichnet, das die Aktualisierung des Reiches Gottes in jedem Zeitmodus denken und zugleich den theologischen Neuheitscharakter des Reiches Gottes bewahren kann.

4.2.2.3 Zwischenfazit: Barths Begriff des Reiches Gottes und seine theologische und theologiegeschichtliche Neuheit

Unter einer *Neuheit* wird in GA 7 § 78 eine Wirklichkeit verstanden, welche sich von einer anderen Wirklichkeit durch ihre *Andersartigkeit* unterscheidet und diese letztlich *überwindet*. Barth konzipiert einen Reichgottesbegriff innerhalb des doppelelliptischen Zeitmodells, welches den Neuheitscharakter des Reiches Gottes sichert, und zwar theologisch und theologiegeschichtlich.

Den *theologischen Begriff* der Neuheit des Reiches Gottes konzipiert Barth in GA 7 § 78 innerhalb des doppelelliptischen Zeitmodells der Reichgottesbitte. Dabei ergibt sich einerseits eine *eschatologisch-soteriologische Neuheit*. Das Reich Gottes wird als das radikal Neue gegenüber dem Reich der herrenlosen Gewalten verstanden, innerhalb dessen für den Menschen keine spontane Neuheit möglich ist. Es ist das in Jesus Christus in der Vergangenheit bereits offenbarte, in der Mitteilung des Heiligen Geistes gegenwärtige und in der letzten Wiederkunft Christi in der Zukunft vollendete rettende Handeln Gottes am Menschen, welches die herrenlosen Gewalten in die Verfügbarkeit des Menschen zurückführt und die Reichgottesbitte als paradigmatischen Reflex provoziert. Andererseits führt Barth einen *anthropologisch-ontologischen Begriff* ein. Hier bildet das Reich Gottes gegenüber dem Menschen an sich, d. h. auch in seiner versöhnten, von den herrenlosen Gewalten befreiten Situation, ein radikal Neues. Damit handelt sich Barth jedoch *konzeptionelle Probleme* ein. Erstens droht im ersten Begriff die Erlösung in der Versöhnung so aufzugehen, sodass eine «*restitutio ad integrum*» entstünde, die sich gegenüber einer Neuschöpfung des ganzen Kosmos und somit einer universalen Erlösung exklusiv verhält, die etwas noch nie Dagewesenes zutage bringt. Barth kann dies nicht durch intrinsische Sicherungen bewältigen, sondern nur durch eine extrinsische Einordnung in die überge-

ordnete Bundesgeschichte, wo Schöpfung, Versöhnung und Erlösung einander nur faktisch zugeordnet sind, nicht aber kausal aufeinander zielen. Zweitens werden die beiden Neuheitsbegriffe dadurch betreffend ihren inneren Inhalt nicht miteinander vermittelt, sodass eine *Äquivokation* zweier Neuheitsbegriffe entsteht.

Dieser Reichgottesbegriff ist nicht nur inhaltlich durch Neuheit im Sinn einer ganzheitlichen Erneuerung der menschlichen Existenz charakterisiert, sondern stellt zugleich selbst eine *theologiegeschichtliche Neuheit* dar. Dabei liegt die Neuheit nicht primär in der Abgrenzung zum westkirchlichen Typus, die Barth vornimmt. Der *westkirchliche Typus* identifiziert das Reich Gottes in enteschatologisierender und verdiesseitigender Weise mit gegenwärtigen, immanenten, geschichtlichen Entwicklungen, seien das die Kirche, das glaubende Subjekt oder säkulare Bewegungen und Institutionen. Er erhebt den Menschen neben Gott als primärem Subjekt zumindest zum sekundären Mittäter des Reiches Gottes und er mündet in eine Extensions- und Sammlungseschatologie. Eine Alternative zu diesem Typus gab es in der Theologiegeschichte bereits, und zwar mit einer Tradition, welche das Reich Gottes als der (Menschen-)Welt diastatisch gegenüberstehend versteht, dem *ostkirchlichen Typus*. Barth verortet sich nicht direkt darin, sondern findet diesen Typus implizit und den neuzeitlichen Prämissen entsprechend umgeformt in der «konsequenten Eschatologie» und der Theologie der beiden Blumhardts vor.

Die Neuheit liegt auch nicht primär im Einzeichnen zeugnishafter Reflexe des Reiches Gottes ins diastatische Modell, ohne Identifikationen mit geschichtlichen Entwicklungen und Phänomenen einführen zu müssen. Dies wurde bei den Blumhardts v. a. im diastatischen Modell der vierten Phase Christoph Friedrich Blumhardts bereits geleistet.

Die *theologiegeschichtliche Neuheit von Barths Reichgottesbegriff* liegt vielmehr darin, dass er in die Diastase von Reich Gottes und Welt ein *doppelelliptisches Zeitmodell* einzeichnet, sodass eine echte Aktualisierung des Reiches Gottes in der Wirklichkeit des Menschen in jedem Zeitmodus, d. h. auch in der Gegenwart und bereits in der Vergangenheit und nicht nur in der Zukunft denkbar wird.

4.2.3 Die Personalität des Reiches Gottes

Das Reich Gottes wird in GA 7 § 78, insbesondere in § 78.3, personal konzipiert. Diese *Personalität* des Reiches Gottes hat ihren Ursprung in der Konzentration desselben in der Person Jesu Christi. Die Konzentration ist jedoch dialektisch vermittelt mit einer Expansion auf die Menschheit ausserhalb Jesu Christi (4.2.3.1), und zielt auf die Personwerdung des empfangenden menschlichen Subjekts als Adressaten des Reiches Gottes (4.2.3.2).

Dies ist nun zu untersuchen und schliesslich in einem Zwischenfazit zu resümieren (4.2.3.3).

4.2.3.1 Christologische Konzentration und christlogisch-pneumatologische Expansion des Reiches Gottes

Die *Personalität* des Reiches Gottes wird durch die im Traktat über die herrenlosen Gewalten erst spät eingeführte *christologische Verankerung* fundiert. Wie oben bereits erwähnt, entwickelt Barth in GA 7 § 78.1 ein doppelelliptisches Zeitmodell und versucht damit, das Kommen des Reiches Gottes zeitlich zu begreifen. Dieses identifiziert er in GA 7 § 78.3 mit dem Kommen Jesu Christi.[972] Dies steht in Kohärenz zu KD IV/2, wo das Reich Gottes bereits mit Jesus Christus als Person identifiziert wird.[973]

In GA 7 § 78.3 reformuliert Barth die Parusieformen des *doppelelliptischen Zeitmodells* biblisch als «Ostergeschichte»,[974] «Pfingstgeschehen»[975] und universales, endgültiges Reich Gottes.[976] In jedem dieser Ereignisse vergegenwärtigt sich Jesus Christus als Reich Gottes resp. als normalisierte Situation im Bereich seiner von den herrenlosen Gewalten affizierten Menschen. Bei diesen bewirkt er eine *«Wendung von 180 Graden»*[977] – die bereits in KD I/2 § 14 zu Barths Zeitmodell gehört[978] –, indem er sie von ihrem bisherigen Verhängnis weg auf die Heilzukunft ihrer vollkommenen und universalen Normalisierung ausrichtet, die in ihm gegenwärtig ist und in der Vergangenheit bereits begonnen hat.

Barth konzipiert an dieser Stelle eine *dialektisch vermittelte Doppelbewegung* von personaler *Konzentration* des Reiches in Jesus Christus und *Expansion* desselben auf die Menschheit ausserhalb Jesu Christi hin. Einerseits bleibt Barth hier Konzeptionen treu, die bereits in der zweiten Römerbriefausgabe und der Vorlesung «Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre» zu finden sind, nämlich der Konzentration des Reiches Gottes im Subjekt Jesus Christus[979] und der Identifikation des Reiches Christi mit dem

---

972 Vgl. GA 7, 429 f.

973 «‹Reich Gottes› heißt: die in Jesus Christus in der Welt aufgerichtete Herrschaft, das in ihm stattfindende Herrschen Gottes. Er selbst ist das Reich Gottes» (KD IV/2, 742).

974 GA 7, 440 (im Original hervorgehoben).

975 GA 7, 443.

976 Vgl. GA 7, 440–443

977 GA 7, 439 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

978 Vgl. KD I/2, 132. Siehe II.2.1.

979 Vgl. Barth, Karl, Römerbrief 1922, 52.

Reich Gottes.[980] Den Einsichten Benjamin Dahlkes und Gotthard Oblaus, dass Jesus Christus bei Barth die «Verkörperung des Reiches Gottes»[981] resp. als Subjekt das Reich Gottes nicht nur darstelle, sondern vollziehe,[982] ist in der Hauptlinie zuzustimmen. Das Reich Gottes wird in GA 7 § 78 innerhalb des doppelelliptischen Zeitmodells mit Jesus Christus identifiziert und also in ihm *konzentriert* und folglich *personalisiert*.[983]

Andererseits besteht, wie Philip G. Ziegler richtig erkannt hat,[984] im Kontext des Gebets, und insbesondere in jenem der Reichgottesbitte, der Anspruch, dass das Reich Gottes nicht nur in der Person Jesu Christi verkörpert wird, sondern sich auch in die Wirklichkeit der Menschen hinein *expandiert,* sodass die herrenlosen Gewalten überwunden werden. Dies wird in GA 7 § 78 durch die bereits erwähnte Anknüpfung an das doppelelliptische Zeitmodell resp. an die dreiförmige Parusie sichergestellt,[985] d. h. Jesus Christus positioniert als verkörpertes Reich Gottes seine Wirklichkeit in der Wirklichkeit im menschlichen Bereich und diese in der seinen, was Oblau, wie oben erwähnt, im Kontext von KD IV/3 § 69 als Koordination bezeichnet.[986] Das Reich Gottes als Geschichte der Person Jesu Christi wird die Geschichte der Menschen.

Mit dem dialektischen Verhältnis von Konzentration und Expansion bleibt Barth seiner Konzeption von Personalität aus KD II/1 § 28.1 treu.[987] Dort wie in der Versöhnungsethik wird die Person in der Tat konstituiert und es läuft implizit eine *Ich-Du-Relation* mit.[988]

---

980 Vgl. Barth, Karl, Gotteserkenntnis, 112 f.

981 Vgl. Dahlke, Benjamin, Jesus, 129–137.

982 Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 31–33.95.113–114.

983 «*Er* war das damals in seiner Geschichte, auf seinem zu seiner Zeit betretenen und bis zum Ende begangenen Weg nahe herbeigekommene Reich Gottes. Man muß betonen: *Er* – kein noch so hohes oder tiefes Es also! Keine transzendente Lichtwelt etwa, kein ursprüngliches und letztverbindliches Moralgesetz, kein in sich ruhender und bewegter Seinsgrund als Ursprung und Ziel alles Seienden, keine neue, als bessere oder beste sich durchsetzende Weltanschauung, Pädagogik und Politik, aber auch kein in seiner vollkommenen Liebe, Reinheit, Demut usw. exemplarischer oder in seiner Originalität faszinierender Inbegriff menschlichen Personlebens – und schließlich auch keine den Triumph der Gnaden triumphal proklamierende christliche Dogmatik und also auch keine Lehre über ihn, keine Christologie also und so auch keine Lehre vom Reiche Gottes! Sondern schlicht und exklusiv *Er selbst* […]» (GA 7, 436. Hervorhebungen im Original).

984 Vgl. Ziegler, Philip G., Regnum, 412–419.

985 Siehe III.1.1 und III.1.5.1.

986 Siehe III.1.3.3. Vgl. Oblau, Gotthard, Gotteszeit, 270.277.

987 Vgl. KD II/1, 288–305.

988 Vgl. GA 7, 1–16.

In KD II/1 wird entfaltet, wie Gott in der Tat seiner immanent-trinitarischen Selbstsetzung in Jesus Christus in sich selbst zum *Ich eines Du* wird und sich in sich selbst im Heiligen Geist mit diesem identifiziert. Das bildet vor, dass er sich ökonomisch-trinitarisch als Ich in Jesus Christus gegenüber dem Menschen als Du setzen und diesen im Heiligen Geist zu seinem *Bundespartner* erklären kann. Damit befähigt Gott den Menschen wiederum dazu, dass dieser sich als Ich zu Gott als seinem Du setzen und also sekundär und antwortend auf Gott Person werden kann.[989] GA 7 § 78.3 kann als Spezifikation der ökonomisch-trinitarischen Dimension der Personalität gelesen werden.[990] Dies geschieht in der *Normalisierung*. Jesus Christus normalisiert die Menschheit ausserhalb seiner selbst, indem er ihr heilsam begegnet und sich also selbst als Ich und sie als sein Du setzt. Er koordiniert sie als bleibendes ihm gegenüberstehendes Du mit seinem Ich, das seine Interaktionspotentiale unter seiner Verfügung hat, sodass die Menschen ausserhalb seiner selbst von ihrer Entfremdung befreit werden.

4.2.3.2 Die Personwerdung der menschlichen Adressaten

Analog zur oben referierten Konzeption von Personalität in KD II/1 werden in GA 7 § 78.3 auch *die das Reich Gottes empfangenden Menschen zu Personen*.

Die zuvor erwähnte, doppelelliptisch-temporale Koordination von Jesus Christus und den Seinen hat die *Konstitution des christlichen resp. menschlichen Subjekts zum Ziel,* wobei die Asymmetrie zwischen Gott als dem primären, vorausgehenden und dem Menschen als dem sekundären, responsiven Subjekt gewahrt bleibt. Gerade in der doppelelliptischen Temporalität des Reiches Gottes wird der Mensch als um das Reich Gottes *Bittender* und darum als freies und aktives resp. präziser als befreites und aktiviertes Subjekt verstanden, das aus der Begegnung mit dem gekommenen Jesus Christus um die Begegnung mit dem kommenden Jesus Christus bittet. Über diese Subjektivität, d. h. die Eigenschaft, ein Täter seiner Tat zu sein, hinaus wird der Mensch zur *Person,* d. h. zu einem Ich, das für ein anderes zum Du wird und ein anderes als Du ansprechen kann. Das Ich Jesu Christi – und dadurch das Ich Gottes – konstituiert dabei das Ich des Menschen, indem es ihm begegnet, ihm zum Du wird und es zum Du für sich selbst erklärt. Der Mensch als Adressat des Reiches Gottes wird als personales Ich, das für Jesus Christus ein Du ist, in dieses integriert. Als so vom Ich Jesu Christi resp. Gottes als Du Angesprochener kann der Mensch Gott resp. Jesus Christus in der Anru-

989 Vgl. KD II/1, 288–305.

990 Die Ich-Du-Relation findet sich im Text nicht wörtlich, sondern personale Begegnungs- und Beziehungskategorien. Vgl. GA 7, 429–443.

fung – und hier spezifisch in der Reichgottesbitte – als Du ansprechen und sich selbst als Ich verstehen. Dies ist nur unter der Bedingung der Normalisierung durch Gott möglich. Unter der Herrschaft der herrenlosen Gewalten ist der Mensch von seinem Personsein in der mutualen Ich-Du-Relation zu Gott von seiner Seite her entfremdet.[991] *Die Personalität des Menschen ist seine Normalität, aber gerade als solche vom gnadenhaften Handeln Gottes abhängig.* Sie kommt dem Menschen nicht essentialistisch, sondern aktualistisch zu. Der Mensch ist nach Barth nicht Person, sondern er wird zur Person.

4.2.3.3 Zwischenfazit: Das Reich Gottes ist Person und macht zur Person

Die *personale Charakterisierung des Reiches Gottes* in GA 7 § 78 liegt in der *christologischen Verankerung des Begriffs* begründet. Die in der Vergangenheit bereits gekommene, sich in der Gegenwart pneumatologisch aktualisierende und in der Zukunft wiederkommende Person Jesus Christus ist das Reich Gottes, welche im glaubenden Subjekt jeweils in der Gegenwart die Wendung um 180 Grad von der den herrenlosen Gewalten verfallenen Vergangenheit zur freien Zukunft bewirkt. Der Rahmen der dreiförmigen Parusie, die ein doppelelliptisches Zeitmodell impliziert und worin Jesus Christus den menschlichen Bereich ausserhalb seiner selbst mit sich koordiniert und dadurch normalisiert, führt zu einer *Konzentrations-Expansionsdialektik des Reiches Gottes*. Diese sichert, dass das Ereignis des Reiches Gottes für das menschliche Subjekt nicht nur ein jenseitiges Ereignis im Sinn eines eschatologischen

991 Der Rückgriff auf das Modell des «dialogistischen Personalismus» resp. der «Ich-Du-(Liebe-)Korrelation» (Welker, Michael, Geist, 51) hat Barth vor allem betreffend seine frühen und mittleren Werke vonseiten Brunners (vgl. Brunner, Emil, Natur, 39–41) und Gogartens (vgl. Gogarten, Friedrich, Gericht, 154–157) den Vorwurf eingebracht, er treibe unter der Hand natürliche Theologie, indem er beim Menschen und bei Gott eine analoge Subjektivität resp. eine adäquate Ich-Du-Relation voraussetze und diese Begriffsstrukturen nie theologisch reflektiere. Barth hat darauf entgegnet, dass dies nicht bewusst geschehen sei (vgl. Barth, Karl, Nein, 526). Welker rezipiert und bestätigt diese Kritik im pneumatologischen Bereich, bezieht sie jedoch zu Recht nur auf die frühen und mittleren Werke Barths, wo dialektische Figuren im Sinn des rein bipolaren Ich-Du-Modells häufig auftreten und den Geist in dieses bipolare Modell als «‹subjektive Realisierung› der Versöhnung» (Welker, Michael, Geist, 52, Anm. 5) einzeichnen. Welker kritisiert, dass die Pneumatologie auf diese Weise eine Verkürzung erfährt. Er gesteht Barth jedoch richtigerweise zu, dass dieser in seinen späten Werken, insbesondere in den pneumatologischen Teilen der Versöhnungslehre (vgl. KD IV/I, 719 ff. KD IV/2, 695 ff. KD IV/3, 780 ff. KD IV/4, 3 ff.) diese Verkürzung bemerkt und zu lösen versucht habe (vgl. Welker, Michael, Geist, 51 f.).

Grenzbegriffs bleibt, sondern wirklich zu dessen Realität wird und dessen wirkliche, dynamische Integration ins Reich Gottes bedeutet. Gerade in dieser Dialektik ist die Übereinstimmung mit der Personalitätskonzeption aus der Gotteslehre ersichtlich, wo sich Gott in seiner Tat selbst als Ich gegenüber einem Du setzt. In GA 7 § 78.3 kann eine als auf die Normalisierungstat hin spezifizierte Personalität erkannt werden, d. h. Jesus Christus, in dem sich Gott selbst als Person offenbart und in dem gleichsam das Reich Gottes konzentriert ist, setzt sich im normalisierenden Reichgottesgeschehen als Ich gegenüber der Menschheit ausserhalb seiner selbst als seinem Du, um sie mit sich zu koordinieren. Der *Personalität des Reiches Gottes* entspricht deshalb die *Personalität seiner Empfänger*. Diese werden zum personalen Ich, indem Jesus Christus im gleichen Zug, wie er sie zu einem Du für sein Ich macht, sich selbst zu einem Du macht, zu dem sie das entsprechende Ich sind. Als dieses Ich werden sie das Subjekt der Reichgottesbitte.

Damit greift Barth auf eine Funktion des Reiches Gottes zurück, die in der Theologie Albrecht Ritschls wichtig ist, nämlich die subjektkonstitutive. Barth mag Ritschl in GA 7 § 78 kritisieren,[992] die subjektkonstitutive Funktion des Reiches Gottes rezipiert er hier dennoch, aber in christologisch umgeformter und zur Personkonstitution gesteigerter Variante.[993] D. h. bei Barth wird das Reich Gottes durch die göttliche Person in Jesus Christus konstituiert und ist selbst konstitutiv für die menschliche Person.

4.2.4 Die Negativität des Reiches Gottes

Negativität ist ein weiter Begriff, der in der wissenschaftlichen Diskussion unterschiedlich verwendet wird.[994] An dieser Stelle soll er die wesentliche Bezogenheit des Reichgottesbegriffs auf seinen zu überwindenden Gegenpart umschreiben, wie sie in GA 7 § 78 angelegt ist. Barth selbst verwendet den Begriff Negativität in GA 7 § 78 nicht. Dieser wird in dieser Studie als heuristischer Metabegriff eingeführt.

Der überwindende Bezug des Reiches Gottes zu seinem Gegenpart wird in GA 7 § 78 als Akt und darum dynamisch konzipiert. Es stellt sich die Frage, ob dieses Charakteristikum des Reiches Gottes auch als Negierungsdynamik oder Negationskraft bezeichnet werden könnte. Für die Benennung als Negierungsdynamik gilt Folgendes: Um zu unterstreichen, dass es sich hier um ein essenzielles Charakteristikum, also um eine grundlegende Wesenseigenschaft der barthschen Reichgotteskonzeption handelt, wird in dieser Studie der

992 Vgl. GA 7, 416 f.
993 Siehe II.1.1.3.
994 Vgl. z. B. die betreffende Studie in Dalferth, Ingolf U., Transzendenz, 208–240.

Eigenschaftsterminus Negativität verwendet.[995] Der dynamische Aspekt allein drückt den Eigenschaftscharakter der Sache nicht aus. Er wird aber stets mitgedacht.

Die Benennung als Negationskraft würde den Sachverhalt zu wenig treffen, weil sie zu einseitig wäre. Kraft impliziert (zumindest vom physikalischen resp. newtonschen Verständnis her), dass es sich um eine Einwirkung auf ein anderes handelt.[996] Wie aus den unteren Ausführungen klar wird, ist das bei der Negativität des Reiches Gottes der Fall. Doch sie betrifft, weil sie zum Wesen der barthschen Reichgotteskonzeption gehört, eben auch Letztere selbst. Das wird mit dem Eigenschaftswort Negativität besser abgebildet. Die Negativität ist dem Reich Gottes selbst eigen.

Wie sich herausstellen wird, unterliegt dem doppelelliptischen Zeitmodell des Reiches Gottes eine wesentlich negative Struktur sowohl auf der sachlichen als auch auf der sprachlichen Ebene. In der Diskussion der sachlichen Ebene werden die negativen Strukturen der vorangehenden Charakterisierungen der Freiheit, Neuheit und Personalität hervorgehoben (4.2.4.1). In der Diskussion der sprachlichen Ebene wird Barths Gleichnishermeneutik in GA 7 § 78 skizziert (4.2.4.2). Anschliessend an die Darstellung der Negativität auf diesen beiden Ebenen wird ein in der Forschung im Zusammenhang mit dem Thema Negativität häufig diskutiertes Problem, nämlich die Verewigung des Gegenparts, dargestellt und gezeigt, dass sich dieses in GA 7 § 78 nicht stellt (4.2.4.3). Am Ende dieses Unterkapitels wird der Ertrag zusammengefasst (4.2.4.4).

4.2.4.1 Die sachliche Negativität des Reiches Gottes

Die sachlich *negative Struktur* des Reichgottesbegriffs bei Barth wurde bereits in der Diskussion der bisherigen Charakterisierungen immer wieder herausgestellt. Die *Freiheit* des Reiches Gottes hat eine negative Struktur, weil sie die Überwindung einer Situation impliziert, von der eine Befreiung nötig ist. Freiheit resp. Befreiung ist immer Freiheit von etwas. Sie ist im Fall von

995 Das deutsche Suffix «-ität» ist eine Übertragung des lateinischen «-itas». Dieses Suffix zeigt eine Eigenschaft an.

996 Vgl. Newton, Isaac, Principia, 1–6.13 f. Man könnte mit dem dritten Newtonschen Gesetz argumentieren, dass jeder Kraft eine Gegenkraft entspricht. Somit löst die Einwirkung eines Körpers auf einen anderen sehr wohl eine Wirkung auf sich selbst aus. Dann würde allerdings übersehen, dass das die Einwirkung des anderen Körpers auf den ersten Körper ist. Das ist keine Selbsteinwirkung des ersten Körpers und diese Kraft wäre nicht zwingend in sein Wesen eingeschrieben. Die Kraft bildet also keine ausreichend treffende Metapher für den Sachverhalt der Negativität des Reiches Gottes, wie sie in dieser Studie bei Barth erkannt wird.

GA 7 § 78 die Freiheit von der menschlichen Unordnung resp. den herrenlosen Gewalten und ist also deren Negation.[997]

Dasselbe gilt auch für die *Personalität* des Reiches Gottes, insofern damit Gott selbst beschrieben wird, der die Situation des Menschen in seinem Kommen normalisiert. Auch dies impliziert eine negative Struktur. Eine Normalisierung bedeutet die Überführung eines nicht regelkonformen Zustandes in einen regelkonformen resp. normalen, was wie schon bei der Freiheit eine Negation darstellt, denn Normalisierung ist ja eben wie bei der Freiheit immer die Normalisierung von etwas. Sie ist im Fall von GA 7 § 78 die Normalisierung der von den herrenlosen Gewalten dominierten Situation und ist also deren Negation.[998]

Die *Neuheit* impliziert ebenfalls eine Negativität. Denn eine Neuheit gibt es nicht absolut, sondern nur relativ zu einem Alten, das durch jene ersetzt wird. Dass es sich hier nicht nur um eine relative, sondern um eine negative Struktur handelt, liegt am Ersetzungscharakter. Das Neue ersetzt und negiert somit das Alte. Es ist dabei nicht zwingend, dass eine Entität erscheint und eine andere zum Verschwinden bringt, denn bereits das reine Erscheinen einer Entität supplementär zu den anderen, führt eine neue Gesamtsituation herbei, welche die vorherige Situation ohne die neue Entität negiert und ersetzt. Der ersetzende Charakter impliziert neben der negativen Struktur auch eine inhärente Positivität. Damit bietet die Neuheit gegenüber den negativen Strukturen der beiden vorher genannten Charakteristika (der Freiheit und der Personalität) etwas Neues. Die neue Entität oder Situation ist notwendigerweise positiv strukturiert, setzt sie doch eine eigenständige, massgebliche Wirklichkeit, welche die vorherige, nun vergangene, negative Wirklichkeit erst als die Alte qualifiziert. In Barths doppelelliptischem Zeitmodell ersetzt das im kommenden Jesus Christus offenbarte *Reich Gottes* das Reich der herrenlosen Gewalten und negiert Letzteres somit. Dabei begegnet Ersteres dem Letzteren als etwas Andersartiges. Es bricht als etwas Neues in dessen Wirklichkeit herein und ersetzt diese durch eine neue, positive Wirklichkeit, von der her die herrenlosen Gewalten überhaupt erst erkennbar und negativ qualifiziert werden.

Von der in der Neuheit erkannten *Positivität* her wird auch der positive Aspekt der Freiheit, welche neben der Freiheit von etwas – nämlich von den herrenlosen Gewalten – auch die Freiheit zu etwas ist – nämlich zum Leben in der neuen Ordnung –, erkennbar. Dasselbe gilt auch für die in der Person Jesu Christi, der das Reich Gottes ist, sich vollziehenden Normalisierung. Diese ist ein Prozess, der nicht nur einen Anfang bei einem nicht ordnungs-

997 Vgl. GA 7, 400 f.
998 Vgl. GA 7, 404.

konformen und also negativen Zustand, nämlich den herrenlosen Gewalten, sondern auch ein Ziel in einem normalen und also in einem positiven Zustand hat, nämlich im Reich Gottes resp. eben in der normalen Ordnung, die im kommenden Jesus Christus offenbar wird.

Auf der sachlichen Ebene besteht die Negativität des Reiches Gottes darin, dass es sich wesentlich auf die konkrete *Wirklichkeit der herrenlosen Gewalten* bezieht, indem es in der konkreten Person Jesu Christi in sie hineinbricht, diese als negativ qualifiziert und letztlich durch eine neue, positive Wirklichkeit ersetzt.

Daraus folgt viererlei. Erstens wird die Negativität des Reiches Gottes durch eine ihm genuine die Negativität transzendierende *Positivität,* nämlich die Person Jesu Christi, bestimmt. Zweitens bleibt das Reich Gottes in GA 7 § 78 jedoch, wie oben bereits erwähnt, *bleibend auf die negierte Situation der herrenlosen Gewalten bezogen*. Drittens gewinnt der negativ verstandene Reichgottesbegriff durch seine Bezogenheit auf die herrenlosen Gewalten eine *inhaltliche Konkretheit,* insofern der Vollzug der Normalisierung konkret material beschreibbar wird. Es geschieht die Transformation der konkreten, prekären, gegenwärtigen Wirklichkeit des Menschen, was impliziert, dass das Reich Gottes nicht als abstrakte und absolute Idee, sondern nur als zukünftiges Telos einer situativ-konkreten Transformationsdynamik begriffen werden kann, das seinen Grund im bereits erfolgten Geschehensein in Jesus Christus hat. Die inhaltliche Konkrektheit bleibt dabei negativ bestimmt. Viertens ist *Jesus Christus das konkrete Subjekt dieser Dynamik,* in welchem sich das Reich Gottes konzentriert und vollzieht sowie von welchem her es auf die Menschheit expandiert, um deren entfremdete Situation zu negieren.[999] In Jesus Christus resp. seiner Geschichte wird somit das konkrete, positive Wesen des Reiches Gottes offenbar. Man kann hier von einer *positiven, ontischen Konkretheit* sprechen, die sich von der negativen, inhaltlichen, welche die materiale Beschreibbarkeit für den Menschen in der Bezogenheit auf die herrenlosen Gewalten garantiert, unterscheidet.

4.2.4.2 Die sprachliche Negativität des Reiches Gottes

Über die Erkenntnisse zur Negativität des Reiches Gottes auf der sachlichen Ebene hinaus werden in GA 7 § 78 auch Erkenntnisse zur angemessenen *sprachlichen Beschreibung des Reiches Gottes* geboten. Die Forschung hat (mit

999 Vgl. GA 7, 405 f. Hier wurde das negative Verhältnis des Reiches Gottes zu den herrenlosen Gewalten hervorgehoben. Inhaltlich herausgestellt wurde es bereits in III.4.1.1 und III.4.1.2. Dort wurde auch die entsprechende Forschungsliteratur verarbeitet.

unterschiedlichen Akzenten) festgestellt, dass «sich Barth nicht an irgendwelche moralischen Reich-Gottes-Gedanken und utopischen Reich-Gottes-Bilder»[1000] halte. Er spreche kaum direkt vom Reich Gottes, «sondern behand[le] das von daher ‹Auszuschließende›.»[1001] Dies sind zutreffende Wiedergaben von Barths eigener Konzeption. Er entwickelt ein apophatisches Verhältnis zwischen Sprache und Sache, welche durch eine revelatorisch-aktuale *Gleichnishermeneutik* umgriffen werden, denn:

> […] alle Irrtümer in dieser Sache haben ihren Grund in der Meinung, wir seien in der Lage, uns vom Reiche Gottes nach Analogie dessen ein Bild und einen Begriff zu machen, was wir sonst unter «Gott», unter einem «Reich» und unter «Kommen» verstehen, bzw. zu verstehen meinen. Das Reich Gottes ist nicht auszusagen. Es ist gerade nur *wirklich,* indem es geschieht, daß Gott selbst als König und Herr *kommt,* Gerechtigkeit in unserem Verhältnis zu ihm und in unseren Verhältnissen zueinander *begründet* und so den Frieden auf Erden *schafft*. Und es ist gerade nur darin *wahr,* d. h. als wirklich erkennbar, daß Gott selbst sich in diesem seinem Kommen und Schaffen offenbart, redet und von Menschen vernommen wird. Auf diese seine Wirklichkeit und Wahrheit mögen sich unsere Erfahrungen, Bilder, Gedanken und Begriffe von ihm *beziehen*. Wohl uns, wenn sie wenigstens das tun! An sich und ohne sie sind sie allesamt leere Nußschalen.[1002]

Barth lehnt die Möglichkeit einer univoken, begrifflichen Redeweise vom Reich Gottes, welche die bezeichnete Sache in treffender und umfassender Weise in sich schliessen würde, zugunsten einer metaphorischen, fragmentarischen und apophatischen Redeweise ab. Diese verweist auf das Reich Gottes, bewahrt jedoch die inhaltliche Differenz zum sonstigen Sprachgebrauch. Um diese Apophatik zu beschreiben, greift Barth in GA 7 § 78 auf den biblischen Begriff des *Gleichnisses* zurück:

1000 Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 60. Reuter nennt keine Beispiele. Darum sei sie hier nachgeliefert, wo solche zu finden sind. Beispiele für einen «moralischen Reich-Gottes-Gedanken» finden sich bei Immanuel Kant und Albrecht Ritschl (siehe II.1.1.2 und II.1.1.3). Ein Beispiel für «utopische Reich-Gottes-Bilder» biblischer Art finden sich u. a. im Jesajabuch (vgl. Jes 65,17–25) und in der Johannesoffenbarung (vgl. Offb 21 f.). Für weitere Beispiele solcher Reich-Gottes-Bilder vgl. Frick, Robert, Geschichte, 77–80. Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft, 219.

1001 Plonz, Sabine, Gewalten, 335.

1002 GA 7, 406 (Hervorhebungen im Original).

> Eben in Gleichnissen und also in Enthüllungen, die das Bezeichnete doch auch verhüllen […], hat aber Jesus, wenn es um das Sein und Wesen des Reiches (etwa um den Zugang zu ihm, seine Ordnung, seine Würde als höchstes Gut, sein Wachstum, seine Auswirkung) ging, nach den Synoptikern nicht nur zu «denen draußen», sondern auch zu «denen drinnen» geredet. […] Wo wäre der λόγος τῆς βασιλείας, (Matth. 13, 19) im Neuen Testament als eine «*Lehre*» vom Reich Gottes, als eine Entfaltung von dessen *Begriff* vernehmbar? In Form einer solchen direkten Mitteilung hat sich Jesu eigenes und seiner ältesten Gemeinde κηρύσσειν, εὐαγγελίςεσθαι, διαγγέλειν oder διαμαρτύρεσθαι, des Reiches (Act. 28, 23) offenbar nicht vollzogen.[1003]

Die *Notwendigkeit,* in Gleichnissen vom Reich Gottes zu reden, ergibt sich logisch aus der Negativität des Reiches Gottes. Es ist konzeptionell auf die von den herrenlosen Gewalten dominierte Situation bezogen. Die Konzeption der *herrenlosen Gewalten* wiederum verunmöglicht eine univoke, begriffliche Rede vom Reich Gottes, wie dies Barth im Traktat über die Ideologien resp. in GA 7 § 78.2 beschreibt. Dort skizziert er die Emanzipation der menschlichen Denk- und Kommunikations-, ja der menschlichen Sprachfähigkeit überhaupt. Menschliche Begriffe und Konzepte sind gemäss Barth immer schon von Gott emanzipiert, der Unordnung verfallen und können das Reich Gottes als normalisierte Ordnung darum nicht treffend abbilden und univok aussagen.[1004] Dies wird dadurch verstärkt, dass für Barth die menschlichen Sprachformen unter der Herrschaft der herrenlosen Gewalten nicht nur betreffend das Reich Gottes, sondern auch an sich undurchsichtig und klärungsbedürftig geworden sind. Sie enden in einem «infiniten semiotischen Regress»,[1005] denn «[z]iemlich alle Elemente solcher Beschreibung bedürfen ja selber weiterer Erklärung».[1006] Für Barth folgt daraus, dass eine begriffliche

---

1003 GA 7, 407 (Hervorhebungen im Original).

1004 Vgl. GA 7, 382–388.405–409. «Das Reich Gottes ist die große Neuigkeit am *Rande* – aber nicht innerhalb, sondern außerhalb des Randes des *Horizontes* alles unseres Anschauens und Begreifens: uns Menschen der Unordnung nämlich, uns den der Herrschaft der herrenlosen Gewalten ganz und gar Verfallenen» (GA 7, 405 f.).

1005 Nöth, Winfried, Handbuch, 38. Der infinite semiotische Regress meint, dass Sprachformen resp. Zeichen nicht durch den Verweis auf ein auch anderswie zugängliches Objekt, sondern nur durch andere Zeichen interpretiert werden können. Dieses Konzept wurde erstmals prominent von Charles Sanders Peirce (vgl. Peirce, Charles Sanders, Elements. Book 2, 274) und in jüngerer Zeit von Ingolf U. Dalferth vertreten (vgl. Dalferth, Ingolf U., Kunst, 27 f.).

1006 GA 7, 405.

Redeweise vom Reich Gottes nicht aus dessen Unsagbarkeit heraus-, sondern tiefer in diese hineinführen würde. Die begriffliche Redeweise, die bei Hegel die höchste Stufe der Erkenntnis bildet,[1007] ist bei Barth in Bezug auf das Reich Gottes kein erreichbares Ziel. Die aus hegelianischer Sicht zweithöchste Stufe des Religiösen und Gleichnishaften[1008] ist für Barth die nicht mehr transzendierbare, einzig adäquate Redeweise vom Reich Gottes.

Wie funktioniert diese Redeweise bei Barth inhaltlich? Barths Gleichnishermeneutik, die besonders in einer Auseinandersetzung mit den Reflexionen des Neutestamentlers Ernst Lohmeyer zum Reichgottesthema erkennbar wird,[1009] lässt sich folgendermassen skizzieren:[1010] Die Metaphern resp. *Gleichnisse verweisen negativ auf das Reich Gottes als Position, das für sie ein bleibendes Gegenüber bildet. Dieses erschliesst sich selbst und macht die Gleichnisse erst transparent, bleibt aber für den erkennenden Menschen auf die Gleichnisse bezogen,* d. h. der Zugang zum Reich Gottes als Position ist nicht anders als durch die biblischen Gleichnisse resp. Metaphern vermittelt. Analog zur sachlichen Negativität des Reichgottesbegriffs, wo das Reich Gottes in der Normalisierung der herrenlosen Gewalten seine inhaltliche Konkretheit erhält, gewinnt das Reich Gottes in seinem negativen Bezug zu den Gleichnissen seine konkrete Kommunikabilität. Es gewinnt seine *homiletische Konkretheit*. Diese ist mit der positiven, ontischen Konkretheit, die das Reich Gottes von der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte des konkreten Jesus Christus her gewinnt, nicht zu verwechseln. Diese positive, ontische Konkretheit wird aber genauso wie die negative, inhaltliche in der Gleichnissprache bezeugt.

Dabei ist noch einmal festzuhalten: Jedes menschliche Sprachmaterial, das sich auf das Reich Gottes beziehen könnte, ist gemäss Barth diesseits des Eschatons als von den herrenlosen Gewalten affiziert zu betrachten. Die *Gleichnisse* sind davon nicht ausgeschlossen. Sie schliessen jedoch im Gegensatz zur univoken, begrifflichen Redeweise durch ihre eigene Negation im Hinblick auf das Reich Gottes die sachliche Negation, die das Reich Gottes

---

1007 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie, 516–531.

1008 Vgl. a. a. O., 443–515.

1009 Vgl. GA 7, 407–409. Lohmeyer, Ernst, Vater-Unser, 64–68.

1010 Für detaillierte Untersuchungen von Barths Gleichnishermeneutik vgl. Plonz, Sabine, Gewalten, 320 f.334–337. Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 60–62.
Ob Barths Gleichnishermeneutik mit der neutestamentlichen Wissenschaft in Einklang steht, ist an dieser Stelle nicht relevant. Für klassische Werke zur Gleichnishermeneutik vgl. Lohse, Eduard, Gottesherrschaft, 49–61. Jeremias, Joachim, Gleichnisse, 115–226. Jüngel, Eberhard, Paulus, 87 ff. Weder, Hans, Gleichnisse, 58–283. ders., Hermeneutik, 182–203. Für neuere Beiträge vgl. Dettwiler, Andreas, Gleichnis, 67–96. Mayordomo, Moisés, Gleichnis, 97–132.

bezogen auf die herrenlosen Gewalten und somit auch auf die Sprachformen des Gleichnisses vollzieht, in sich selbst ein und sind darum nicht nur die notwendige, sondern auch die *adäquate Redeweise* vom Reich Gottes. Überdies bleiben Menschen stets der *Transparentmachung* der Gleichnisse als affizierter Sprachformen durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, also der Offenbarung des Reiches Gottes *bedürftig,* um die Gleichnisse zu verstehen. Ohne die Selbstoffenbarung kann die Negation der Gleichnisse zum Reich Gottes hin gemäss Barth nicht verstanden werden.[1011]

4.2.4.3 Das Reich Gottes in der Versöhnungsethik der KD ohne Verewigung des Negativen

Die bleibende Negativität des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik führt zur Frage, ob dort ein bestimmtes konzeptionelles Problem besteht. Die Rede ist von einem in der Forschung vielfach hervorgehobenen Grundproblem in der Theologie Barths und insbesondere in der KD, nämlich dem Problem der *Verewigung des Nichtigen,* welches u. a. Günter Thomas,[1012] Matthias D. Wüthrich[1013] und R. Scott Rodin[1014] im Anschluss an Gerrit C. Berkouwer[1015] in KD II/2 § 33 und KD III/3 § 50 erkennen. Berkouwer schreibt zur Verewigung des Nichtigen:

> Das erwählende Ja Gottes schließt immer auch das zürnende «Nein» in sich, und *durch* und *unter* diesem zornigen Urteil besteht das Nichtige, besteht die Sünde. […] Man könnte meinen – aufgrund der ewigen Erwählung –, Barth spräche von einem ewig dauernden und bleibenden Nichtigen als der Kehrseite seines Ja, ewig *in* seinem durch Gott Verworfen- und Abgewiesensein. Das scheint jedoch keinesfalls Barths Meinung zu sein. […] Trotzdem bleibt es wahr, daß er mit der Betonung dieser Beschränkung […] der Sünde und des Nichtigen exklusiv spricht von der *unvermeidlichen* Kehrseite seiner Erwählung.[1016]

Berkouwer bezieht sich auf Barths Konzeption in KD II/2, wo Gottes Nein «die notwendige Schranke des göttlichen Ja bildet: so gewiß Gott *Gott* und nicht *nicht* Gott ist, so gewiß er selber lebt in der ewigen Selbstunterscheidung

1011 Vgl. GA 7, 405 f.
1012 Vgl. Thomas, Günter, Richter, 217, Anm. 14. ders., Lebendigkeit, 62–66. ders., Schöpfung, 140–145.
1013 Vgl. Wüthrich, Matthias D., Gott, 330–333.
1014 Vgl. Rodin, R. Scott, Evil, 78–90.202.258.
1015 Vgl. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 198–203.
1016 A. a. O., 199 f. (Hervorhebungen im Original).

als Gott von allem, was er nicht ist und nicht will.»[1017] Berkouwers Analyse läuft darauf hinaus, dass das *Nein Gottes* resp. das Negative in KD II/2 § 33 von der systematischen Anlage her perpetuiert resp. *verewigt* werde,[1018] selbst wenn Barth dessen Aufhebung intendiere.[1019] Dieser Kritik ist betreffend KD II/2 rechtzugeben.

Die Verewigung des Negativen setzt sich KD III/3 § 50 fort. Das Nein als notwendige Kehrseite des göttlichen Ja bildet dort als «Gottes Unwillen»[1020] die Grundlage des Nichtigen. Zieht man nun die Linie von KD II/2 § 33 aus, wird das Nichtige mit dem göttlichen Nein zusammen perpetuiert. Dies wird durch die Tatsache verstärkt, dass das Nichtige durch den Kreuzestod Jesu vernichtet wird, welcher selbst als Ereignis des Unwillens Gottes und also des Nichtigen qualifiziert wird.[1021] Das Nichtige wird nicht nur als Objekt, sondern «von Barth gleichsam als Organon des Gerichtsvollzuges verstanden»,[1022] wie Gregor Etzelmüller zu Recht analysiert. Das Nichtige, das negiert werden sollte, wird entgegen der Intention Barths, die auf eine Vernichtung des Nichtigen im Kreuzestod zielt,[1023] gerade in dem Ereignis, das diese Vernichtung herbeiführen sollte, perpetuiert, da es als Instrument des Geschehens selbst Teil des Geschehens ist und als solches bestehen bleiben muss.[1024]

1017 KD II/2, 152 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 200.

1018 Vgl. Rodin, R. Scott, Evil, 89 f.258. Wüthrich, Matthias D., Gott, 331 f.

1019 Vgl. KD II/2, 152.

1020 KD III/3, 407.

1021 Vgl. KD III/3, 402–425.

1022 Etzelmüller, Gregor, Rede, 186.

1023 Vgl. KD III/3, 417 f. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 199 f. Vgl. auch Wüthrich, Matthias D., Gott, 331 f.

1024 «Das Problem ist ja, daß Barth das Nichtige als Gottes *eigenes* Werk, eben als *opus alienum* betrachtet, das zugleich Kraft ‹seines Eiferns, Zürnens und Richtens sein kann› (KD III/3, 407). Das Kreuz kann dann als Akt des Verwerfens zweierlei bedeuten: Es kann sich im Kreuz die Verwerfung des Nichtigen auf die *Technik* des Verwerfens richten, die das Nichtige allererst ‹geschaffen› hat. Aber warum sollte die Anwendung der Technik auf die Technik diese selbst auflösen und nicht vielmehr bestätigen? Die Verwerfung am Kreuz kann sich aber auch als *Wiederholung* des Verwerfens auf *das Verworfene* richten und bleibt darin doch wieder der Verwerfung und ihren ‹notwendigen› Folgen verhaftet. Barth kann darum nicht deutlich machen, wie sich die Verwerfung des Nichtigen so auf das Nichtige richten kann, daß dieses nicht mehr ‹ist›. Wie kann sich die Verwerfung reflexiv auf das Verworfene *und* die Verwerfung richten?» (Thomas, Günter, Richter, 217, Anm. 14. Hervorhebungen im Original). Vgl. ders., Lebendigkeit, 62–66. Wüthrich, Matthias D., Gott, 164–168.331 f.

Wie verhält sich dies in der *Versöhnungsethik* resp. in GA 7 § 78? Zwischen dem Nichtigen in KD III/3 § 50 und den herrenlosen Gewalten in GA 7 § 78 gibt es, wie oben erwähnt, klare Verschiebungen und Inkohärenzen.[1025] Dennoch kann von einer gewissen sachlichen Nähe der *herrenlosen Gewalten* zum Nichtigen gesprochen werden. Sie sind wie das Nichtige die zu überwindende, d. h. die zu negierende Wirklichkeit resp. das Böse. Daher liegt der Schluss nahe, dass die obige Kritik an der Ausgestaltung des Negativen bei Barth auf GA 7 § 78 anwendbar ist. Wenn das so wäre, dann implizierte das Kommen des Reiches Gottes im doppelelliptischen Zeitmodell die permanente Reproduktion des Reiches der herrenlosen Gewalten. Dieser Deutung steht allerdings die oben erwähnte *Differenz* zwischen dem Ursprung des Nichtigen in KD III/3 § 50 (Ursprung in Gottes Unwillen[1026]) und jenem der herrenlosen Gewalten in GA 7 § 78.2 (Ursprung im Abfall und in der Emanzipation des Menschen[1027]) entgegen. Diese Verschiebung geht auf eine innerhalb der Theologie Barths durchaus schlüssige Modellverschiebung zurück. Das kritisierte Grundmodell von KD II/2 und KD III/3 ist nämlich ein anderes als dasjenige, auf welches Barth in GA 7 § 78 zurückgreift.

Die oben aufgeführte Kritik hat sich primär am Grundmodell der Erwählungslehre von KD II/2 § 33 entzündet, wo Gott als derjenige konzipiert wird, der sich von Ewigkeit her als derjenige selbst bestimmt, der in Jesus Christus die Menschen erwählt und sich in ihm die Verwerfung selbst zueignet.[1028] Das entsprechende Grundmodell konzipiert Barth in diesem Paragrafen als ein *supralapsarisches*. Dabei reflektiert er sowohl die supralapsarische als auch die infralapsarische Tradition, die Erwählungslehre (insbesondere als Prädestinationslehre) zu konzipieren, und räumt dem Supralapsarismus schliesslich «das *relativ* größere Recht»[1029] ein, insofern dieser

1025 Siehe III.4.1.2.

1026 Vgl. KD III/3, 407.

1027 Vgl. GA 7, 363.

1028 Vgl. KD II/2, 152.176 f.

1029 KD II/2, 150 (Hervorhebung im Original). Dass das grössere Recht des Supralapsarismus gegenüber dem Infralapsarismus relativ und eben nicht absolut ist, schliesst nicht aus, dass es in der Theologie Karl Barths einen legitimen Ort für den Infralapsarismus gibt. Dies wird in der Forschung manchmal übersehen. Stattdessen wird einfach konstatiert, Barths Theologie sei supralapsarisch (vgl. z. B. Krötke, Wolf, Summe, 72). Hans Urs von Balthasar stellt demgegenüber heraus, dass Barth sowohl supralapsarische als auch infralapsarische Elemente übernehme, sich dabei jedoch mehr für den Supralapsarismus entscheide (vgl. von Balthasar, Hans Urs, Barth, 198 f.). Die Versöhnungsethik wird in den erwähnten Forschungsbeiträgen

eine systematische Geschlossenheit aufweise[1030] und man ihn christologisch umformen könne.[1031]

Die christologische Umformung des *Supralapsarismus* in KD II/2 § 33 ergibt Folgendes: Der ewige Gott offenbart und definiert sich in seinem erwählenden Handeln in der konkreten Geschichte Jesu Christi. So muss er in seiner ganzen Wirklichkeit von Ewigkeit her als auf die Offenbarung in der Geschichte Jesu Christi zielend, in welcher der Mensch erwählt und das Nichtige verworfen wird, und diese ewig vollziehend gedacht werden.[1032] Dies bringt Barth zwar die intendierte, systematische Geschlossenheit, allerdings zum Preis der oben erwähnten, zwar nicht intendierten, aber letztlich doch konzipierten *Verewigung des Nichtigen,* weil Gott von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hinein das Nichtige in Jesus Christus überwindet und dieses auf diese Weise mit der Wirklichkeit Gottes stets mitläuft.

Somit richtet sich die *Kritik* der oben genannten Autoren auf das supralapsarische Modell der Gotteslehre Barths.[1033] Dem entspricht, dass die bei Berkouwer genannten Zitate aus KD II/2 § 33[1034] im Kontext von Barths Reflexion von Supralapsarismus und Infralapsarismus stehen.[1035]

Der *Infralapsarismus* entginge dem Problem der Verewigung des Nichtigen durch ein *Reparaturnarrativ,* wonach Gott in Jesus Christus das vom Menschen angerichtete Chaos wieder ordnet und somit aus der Welt schafft. Barth lehnt den Infralapsarismus jedoch zumindest als primäre Konzeption

---

zu diesem Thema nicht untersucht. Unten wird in dieser Studie gezeigt, dass die Versöhnungsethik eine infralapsarische Grundstruktur hat.

1030 Vgl. KD II/2, 136–139.

1031 Vgl. KD II/2, 154 f.

1032 Vgl. KD II/2, 150–155.

1033 Insbesondere im Œuvre von Günter Thomas finden sich des Öfteren kritische Auseinandersetzungen mit Karl Barths Grundmodell der Selbstbestimmung Gottes von Ewigkeit her und also mit dessen Supralapsarismus. Thomas sieht darin bei Barth ein Hindernis, um eine Theologie der Lebendigkeit Gottes (vgl. Thomas, Günter, Lebendigkeit, 7–12), das Kreuz Jesu Christi als ein Risiko für Gott (vgl. a. a. O., 62–66), die Vulnerabilität Gottes (vgl. a. a. O., 109 f.) oder die Affizierbarkeit Gottes im Gebet (vgl. a. a. O., 162–165) zu denken. Wolf Krötke hat seinerseits die Auseinandersetzung Barths mit der supra- und infralapsarischen Tradition der Prädestinationslehre in KD II/2, 136–157 zu Recht als «sich wie im Tanze hin und her wendende[r] Exkurs» (Krötke, Wolf, Summe, 68) bezeichnet.

1034 Vgl. KD II/2, 152–154. Berkouwer, Gerrit C., Triumph, 200. Wüthrich, Matthias D., Gott, 331.

1035 Vgl. KD II/2, 136–157. Günter Thomas nennt den «‹supralapsarischen› Ansatz Barths» (Thomas, Günter, Lebendigkeit, 64) in seinem Beitrag beim Namen.

seiner Theologie wegen der mangelnden systematischen Geschlossenheit ab. Dieser setzt nämlich ein von Gottes Gnadenwahl unabhängiges und somit natürlich-theologisch konzipiertes Schöpfungsdekret mit anschliessendem Sündenfall voraus, auf den Gott mit seinem heilsamen, erwählenden Handeln in Jesus Christus als seinem zweiten Dekret reagiert. Dies ist für Barth in KD II/2 § 33 keine theologisch verantwortbare Lösung, will er doch alle theologischen Konzeptionen in Gottes Offenbarung in Jesus Christus gegründet sehen. Eine christologische Umformung des Infralapsarismus, wie er sie beim Supralapsarismus durchführt, hält er in der Erwählungslehre, wie bereits erwähnt, nicht für möglich.[1036]

In GA 7 § 78 scheint Barth, im Gegensatz zu KD II/2 § 33 von Anfang an eine *infralapsarische Konzeption* zu entwickeln. Die Menschheitsnot hat eben in «des Menschen *Abfall* und *Entfremdung von Gott* [ihre] Wurzel».[1037] Darauf reagiert Gott, indem er die menschliche Situation mit der Aufrichtung des Reiches Gottes normalisiert.[1038] Er repariert sie. Die Verschiebungen von KD III/3 § 50 zu GA 7 § 78 bedeuten die Verschiebung von einem supralapsarischen zu einem infralapsarischen Grundmodell. Man kann Barth vorwerfen, dass er mit dieser Verschiebung seine systematische, offenbarungstheologische Geschlossenheit, welche er nur im (christologisch revidierten) Supralapsarismus zu finden behauptete, nun wieder preisgibt. Diese Kritik ist jedoch wie das Vorrecht des Supralapsarismus innerhalb der Theologie Barths relativ zu verstehen. GA 7 § 78 ist im Gegensatz zu KD II/2 und KD III/3 nicht der Dogmatik im engeren Sinn der Reflexion des Wortes Gottes als Anrede an den Menschen, sondern der (für Barth zur Dogmatik im umfassenden Sinn gehörenden[1039]) *Ethik,* präziser der «speziellen Ethik» der Versöhnung, zuzuordnen. Die Versöhnungsethik thematisiert primär das antwortende Handeln des Menschen auf das spezielle, (auch in der Versöhnungslehre supralapsarisch konzipierte) versöhnende Handeln Gottes, d. h. *die Perspektive ist in GA 7 § 78 diejenige des Menschen,* der sich im Horizont des Versöhnungshandelns Gottes erfährt, zu dessen Ziel er in Jesus Christus, in dem der anredende Gott und der antwortende Mensch offenbar sind, immer schon doppelelliptisch-temporal bestimmt ist.[1040] Die Versöhnungsethik basiert auf dem Modell des asymmet-

1036 Vgl. KD II/2, 154–157.

1037 GA 7, 363 (Hervorhebung im Original).

1038 Vgl. GA 7, 357–363.

1039 Vgl. KD I/2, 875–890. KD II/2, 564–612. GA 7, 1–16.

1040 Dass es (nur) im Horizont der Rede vom Gott Jesu Christi auch eine theologisch legitime Rede vom Menschen (Jesu Christi) gibt, liegt durchaus auf der Linie von KD II/2, 124–126. Vgl. Weinrich, Michael, Barth, 265.

rischen Verkehrs, eines in Jesus Christus offenbarten Dialogs, in dem – das hat sich in der Untersuchung von GA 7 § 76 ergeben – Gott im Dialog mit dem Menschen auch als auf diesen in Jesus Christus antwortend und dessen Antwort stellvertretend gebend begriffen werden kann.[1041] Die antwortende Richtung ist für die Versöhnungsethik also grundlegend, und zwar sowohl auf den Menschen als auch auf Gott bezogen. Darum ist es theologisch legitim und sachlich nachvollziehbar, dass Barth der Versöhnungsethik und insbesondere GA 7 § 78 *innerhalb der christologisch revidierten, supralapsarischen Metastruktur der KD eine infralapsarische Konzeption* zugrunde gelegt hat, worin das antwortende Moment grundlegend ist.[1042]

Für die *sachliche Negativität* des Reichgottesbegriffs in GA 7 § 78 bedeutet die infralapsarische Konzeption, dass jene in erster Linie *keine Verewigung des Negativen impliziert*. Die doppelelliptisch-temporale Konzeption des Reiches Gottes baut eine doppelte Spannung (d. h. zwischen der Gegenwart und der Zukunft sowie zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit) auf, die auf ihre Auflösung zielt, nämlich die Normalisierung des Reiches der herrenlosen Gewalten durch das Reich Gottes. Dieses *Normalisierungsnarrativ* entspricht einem *Reparaturnarrativ*. Gott reagiert dabei in Jesus Christus heilsam auf die allein vom Menschen verursachte Menschheitsnot der herrenlosen Gewalten und führt diese zurück in die Verfügbarkeit des Menschen. Mit dem als realistisch gedachten letzten Kommen Jesu Christi wird diese Normalisierung resp. Reparatur als ein für alle Mal abgeschlossen gedacht.[1043] Es gibt keine Perpetuierung der herrenlosen Gewalten aus Systemzwang.

1041 Siehe III.3.2.2.

1042 Dass der Supra- und der Infralapsarismus sich zueinander nicht nur exklusiv, sondern durchaus vermittelbar und inklusiv verhalten, zeigt Barth in seiner Auseinandersetzung mit der vermittelnden Position des Petrus van Mastricht, welche seines Erachtens gerade den inneren Zusammenhang der beiden Modelle unterstreicht (vgl. KD II/2, 142 f.). Ob der Schöpfungsethik, der anderen speziellen Ethik in der vorliegenden KD, ebenfalls eine infralapsarische Grundstruktur unterliegt, kann hier nicht ausgeführt werden, weil dies zur Fragestellung dieser Studie nichts beiträgt.

1043 Das Reich Gottes ist die konkrete «Tat Gottes am Ziel und Ende aller Zeit und also aller menschlichen Geschichte […]» (GA 7, 426) und also ein reales Normalisierungsereignis. Dieses wird in Jesu Christi Parusie abgeschlossen sein: «Er hat sich ihrem Wirken gegenüber auch faktisch, in seiner Geschichte als Sieger und Überwinder erwiesen (1. Petr. 3, 22), hat eben dort, wo sie scheinbar über ihn triumphierten, nämlich in seinem Kreuzestod, seinerseits über sie triumphiert (Kol. 2, 14 f.), und ihr verdientes Ende wird sein, daß er sie in der Vollendung seiner Parusie ‹aufheben› (καταργεῖν), daß er auch ihre pseudo-objektive Realität, auch den Schein der Selbständigkeit, in welchem sie jetzt noch da sind und ihr

Auch die *sprachliche Negativität* resp. die *Gleichnishermeneutik* impliziert *keine Perpetuierung des Negativen resp. des Gleichnisses*. Die aufgezeigte bleibende metaphorische Redeweise vom Reich Gottes würde nur eine dauerhafte Reproduktion des Negativen implizieren, wenn es dabei seine positive, ontische Konkretheit gewinnen würde und diese den Begriff des Reiches Gottes in eine logische Dependenz zum zu Negierenden brächte. Dies ist aber, wie oben dargestellt, nicht der Fall, da das Reich Gottes seine positive, ontische Konkretheit in der Geschichte der Person Jesu Christi gewinnt. Bei der gewonnenen Konkretheit durch den Bezug auf die herrenlosen Gewalten, welche die menschliche Sprache affizieren, und die daraus resultierende bleibende Redeweise des Gleichnisses handelt es sich um eine kommunikative resp. homiletische Konkretheit, welche die ontische unter irdischen Bedingungen bezeugt. Auch diese Zeugnisstruktur, die, wie oben gezeigt, durch Negativität geprägt ist, wird nicht verewigt. Das Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft trägt gemäss Barth den Charakter einer universalen Offenbarung, welche der partikularen in der Vergangenheit inhaltlich entspricht.[1044] Diese Universalität, so lässt sich interpolieren, überbietet jede Zeugnisstruktur der Gleichnisse, indem sich die bezeugte Position für alle erkennbar im endgültig wiederkommenden Jesus Christus selbst offenbart, auf welchen die Gleichnisse zielen und der die herrenlosen Gewalten überwindet. Durch ihre Selbstevidenz verstetigt und universalisiert die universale, positive Selbstoffenbarung Jesu Christi im Eschaton die Transparenz der Gleichnisse für das Reich Gottes und bringt die negative Gleichnishermeneutik dadurch zu ihrem Ziel und Ende. Eine Verewigung des Negativen ist auch hier nicht impliziert.

4.2.4.4 Zwischenfazit: Das Reich Gottes und seine sachliche und sprachliche Negativität ohne Verewigung des Negativen

Die doppelelliptisch-temporale Konzeption des Reiches Gottes in GA 7 § 78 weist eine *negative Struktur* auf, die als *wesentlicher Bezug* des Reichgottesbegriffs auf das von ihm zu negierende Element, nämlich die herrenlosen Gewalten, konzipiert ist und auf eine *endgültige Überwindung des Negativen durch das Positive Jesu Christi* zielt.

Einerseits gilt dies auf der *sachlichen Ebene*. Das Reich Gottes bricht in der Gegenwart als Futurum ins Reich der herrenlosen Gewalten ein und überwindet Letzteres, wie dies im Perfektum der Geschichte Jesu Christi bereits geschehen ist.

Wesen treiben, vernichten wird (1. Kor. 15, 24)» (GA 7, 371. Hervorhebung im Original). Vgl. auch GA 7, 435–437.

1044 Vgl. GA 7, 440–442.

Andererseits gilt dies auf der *sprachlichen Ebene,* wo sich das Reich Gottes durch die Gleichnisse hindurch in die menschliche Situation hinein konkret kommuniziert, den (in Form der Ideologien immer schon den herrenlosen Gewalten verfallenen) Sprachgehalt der Gleichnisse dabei in Anspruch nimmt, diesen jedoch zugleich ontologisch transzendiert, sodass dieser nicht als Medium des Ereignens des Reiches Gottes, sondern als Zeugnis des sich selbst ereignenden Geschehens des Reiches Gottes erkennbar wird. Das Gleichnis ist die notwendige und adäquate Redeweise desselben, weil es die sachliche Negativität des Reiches Gottes in und an sich selbst vollzieht.

Die Funktion der Zeugnisleistung wird letztlich durch die universale Offenbarung in der letzten Wiederkunft Jesu Christi überboten. Indem diese selbstevident wirksam wird, wird die Transparenz der Gleichnisse für das Reich Gottes für alle erkennbar verstetigt und universalisiert.

Das zu überwindende Negative, nämlich die herrenlosen Gewalten, welche auch die Sprachformen affizieren, wird in GA 7 § 78 *keineswegs perpetuiert,* wie dies in KD II/2 § 33 oder KD III/3 § 50 aufgrund deren supralapsarischer Anlage der Fall ist. Die infralapsarische Anlage der Versöhnungsethik (als Teil der supralapsarischen Gesamtanlage) impliziert ein Reparaturnarrativ und also, dass Gott in Jesus Christus auf den menschlichen Abfall als einziger Grund der herrenlosen Gewalten reagiert und die menschlichen Fähigkeiten in dessen Verfügungsgewalt zurückführt. Ein Grund des Nichtigen im göttlichen Unwillen wird in GA 7 § 78 nicht angenommen, weshalb es nicht zu einer Perpetuierung desselben kommt.

4.2.5 Die ethische Relevanz des Reiches Gottes: Die Reichgottesbitte als «tapferes Gebet» mit einer extrinsischen und einer intrinsischen Wirksamkeit

Bisher wurde der Begriff des Reiches Gottes in GA 7 § 78 in einem ersten Schritt im Kontext der doppelelliptischen Temporalität der Versöhnungsethik untersucht. Die Bitte um das Reich Gottes als der Überwindung der herrenlosen Gewalten ist in diesem Modell die menschliche Antwort auf das normalisierende Handeln Gottes im asymmetrischen, echten Verkehr zwischen Gott und Mensch. Der Begriff des Reiches Gottes wurde dann in einem nächsten Schritt auf seine Funktionen innerhalb dieses Modells hin untersucht. Dabei wurde es hinsichtlich seines befreienden, seines radikal neuen, seines personalen und seines negativen Aspekts beschrieben. Diese Funktionsanalyse bedarf der Ergänzung durch einen weiteren Aspekt, die *ethische Relevanz des Reichgottesbegriffs*. Diese ist aus drei Gründen zu erwarten. Erstens ist GA 7 § 78 ein Teil der *Versöhnungsethik*. Eine Ethik untersucht das menschliche Handeln resp. seine Regulierung. Mit den vier

oben genannten Funktionsaspekten wurde das Reich Gottes bisher schwerpunktmässig als Handeln Gottes am Menschen thematisiert. Im Hinblick auf die menschliche Reaktion resultierte bisher lediglich, dass es die reine Bitte um das Reich Gottes provoziert und inkludiert, mit diesem aber nicht identisch ist. Inwiefern das Reich Gottes das menschliche Handeln reguliert, bleibt noch zu klären. Zweitens ist dieser Paragraf mit dem Titel «Der Kampf um menschliche Gerechtigkeit»[1045] überschrieben. Der Begriff «*menschliche Gerechtigkeit*» ist inhärent ethisch konnotiert. Dass Barth an dieser Stelle eine ausdrücklich «menschliche» Gerechtigkeit entwickeln will, lässt erwarten, dass dabei das explizit menschliche Handeln thematisiert wird. Bisher wurde der Gerechtigkeitsbegriff aber nur im Kontext des Wiederherstellens der göttlichen Ordnung und somit als göttliche Gerechtigkeit und Aspekt des göttlichen Handelns thematisiert. Barths Konzeption einer substanziell menschlichen Gerechtigkeit wurde noch nicht untersucht. Drittens handelt es sich in diesem Paragrafen um die Auslegung der *Bitte um das Reich Gottes*. Die Bitte ist – das hat Barth bereits in GA 7 § 76 konzipiert – eine Form der Anrufung. Dieser kommt eine ethisch-regulative Funktion für das gesamte menschliche Handeln zu.[1046] Wenn dies in Barths Versöhnungsethik für die Bitte im Allgemeinen gilt, dann gilt dies auch für die spezifische Bitte um das Reich Gottes. Aus diesen drei Gründen ist zu erwarten, dass Barth diese ethisch-regulative Dimension der Bitte um das Reich Gottes in GA 7 § 78 inhaltlich entfaltet.

Diese inhaltliche Entfaltung wird im Folgenden nachgezeichnet, indem die Wirksamkeit der Reichgottesbitte auf das menschliche Handeln untersucht wird. Das Reich Gottes resp. die göttliche Gerechtigkeit wird sich als für die Reichgottesbitte unverfügbare, extrinsische Wirksamkeit herausstellen (4.2.5.1). Diese induziert jedoch eine intrinsische auf das bittende, menschliche Subjekt zielende Wirksamkeit mit ethisch-regulativer Funktion (4.2.5.2). Deren ethischer Inhalt wird bei Barth unter dem Begriff der «menschlichen Gerechtigkeit» entwickelt. Dieser wird in seinem Verhältnis zur göttlichen Gerechtigkeit dargestellt. Dies geschieht in Abgrenzung zur Theologie Huldrych Zwinglis, in der eine wirkmächtige Konzeption von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit entwickelt wurde. Dabei wird sich ergeben, dass Barths Begriff des Reiches Gottes einen ethischen Humanismus gebiert, dessen inhärente Agonalität in konzeptioneller Nähe zu den Blumhardts steht (4.2.5.3). Die Erkenntnisse zum Reichgottesbegriff werden schliesslich zu einem Fazit zusammengefasst (4.2.5.4).

1045 GA 7, 347.

1046 Siehe III.3.2.3.

4.2.5.1 Die extrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte

Die ethischen Reflexionen zur Reichgottesbitte liefert Barth in GA 7 § 78.4, und zwar basierend auf den bisher erarbeiteten Grundlagen des doppelelliptisch-temporalen, dreiförmigen Parusiemodells, der Konzeption der Anrufung und der herrenlosen Gewalten. So rekurriert er zu Beginn dieses Unterparagrafen auf die Situation der Christinnen und Christen, die er kohärent mit seinen Reflexionen aus KD IV/3 § 69 und GA 7 § 76 grundsätzlich im Plural nennt. Die Christinnen und Christen stehen genauso wie die Nichtchristinnen und -christen unter dem Einfluss der herrenlosen Gewalten. Im Gegensatz zu den Nichtchristinnen und -christen besteht ihr Proprium jedoch darin, dass sie, wie oben beschrieben, von Gott in Jesus Christus dazu befreit sind, ihren Vater zu bitten, dass er das Reich Gottes aufrichten möge, welches in Jesus Christus bereits in die Welt gekommen ist und wieder in die Welt kommen wird. Die *Reichgottesbitte der Christinnen und Christen* kommt vom bereits naheherbeigekommenen Reich Gottes her und zielt auf das Naheherbeikommen des Reiches Gottes hin.[1047] Barth wird nicht müde zu betonen, dass die Reichgottesbitte der Christinnen und Christen – in Wiederaufnahme einer Konzeption aus GA 7 § 76 – ein «*tapferes* Gebet»[1048] und also eine wirksame Bitte ist. Bei genauer Betrachtung ergibt sich, dass die Reichgottesbitte – von Barth ungenannt – eine doppelte Wirksamkeit aufweist. Sie hat eine extrinsische und eine intrinsische Wirksamkeit.

Es ist die *extrinsische Wirksamkeit, d. h. die Wirksamkeit der menschlichen Bitte bezogen auf das ihr externe Reich Gottes,* die Barth zuerst beschreibt. Diese Wirksamkeit liegt nicht darin, dass die Christinnen und Christen das Reich Gottes von sich aus heraufbeschwören könnten. Einerseits sind sie als Menschen ontologisch nicht in der Lage, eine göttliche Aktion zu vollbringen. Ihre Aktionen wären gemäss Barth nur «innerweltliche Gewichtsverlagerungen».[1049] Andererseits ist dies auch aus hamartiologischen Gründen unmöglich, stehen die Christinnen und Christen doch, wie bereits erwähnt, weiterhin unter dem Einfluss der herrenlosen Gewalten, ja sie sind an ihnen nach wie vor «schuldhaft beteiligt».[1050] Ihre Handlungen werden immer auch vom Reich der herrenlosen Gewalten herkommen, dieses fortsetzen und das Reich Gottes auf diese Weise obstruieren. Um das Heraufführen des Reiches Gottes können die Christinnen und Christen eben nur bitten und darauf warten.[1051]

1047 Vgl. GA 7, 450 f.
1048 GA 7, 453 (Hervorhebung im Original).
1049 GA 7, 451.
1050 Ebd.
1051 Vgl. GA 7, 450–452.

Ein Reichgottesaktivismus ist für Barth ausgeschlossen. Als Form eines Quietismus will Barth seine Konzeption jedoch ebenfalls nicht verstanden wissen. Er wehrt dies ab, indem er betont, dass das Bitten um und das damit verbundene Warten auf das Reich Gottes – ganz im Sinn der aktiven linguistischen Diathese der beiden Verben – als echte Aktionen zu verstehen sind, und zwar als bezeugende Aktionen. Sie bezeugen eine andere Bitte. Diese ist die Bitte des Subjekts Jesus Christus. Diese allein vollbringt das von Barth als «heroisch» bezeichnete Naheherbeibringen des Reiches Gottes.[1052]

> Sollte sie [sc. die menschliche Bitte um das Reich Gottes] je heroisch werden, dann nicht durch den Heroismus der sie betenden Christen, dann ganz allein durch die Kraft der Fürbitte, die der eine, wirkliche Held in Gethsemane, am Kreuz und als Vorbeter aller sechs Bitten des Unser Vater für sie und für die ganze Welt getan hat und noch tut, in Gemeinschaft mit dem sie ihrerseits beten dürfen, dessen Fürbitte sich dann wohl in ihrem Beten widerspiegeln mag. Und sollte es je ansehnlich werden, dann wieder nicht vermöge der Tiefe und des Feuers ihres Betens, sondern dann ganz allein vermöge der Heiligkeit des ihrer Schwachheit aufhelfenden, nicht sie, sondern sich selbst in ihnen verherrlichenden Geistes Gottes [vgl. Röm. 8, 26].[1053]

Die Verheissung des naheherbeikommenden Reiches Gottes, die *Erhörung* ihrer Bitte, gilt streng genommen nicht der Bitte der Christinnen und Christen selbst, sondern der Reichgottesbitte Jesu Christi und erst *qua Koordination* mit derselben im aktualen, kontingenten Ereignis des Heiligen Geistes der Bitte der Christinnen und Christen – eine Argumentation, deren Validität nur im Rückgriff auf die dreiförmige Parusie gewährleistet ist, welche die Ausgiessung resp. Verheissung des Geistes als den menschlichen Bereich mit ihm koordinierende Vergegenwärtigung Jesu Christi in der gegenwärtigen Zeit begreift. Die Bitte der Christinnen und Christen wird zum Zeugnis der wirksamen von ihr unterschiedenen Bitte Jesu Christi. Die Wirksamkeit der menschlichen Bitte bezogen auf das Reich Gottes liegt vorerst ausserhalb ihrer selbst in der wirksamen Bitte Jesu Christi und ist eine *extrinsische, unverfügbar geschenkte Wirksamkeit* bezogen auf das Reich Gottes qua Koordination im Heiligen Geist.

Mit der Entwicklung der extrinsischen Wirksamkeit bezogen auf das Reich Gottes erweist Barth auch die *Notwendigkeit* des Vollzugs der Reichgottesbitte von der menschlichen Seite her – in den bisherigen Ausführungen wurde, modallogisch betrachtet, nur deren Möglichkeit erwiesen –, denn die

1052 Vgl. GA 7, 452 f. Webster, John, Ethics, 211 f.
1053 GA 7, 452 f.

Koordination der christlichen Menschen mit Jesus Christus, der um das Reich Gottes bittet, bedeutet, dass auch sie zum Bitten um das Reich Gottes beauftragt sind.[1054] Diese Argumentationsfigur im Sinn einer christologischen Indikativ-Imperativ-Struktur hat Barth in der Tauflehre, wie bereits erwähnt, «*necessitas praecepti*»[1055] genannt.

4.2.5.2 Die intrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte

Barth konzipiert auch eine *intrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte*. Diese ist keine vertikale, auf das Reich Gottes bezogene Wirksamkeit, sondern eine horizontale, im engeren Sinn *ethische Wirksamkeit* in Kohärenz zu Barths ethisch-paradigmatischer Konzeption der Anrufung in GA 7 § 76. Diese Wirksamkeit besteht nicht nur im Bezeugen der extrinsischen Wirksamkeit, sondern liegt im menschlichen Handeln selbst:

> Wo es aber ein tapferes Gebet war, da *geschah* auch etwas, da wurde von den Menschen, die diese Bitte beteten, die sie als reine Bitte an Gott richteten, faktisch auch etwas *getan*. Wo Menschen sich mit dieser Bitte – nehmen wir an, es gebe Menschen, die das tun! – tapfer an Gott wenden, da kann es ja gar nicht anders sein, als daß mit ihrem Herzen und Mund – hingerissen durch das, was sie da bitten – ihr ganzes Leben, Denken, Reden und Tun in Bewegung kommt, sich dahin *ausrichtet,* wohin sie mit dieser Bitte blicken: daß sie sich auf das, um was sie Gott da bitten – nur eben bitten können, aber tapfer bitten –, ihrerseits *einrichten*.[1056]

Die intrinsische Wirksamkeit des tapferen Gebets besteht in einem *ethischen Besinnungsprozess*. Mit dem Akt des Bittens um das Reich Gottes geht das Bewusstwerden der bittenden Christinnen und Christen als vom Reich Gottes in Jesus Christus bereits herkommend und wiederum auf ihn resp. das Reich Gottes als ihrer gewissen Zukunft zugehend einher. Es findet eine ganzheitliche Neuausrichtung resp. eine «Wendung um 180 Grad»[1057] hin zum Reich Gottes statt, das in der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi zum bestimmenden Faktor und Faktum ihrer Wirklichkeit bereits geworden ist und weiterhin werden wird. Dieses Bewusstsein des bereits Integriertseins und des weiteren Integriertwerdens in die Wirklichkeit des Reiches Gottes hat eine das menschliche Leben und Verhalten regulierende Wirkung, denn, wenn die christlichen Menschen diese neue, freie Wirklichkeit in Jesus Chris-

1054 Vgl. ebd.
1055 Siehe III.2.2.2.1.
1056 GA 7, 453 (Hervorhebungen im Original).
1057 GA 7, 454.

tus wahrhaftig erkannt haben, und zwar im oben erklärten existentialen Sinn von Erkennen,[1058] verhalten sie sich auch entsprechend dieser neuen, freien Wirklichkeit, d. h. entsprechend dem Reich Gottes.[1059] Die vertikale, göttliche Wirklichkeit, die in der menschlichen Reichgottesbitte erbeten wird, die extrinsische Wirksamkeit, begründet also eine horizontale, menschliche, lebenspraktische, intrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte und somit ihre *ethisch-regulative Relevanz:*

> Das christliche Ethos besteht darin, daß Menschen, die dazu frei gemacht und aufgerufen sind, zu beten: «*Es komme* dein Reich!», *auch dazu* frei gemacht und aufgerufen sind, von ihrer Freiheit auch dazu Gebrauch machen, dem ihnen gegebenen Gebot gehorsam, dem kommenden Reich *ihrerseits* entgegenzuleben.[1060]

Dieses wahrhaftige, menschliche Verhalten im Licht des Reiches Gottes reformuliert Barth biblisch, und zwar zuerst der paulinischen Tradition entsprechend mit der athletischen Metapher des Entgegenlaufens[1061] und schliesslich, um zu unterstreichen, dass dieses Entgegenlaufen die dialektische Kehrseite des Wartens ist, von 2Petr 3,12 her als «*[W]arten* und *[E]ilen* dem Anbruch des Tages Gottes»[1062] entgegen. Dieses Warten und Eilen ist also die richtige menschliche Verhaltensweise im Angesicht des kommenden Reiches Gottes. Es gehört seit der vertieften Auseinandersetzung Barths mit den *Blumhardts,* insbesondere mit Christoph Friedrich Blumhardt, in dessen Frühzeit integral zu seiner Reichgottestheologie.[1063]

4.2.5.3 Die menschliche Gerechtigkeit als Inhalt der intrinsischen Wirksamkeit der Reichgottesbitte: Barths Gerechtigkeitsbegriff in Abgrenzung zu Zwingli und in der Nähe zu den Blumhardts

Die intrinsische Wirksamkeit der Reichgottesbitte wurde bisher als ein Vorgang beschrieben. In diesem erkennt Barth einen konkreten Inhalt. Dieser ist im folgenden Teil dieser Untersuchung zu explizieren. Dabei wird sich ergeben, dass Barth den Inhalt der intrinsischen Wirksamkeit der Reichgottesbitte als menschliche Gerechtigkeit beschreibt, die er von der göttlichen Gerechtigkeit unterscheidet (4.2.5.3.1). Diese Unterscheidung wird in dieser Studie

---

1058 Siehe III.1.3.3. Vgl. GA 7, 454–456. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 265 f.
1059 Vgl. GA 7, 452–454. Ziegler, Philip G., Regnum, 414 f.
1060 GA 7, 454 (Hervorhebungen im Original).
1061 Vgl. ebd.
1062 2Petr 3,12 zitiert nach GA 7, 456 (Hervorhebungen von Barth).
1063 Siehe II.1.3.4.

inhaltlich geschärft, indem sie der Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit Huldrych Zwinglis gegenübergestellt wird. Dazu wird Letztere skizziert (4.2.5.3.2), um dann bestimmte Kernelemente der barthschen und der zwinglianischen Konzeption miteinander zu vergleichen. Dabei wird die Frage leitend sein, ob Barths Konzeption als «neo-zwinglianisch» gelesen werden kann (4.2.5.3.3). Zuletzt wird sich ergeben, dass eine wichtige Dimension der barthschen Gerechtigkeitskonzeption, nämlich die agonale, nicht auf Zwingli, sondern auf die blumhardtsche Theologie zurückzuführen ist (4.2.5.3.4).

4.2.5.3.1 Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Barth

Den Inhalt der intrinsischen Wirksamkeit der Reichgottesbitte bezogen auf das menschliche Handeln resp. den Inhalt des mit «Warten und Eilen» bezeichneten Verhaltens expliziert Barth mit dem *Gerechtigkeitsbegriff*. Wie bereits mehrmals erwähnt, bestimmt Barth die Reichgottesbitte konsequent als menschliche Reaktion auf das davon strikt unterschiedene, göttliche Heraufführen des Reiches Gottes. Dies stellt er in einer bestimmten Definitionsvariante für das Reich Gottes klar:

> Das Kommen des Reiches Gottes ist die Erscheinung *seiner* [sc. Gottes] Gerechtigkeit auf einer *neuen* Erde und unter einem *neuen* Himmel […]: die Herstellung *seiner* Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens – *seiner* dem Menschen als seinem Geschöpf, Bundesgenossen und Kind heilsamen, ihn errettenden und bewahrenden Lebensordnung, Rechtsordnung, Freiheitsordnung, Friedensordnung, Freudenordnung. Schon ist sie in Jesus Christus vollendet auf dem Plan und in der Macht seines Geistes denen, die ihn erkennen und lieben, in ihm auch vollkommen offenbar. In ihrer Majestät: als die in ihm *allen* Menschen zugewendete Gnade und Wohltat, aber auch als das vollstreckte Gericht über *alle* menschliche Ungerechtigkeit und Unordnung, ist sie ihre *Hoffnung,* ist sie aber auch ihnen *noch nicht* offenbar.[1064]

Barth bringt das Reich Gottes mit den Begriffen der «Ordnung» und der sie herstellenden «göttlichen Gerechtigkeit» zusammen.[1065] Dass die *göttliche*

1064 GA 7, 454 f. (Hervorhebungen im Original)

1065 Barth bewegt sich hier innerhalb des immer noch geltenden exegetischen Forschungskonsenses, wonach der Begriff der Gerechtigkeit v. a. alttestamentlich im Herstellen und Bewegen innerhalb der göttlichen Weltordnung besteht (vgl. Spieckermann, Hermann, Art. Gerechtigkeit, 718–720). Auch die Nähe der göttlichen Gerechtigkeit zum Begriff des Reiches Gottes ist in der exegetischen, insbeson-

Gerechtigkeit nur im göttlichen Handeln in Jesus Christus heraufgeführt und die Ungerechtigkeit der herrenlosen Gewalten beendet werden können, unterstreicht Barth mit der Titulierung Jesu Christi als «Sol Iustitiae».[1066] Die durch die göttliche Gerechtigkeit provozierte menschliche Reichgottesbitte und damit verbunden das dadurch induzierte und regulierte, wartende und eilende Handeln des Menschen kann für Barth, wenn es sich wahrhaft gegenwärtig im Bereich befindet, in dem das Reich Gottes in der Vergangenheit bereits auf den Plan getreten und ihm in der Zukunft verheissen ist, keine Akzeptanz der noch wirksamen herrenlosen Gewalten resp. der Ungerechtigkeit zeigen. Sonst wären die Befreiung und die Normalisierung, welche das Kommen des Reich Gottes bedeuten und welche die Bedingung und das Ziel der Reichgottesbitte sind, nicht existential erkannt. Es käme gerade keine reale Gerechtigkeit. Darum können sich die glaubenden Menschen nur aufgerufen finden, ihrerseits im Rahmen ihrer menschlichen und von den herrenlosen Gewalten noch immer affizierten Möglichkeiten auf die göttliche Gerechtigkeit zu warten und hinzueilen und sich also für eine «*menschliche Gerechtigkeit*»[1067] zu engagieren.[1068] Diese hält Barth von der göttlichen Gerechtigkeit als der von den herrenlosen Gewalten freien Ordnung scharf *unterschieden*. Diese heraufzuführen, bleibt für den Menschen unmöglich.

Dennoch bleiben die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit *aufeinander bezogen*. Die göttliche Gerechtigkeit provoziert die von ihr unterschiedene, aber auf sie responsiv bezogene menschliche Gerechtigkeit. Der Indikativ der «Sol Iustitiae» führt zum Imperativ «Fiat iustitia!»[1069] Der typografische Unterschied in der Gross- und Kleinschreibung von «Iustitia» für die göttliche und «iustitia» für die menschliche Gerechtigkeit ist von Barth explizit intendiert.[1070]

---

dere in der neutestamentlichen Forschung, Konsens (vgl. Klaiber, Walter, Art. Gerechtigkeit, 720 f.). Im Erscheinen der göttlichen Gerechtigkeit und der Herstellung der durch die herrenlosen Gewalten durcheinander gebrachten Ordnung besteht das Kommen des Reiches Gottes bei Barth.

1066 GA 7, 455.

1067 GA 7, 456 (Hervorhebungen vom Autor dieser Studie).

1068 Vgl. GA 7, 454–457. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 282–285.

1069 GA 7, 456 (im Original hervorgehoben).

1070 «Es geht um iustitia, nicht um Iustitia: um menschliche, nicht um göttliche Gerechtigkeit» (GA 7, 456). Joseph L. Mangina bestimmt in seiner kurzen Inhaltsangabe von GA 7 § 78 die Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit zwar korrekt, verpasst mit seiner Wiedergabe des Titels als «Fiat Justitia» die typografische Performanz, die Barth an dieser Stelle aufgebaut hat. Vgl. Mangina, Joseph L., Barth, 176 f.

In den bisherigen Ausführungen wurde die Notwendigkeit der «menschlichen Gerechtigkeit» erwiesen, welche mit der oben kurz erwähnten Notwendigkeit der Reichgottesbitte einhergeht. Für eine inhaltliche Schärfung der menschlichen Gerechtigkeit ist eine weitere Reflexion von Barths Gerechtigkeitssemantik hilfreich.

Mit den Termini «göttliche Gerechtigkeit», «menschliche Gerechtigkeit» und «Fiat iustitia!» nimmt Barth Inhalte aus der *Reformationszeit* auf. Die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit einerseits ist eine wirkmächtige Konzeption aus der Theologie Huldrych Zwinglis. «Fiat iustitia!» andererseits ist ein Ausruf des gegenreformatorischen Kaisers Ferdinand I. Eine explizite Rezeption und systematische Diskussion findet sich in GA 7 § 78 nur in Bezug auf den Ausruf «Fiat iustitia!» Diese dient Barth zur Abgrenzung von *zwei möglichen Missverständnissen* bezogen auf die menschliche Gerechtigkeit. Das erste mögliche Missverständnis, eine Art *Defaitismus,* stammt von Ferdinand I. selbst, der nach Barth dem «Fiat iustitia!» den Schluss «… et pereat mundus!»[1071] angefügt haben soll. Damit würde ein destruktiver Begriff der menschlichen Gerechtigkeit konzipiert. Der Vollzug einer so verstandenen Gerechtigkeit würde zur Dysfunktionalität der Welt führen, d. h. die Existenz in der Welt würde den Realvollzug nicht nur einer göttlichen (dem könnte Barth bedingt zustimmen), sondern auch einer menschlichen Gerechtigkeit exkludieren, ja exterminieren.[1072] Jede Form von Ethik wäre sinnlos.

Barth will jedoch auch keinem *«Titanismus»,*[1073] dem zweiten möglichen Missverständnis, das Wort reden, der den Ausruf «Fiat iustitia!» optimistisch ergänzen würde mit «… et vivat mundus!»[1074] Denn auf diese Weise würde die menschliche Gerechtigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit identisch und die Menschheit sich anmassen, das Reich Gottes auf Erden heraufführen zu können.[1075] Aus der Abgrenzung von Defaitismus und Titanismus resultiert für Barth schliesslich ein balancierter, doppelter Imperativ für die Menschen. Es ergibt sich einerseits das Verbot, die göttliche Gerechtigkeit realisieren zu wollen,[1076] und andererseits das Gebot, «für *menschliche Gerechtigkeit* einzutreten»[1077] und also innerhalb der menschlichen Möglichkeiten diesseits des Eschatons reguliert durch die Reichgottesbitte positiv zu wirken.

1071 GA 7, 457. Manlius, Johannes, Collectanea. Tom. II, 290.
1072 Vgl. GA 7, 457.
1073 Ebd. (Hervorhebung vom Autor dieser Studie).
1074 Ebd.
1075 Vgl. GA 7, 457 f.
1076 Vgl. GA 7, 458.
1077 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

4.2.5.3.2 Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Huldrych Zwingli

Bei der Diskussion der als *Titanismus* taxierten Konzeption nennt Barth keine konkreten Namen, von denen er sich abgrenzt. Eine Konzeption, die dem menschlichen Subjekt das Streben nach der göttlichen Gerechtigkeit über die menschliche Gerechtigkeit hinaus nicht nur nicht verbietet, sondern in durchaus umsichtiger Weise gebietet, ist jene, welche auch die Sprachformen «göttliche Gerechtigkeit» und «menschliche Gerechtigkeit» wirkmächtig geprägt hat, nämlich eben jene *Huldrych Zwinglis*. Zur Schärfung des Verständnisses des barthschen Gerechtigkeits- und Reichgottesbegriffs lohnt es sich, Zwinglis Konzeption «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit», wie die betreffende Predigt aus dem Jahr 1523 überschrieben ist,[1078] kurz darund der barthschen Konzeption gegenüberzustellen. Zudem hat Barth in der Tauflehre, wie oben erwähnt, selbst die Frage aufgeworfen, ob und inwiefern seine Theologie «neo-zwinglianisch» gelesen werden kann.[1079] Es wird die Frage gestellt werden müssen, ob Barth mit Zwinglis Konzeption an dieser Stelle der Versöhnungsethik gleich umgeht wie in der Tauflehre.

Zwinglis Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit nimmt ihren Ausgang in einer platonisch geprägten, *dualistischen und substantialistischen Anthropologie*. Die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit werden als *zwei verschiedene Sets von Forderungen* bestimmt, die sich dadurch unterscheiden, auf welche Dimension des Menschseins sie zielen:

> Darum gibt es zweierlei Gesetze ebenso wie zwei Gerechtigkeiten: eine göttliche und eine menschliche. Ein Teil der Gesetze [sc. die göttliche Gerechtigkeit] richtet sich allein auf den inneren Menschen, wie man Gott und den Nächsten liebhaben solle. Und diese Gesetze kann niemand erfüllen, also ist auch niemand gerecht als Gott allein und der, welcher durch die Gnade, deren Pfand Christus ist, gerecht gemacht wird durch den Glauben.
>
> Der andere Teil der Gesetze [sc. die menschliche Gerechtigkeit] richtet sich allein auf den äußeren Menschen, und deswegen kann einer äußerlich untadelig und gerecht sein und innerlich nichtsdestoweniger schlecht vor Gott und verdammt.[1080]

Die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit sind jeweils ein *Set an biblisch überlieferten Forderungen Gottes an den Menschen*. Die *göttliche Gerechtigkeit* besteht aus allen Geboten und Gesetzen, welche die *innere Haltung des Menschen* zu Gott und zu den Mitmenschen betreffen. Diese innere Haltung, die

1078 Vgl. Zwingli, Huldrych, Gerechtigkeit, 155–213.
1079 Vgl. KD IV/4, 142.
1080 Zwingli, Huldrych, Gerechtigkeit, 172.

Gott fordert, ist jene, welche Gott im Verhältnis zum Menschen selbst einnimmt und vollzieht. Zwingli sieht diese göttliche Gerechtigkeit v. a. in der Bergpredigt überliefert und im Doppelgebot der Liebe zusammengefasst.[1081] Würde der Mensch jederzeit wahrhaftig in dieser inneren, liebenden Haltung zu Gott und seinem Nächsten leben, würden auch seine äusseren Handlungen dadurch bestimmt und wären konsequenterweise tadellos. Diese Aufgabe ist dem Menschen von Gott de jure gestellt, ihre Erfüllung aber unter den irdischen Bedingungen der «allgemeine[n] Urverdorbenheit»[1082] unmöglich. Zwingli vertritt eine hamartiologisch begründete Imperfektibilität. Weil es dem Menschen nicht möglich ist, Gott und seinen Mitmenschen jederzeit von ganzem Herzen zu lieben, kann er von sich aus auf der soteriologischen Ebene vor Gott nicht gerecht werden. Im Licht der göttlichen Gerechtigkeit wird sich der Mensch seiner Ohnmacht und Sündhaftigkeit bewusst und auf das Evangelium verwiesen, auf die gute Nachricht, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, die göttliche Gerechtigkeit bereits stellvertretend für ihn erfüllt hat, und ihm, dem glaubenden Menschen, seine Gerechtigkeit zueignet.[1083] Die göttliche Gerechtigkeit hat bei Zwingli vorerst die Funktion des *usus elenchticus legis,* der Überführung des Menschen betreffend seine Sündhaftigkeit und also des Verweises vom Gesetz hin zum Evangelium Jesu Christi.

Demgegenüber zielt die *menschliche Gerechtigkeit* auf den *äusseren Menschen,* d. h. auf das menschliche Handlungspotential, und hat die Funktion des *usus politicus legis*. Die menschliche Gerechtigkeit besteht aus allen von Gott geforderten, äusseren Handlungsgeboten. Sie sollen unter den Bedingungen der menschlichen Sündhaftigkeit und Imperfektibilität ein leidliches Zusam-

1081 Vgl. a. a. O., 161–168. Zwingli zählt in einer kurzen Auslegung der Bergpredigt verschiedene Beispiele auf, wie diese innere Haltung im Verhältnis zum menschlichen und zum göttlichen Verhalten steht. Zur Illustration sei hier ein Beispiel aufgeführt: «Gott befiehlt uns nicht allein, nicht zu töten, sondern gar nicht erst zornig zu werden (vgl. Mt 5,22). Auch er wird nicht zornig; und wo ihm in der Schrift Zorn zugeschrieben wird, bedeutet das nichts anderes als seine angemessene Strafe» (Zwingli, Huldrych, Gerechtigkeit, 167). Die göttliche Gerechtigkeit ist vom Menschen her realisiert, wenn seine innere Haltung in Bezug auf Gott und seine Mitmenschen derjenigen entspricht, die Gott zu den Menschen hat. Das konkrete Verhalten folgt der inneren Haltung.

1082 A. a. O., 171. Die Urverdorbenheit besteht nach Zwingli in dreierlei Aspekten: «[W]ir [sc. Menschen] sind 1. von Natur aus böse und im Dunkeln (vgl. 1. Mose 8,21). 2. Wir wollen nicht anderen Menschen gehören, sondern alles soll unser sein; 3. denn wir sind eigennützig vom ersten Fall Adams her und begierig auf fleischliche Dinge» (Zwingli, Huldrych, Gerechtigkeit, 211).

1083 Vgl. a. a. O., 168–171.

menleben ermöglichen. Diese handlungsorientierten Gebote sind von der weltlichen Obrigkeit notfalls mit Gewalt durchzusetzen.[1084] Zwingli erkennt diese Gebote v. a. im Dekalog und in der Goldenen Regel. Wie im obigen Zitat erwähnt, sind diese Gebote vom Menschen erfüllbar, und zwar *unabhängig von der inneren Haltung,* d. h. auch unabhängig von jedem Glauben und jeder Liebe zu Gott oder dem Nächsten und letztlich von jeder Beziehung überhaupt. Darum konstituiert ihre Erfüllung nicht die Gottesbeziehung. Die menschliche Gerechtigkeit bleibt deshalb weit hinter der göttlichen zurück und unvollkommen. Selbst die perfekte Erfüllung der menschlichen Gerechtigkeit macht vor Gott auf der soteriologischen Ebene nicht gerecht. Dennoch ist die Erfüllung der menschlichen Gerechtigkeit eben, um das Zusammenleben zu garantieren, von Gott geboten.[1085]

Eine rein natürliche Theologie, welche die Erfüllung der menschlichen Gerechtigkeit aus rein sozialer Vernunft gebietet, oder ein reiner Legalismus, welcher sich im Kern auf die Autorität einer Forderung abstützt, ist Zwinglis Theologie dennoch nicht,[1086] denn die scheinbar rationalistischen und legalistischen Argumentationsfiguren sind christologisch fundiert. So argumentiert Zwingli, dass Jesus Christus in seinem Leben das Gesetz stellvertretend für die Menschen erfüllt und gerade dadurch seine bleibende Gültigkeit für die Menschheit bestätigt habe. Diejenige Gerechtigkeit, die Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch erfüllt hat, ist die gött-

1084 In der Frage nach den Kompetenzen der geistlichen und der weltlichen Obrigkeit liegt denn auch ein Schwerpunkt dieser Schrift. Die Aufteilung und Restriktion der Kompetenzen der geistlichen Obrigkeit auf die Verkündigung der göttlichen und der weltlichen Obrigkeit auf die Durchsetzung der menschlichen Gerechtigkeit mutet recht modern an, wird der weltlichen Obrigkeit doch jede Einflussnahme auf die innere Haltung des Menschen und auf seinen Glauben verwehrt. Gleichzeitig werden der geistlichen Obrigkeit jegliche politischen Herrschaftsansprüche verwehrt (vgl. a. a. O., 182–213). Diese Anmerkung zeigt die Grenzen der Vergleichbarkeit mit Barths Fragment der Versöhnungsethik der KD auf, das nicht an einer Kompetenzaufteilung von geistlicher und weltlicher Macht, sondern am Verhalten des Menschen mitten im Kampf des Reiches Gottes gegen das Reich der herrenlosen Gewalten interessiert ist, wobei der Sieg des ersten über das zweite bereits fest-, aber noch aussteht.

1085 Vgl. a. a. O., 171–182.

1086 Barth wirft Zwingli in seiner früheren Schrift «Rechtfertigung und Recht» vor, dass er für ethische Imperative «keine evangelische, sondern eine gesetzliche Begründung» (Barth, Karl, Rechtfertigung, 7) biete. Er bezichtigt ihn also des Legalismus. Barth bezieht sich hier allerdings auf den 35. Artikel von Zwinglis «Schlussreden» (vgl. Zwingli, Huldrych, Auslegung, 352–355) und nicht auf die hier besprochene Gerechtigkeitsschrift (vgl. Barth, Karl, Rechtfertigung, 7).

liche, welche die menschliche übersteigt und zugleich einschliesst. Für die glaubenden Menschen – und nur für diese, denn Zwingli entwickelt in dieser Schrift einen hermeneutischen Zirkel des Gottesglaubens[1087] – ist also erkennbar, dass über die menschliche Gerechtigkeit, zu der sie von der weltlichen Obrigkeit gezwungen werden, hinaus auch und sogar primär die göttliche für die wahre Menschheit volle, ethische Gültigkeit hat und so weit wie möglich zu erstreben ist, selbst wenn sie unter den Bedingungen diesseits des Eschatons unerfüllbar bleibt und das menschliche Streben die soteriologische Gerechtigkeit vor Gott keineswegs erreichen wird.[1088] Einerseits wächst auf diese Weise der vollkommenen, göttlichen Gerechtigkeit über den usus elenchticus hinaus der *tertius usus legis* zu, der den bleibenden Geltungsanspruch der vollkommenen, göttlichen Gerechtigkeit begründet, andererseits sichert Zwingli auch den Geltungsanspruch der unvollkommenen, menschlichen Gerechtigkeit christologisch ab, ist diese doch als äussere, aktionale Vorstufe der göttlichen Gerechtigkeit konzipiert und in Erstere inkludiert, denn, wer in der Gottes- und Nächstenliebe gemäss der göttlichen Gerechtigkeit lebt, erfüllt automatisch die Forderungen der menschlichen Gerechtigkeit. Zwingli entwickelt dabei eine dialektische Dynamik zwischen dem göttlichen Gesetz und dem Evangelium Jesu Christi. Denn verweist die göttliche Gerechtigkeit qua Unerfüllbarkeit auf das Evangelium Jesu Christi, so weist dieses wieder auf die Erstere zurück, indem es deren bleibende Gültigkeit und deren Sinn selbst bei permanenter Imperfektibilität aufweist.

Was Zwingli hier konzipiert, ist das Paradoxon eines *imperfektiblen Perfektionismus*. Gemäss demselben wird der glaubende Mensch zwar auf der soteriologischen Ebene ohne jedes eigene Verdienst in Jesus Christus vor Gott gerecht gesprochen, aber auf der ethischen Ebene gerade deshalb nicht von den göttlichen Forderungen an sein ganzes Dasein dispensiert. Vielmehr wird das Streben über die unvollkommene, menschliche Gerechtigkeit – d. h. die Gesamtheit aller göttlichen Forderungen an das äussere Aktionspotential des Menschen – hinaus nach der vollkommenen, göttlichen Gerechtigkeit – der Gesamtheit aller göttlichen Forderungen an die innere Haltung des Menschen – aller Unerfüllbarkeit zum Trotz zum Ziel, ja zur Pflicht erklärt. Der gerechtfertigte Sünder ist ganzheitlich zur Heiligung im Sinn der göttlichen Gerechtigkeit bestimmt, sodass nicht nur sein äusserliches Handeln, sondern auch seine davon unterschiedene, innere Haltung in den Heiligungsprozess einbezogen wird. Dieser wird stets inchoativ bleiben.

1087 Vgl. Zwingli, Huldrych, Gerechtigkeit, 198.

1088 Vgl. a. a. O., 185–187.191–193.209–213.

Die konkreten Kriterien der verschiedenen Gerechtigkeiten sieht Zwingli in den schriftlich überlieferten Geboten der Bibel. Somit hat Zwinglis Theologie einen *biblizistischen Zug*. Zudem werden diese Kriterien so gewichtet, dass die *Divinität stets den Vorrang* vor der als depraviert bewerteten Humanität hat.

4.2.5.3.3 Barths Verhältnis von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit im Vergleich mit jenem Zwinglis

Zur hermeneutischen Schärfung von Barths Konzeption soll es im folgenden Teil zur Gegenüberstellung mit der Konzeption Zwinglis kommen. Bei *Barth* kommt es gegenüber Zwingli zu Umformungen, die zumeist die *Form einer denkerischen Umkehrung* annehmen. Das liegt daran, dass sie auf den *Paradigmenwechsel der Neuzeit* zurückzuführen sind, der im Anschluss an Immanuel Kant «die kopernikanische Revolution der Denkart»[1089] genannt wird. Das heisst nicht mehr die Gegenstände des Erkennens sind die primäre Wirklichkeit, die sich auf das erkennende Subjekt hinbewegen und von diesem passiv zu rezipieren sind, sondern umgekehrt das erkennende Subjekt mit seinen Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten ist die primäre Wirklichkeit. Es bewegt sich aktiv auf die Gegenstände seines Erkennens zu und erforscht sie seinen Möglichkeiten entsprechend. Es handelt sich um einen denkerischen Wechsel von einer Substanzontologie, die bei Zwingli erkennbar ist, zum modernen Denken, in dem das aktive Subjekt die zentrale Rolle spielt und mit dem sich Barth in seiner Theologie durchaus kritisch auseinandersetzt. Eben-

1089 Bei Immanuel Kant findet sich die Wendung «die kopernikanische Revolution der Denkart» in dieser Form nicht. Er spricht von einer «Umänderung der Denkart» und beschreibt sie folgendermassen: «Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hier eben so, als mit dem ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der […] versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.» (KrV B, XVI–XVII. Hervorhebung im Original). Nach Jens Lemanski (vgl. Lemanski, Jens, Königin, 448) und Volker Gerhardt (vgl. Gerhardt, Volker, Wende, 133) war es Kuno Fischer, der als erster bei Kant eine «kopernikanische Revolution der Denkart» anheben sah, selbst wenn auch er diese Wendung nicht exakt in dieser Weise aufführt (vgl. Fischer, Kuno, Kant, 7 f.).

dieser Wechsel ist in der Gegenüberstellung von Zwinglis und Barths Konzeptionen (bei aller kritischen Rezeption der Moderne in der Letzteren) erkennbar. Dies gilt für den Gerechtigkeitsbegriff, für den menschlichen Handlungsauftrag, an dem auch das Problem der Werkgerechtigkeit hängt, für das ethische Kriterium und für die Konkretion desselben, welches bei Zwingli als Divinität erkannt und bei Barth als Humanität bestimmt wird. Bei Barth folgen aus dem Kriterium der Humanität sowohl ein missionarischer als auch ein diakonischer Aspekt. Dies ist schliesslich daraufhin auszuwerten, ob Barths Gerechtigkeitsbegriff «neo-zwinglianisch» ist.

Die Gegenüberstellung beginnt mit den Begriffen von *Gerechtigkeit*. Bei *Zwingli* sind sowohl die göttliche als auch die menschliche Gerechtigkeit jeweils ein *Set von heteronomen Forderungen an das menschliche Subjekt,* d. h. die Gerechtigkeit ist eine passiv zu rezipierende Bestimmung von aussen und also die richtige Art, wie das menschliche Subjekt von Gott her objektiv bestimmt wird. Die Differenz zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit ist nur final, d. h. sie liegt nur darin, welches Kompartiment des Menschseins die Forderung aufzunehmen hat – das äussere oder das innere. Beide haben denselben Auftraggeber, nämlich Gott, und denselben Adressaten, nämlich das menschliche Subjekt, in dessen Möglichkeitsbereich der Vollzug der beiden Gerechtigkeiten de jure, wenn auch nicht de facto, liegt. Wie bereits erwähnt, ist dies nur unter den Bedingungen einer platonisch geprägten *dualistischen und substantialistischen Anthropologie* möglich. *Barth* entwickelt seine Theologie in Reaktion auf die oben erwähnte, *neuzeitliche Wende,* in welcher das sich selbst setzende, aktive Subjekt eine zentrale Rolle spielt. Bei Barth setzt das göttliche Subjekt sich selbst und den Menschen als Ganzen. Das menschliche Subjekt reagiert auf sein Gesetztwerden durch Gott. Weil hier die Aktivität des Subjekts eine konstitutive und integrative Rolle für dasselbe spielt, kann eine strikte Unterscheidung von innerem und äusserem Menschen als separierbaren Kompartimenten nicht mehr konzipiert werden. Allfällig unterschieden werden können nur eine bewegende und eine bewegte Dimension des Menschen, wie Barth sie in seiner Schöpfungslehre entwickelt. Diese sind aber nicht als separate Kompartimente, sondern nur als gemeinsam auftretende Momente im Vollzug des integralen, menschlichen Handelns zu verstehen.[1090] Das handelnde Subjekt wird stets als unteilbares Ganzes verstanden. Dieses wesentlich aktive und ganzheitliche Verständnis des Subjekts hat bei Barth zur Folge, dass der Gerechtigkeitsbegriff nicht mehr anhand von Sets heteronomer, göttlicher Forderungen bestimmt werden kann, die vom Menschen passiv zu rezipieren sind und auf bestimmte Kompartimente des

1090 Vgl. KD III/2 § 46.

Menschseins zielen. *Gerechtigkeit wird bei Barth stattdessen als die rechte Art verstanden, wie sich das Subjekt innerhalb des Radius seiner Möglichkeiten handelt.* Die «menschliche Gerechtigkeit» ist als rechte Art zu verstehen, wie das menschliche Subjekt innerhalb seines Möglichkeitsbereichs handelt, und zwar reguliert durch die Reichgottesbitte und deshalb antwortend auf das Reich Gottes. Die «göttliche Gerechtigkeit» ist analog dazu als Gottes rechte Art zu handeln zu verstehen und also, bezogen auf den Menschen in GA 7 § 78, als das normalisierende Reichgotteshandeln.

Die Begründung der *Differenz* zwischen den Gerechtigkeiten liegt bei Zwingli wie bei Barth grundsätzlich im menschlichen *Entfremdetsein von Gott,* wenn auch in verschiedener, der obigen Umformung entsprechender Art. So sind Barths «herrenlose Gewalten» bezeichnenderweise verselbstständigte menschliche Aktionspotentiale, während Zwinglis «Urverdorbenheit» in einer falschen, inneren Grundhaltung des Menschen besteht.[1091] Das Reich Gottes von menschlicher Seite heraufzuführen, ist bei Zwingli nur aus hamartiologischen Gründen unmöglich, während Barth zusätzlich zur hamartiologisch begründeten eine grundsätzliche, ontologische Unmöglichkeit dazu kennt.

Was gilt für Barth und Zwingli im Hinblick auf den *menschlichen Handlungsauftrag* und das Problem der *Werkgerechtigkeit?* Die Tatsache, dass Barth die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit neben der ontologischen Bestimmung wie Zwingli anhand der Hamartiologie aufzieht, lässt plausibel erscheinen, dass bei ihm *dasselbe Wertungsgefälle* wie beim Letzteren nachgewiesen werden kann. Er zieht jedoch gerade wegen der ontologischen Differenzierung betreffend den menschlichen Handlungsauftrag *nicht dieselbe Konsequenz*.

Wie bei Zwingli so wird auch bei Barth die menschliche Gerechtigkeit als weit hinter der göttlichen zurückliegend bewertet. Die menschliche Gerechtigkeit ist wegen ihrer hamartiologischen Affiziertheit bei Barth wie bei Zwingli stets unvollkommen. Die menschliche Gerechtigkeit ist nicht das Reich Gottes. Doch, während dieses normative Gefälle bei *Zwingli* zu einem *Streben nach göttlicher Gerechtigkeit* führt, ist dies *bei Barth gerade keine Option*. Bei ihm ist diese Defizienz für Christinnen und Christen, welche das Reich Gottes in Jesus Christus heraufziehen sahen und in der Zukunft wieder erwarten, gerade nicht interessant, sondern sie handeln – reguliert durch die Reichgottesbitte – innerhalb ihrer eigenen, relativen Möglichkeiten. Sie werden innerhalb der Grenzen ihres eigenen Seins aktiv.[1092] Die göttliche Gerechtigkeit resp. das Heraufführen des Reiches Gottes liegt bei Barth vollkommen

1091 Siehe Anm. 1082.
1092 Vgl. GA 7, 458 f.

ausserhalb des Möglichkeitsbereichs der menschlichen Gerechtigkeit. Hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen den Konzeptionen Barths und Zwinglis. Was Zwingli «göttliche Gerechtigkeit» nennt und so konzipiert, dass sie für den Menschen zumindest inchoativ zu erstreben möglich wird, könnte bei Barth keine göttliche Gerechtigkeit sein, sondern nur als Teil der menschlichen Gerechtigkeit verstanden werden. Umgekehrt wird für Barth zur Notwendigkeit, was Zwingli vermeiden will, nämlich die Selbstbescheidung des glaubenden Menschen auf die menschliche Gerechtigkeit.

Aus diesen Gründen drängt sich bei Barth im Gegensatz zu Zwingli das *Problem der Werkgerechtigkeit,* also die Gefahr, dass man die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit zu nahe zusammendenken und dass dem Menschen die vollkommene oder auch nur teilweise Erfüllung der göttlichen Gerechtigkeit möglich werden könnte, kaum auf. Die soteriologische Gerechtigkeit und die ethische Aktivität liegen bei Barth auf zwei verschiedenen Ebenen, d. h. Erstere auf der göttlichen und Letztere auf der menschlichen Ebene.[1093] Da bei Zwingli sowohl die göttliche als auch die menschliche Gerechtigkeit de jure, wenn auch nicht de facto, auf derselben, dem Menschen zugänglichen, ontologischen Ebene liegen, besteht die Gefahr, dass das ethische Handeln des Menschen trotz aller Imperfektibilität eine partielle soteriologische Valenz erhält, sodass eine zumindest partielle Werkgerechtigkeit nicht ausgeschlossen ist.

An die vorangehenden Überlegungen anschliessend, ist es nicht erstaunlich, dass für *Barth* das *ethische Kriterium der menschlichen Gerechtigkeit,* die «Reichmäßigkeit»,[1094] wie er sie nennt, nicht wie bei Zwingli in der Divinität, sondern in der *Humanität* liegt. Es geht Barth gerade nicht darum, dass der Mensch gottgleich, sondern gerade wahrhaft menschlich agiert.

In der Reichgottesbitte bittet der Mensch Gott darum, dass dieser in seiner Barmherzigkeit die menschliche Situation normalisiere und also die verselbstständigten menschlichen Interaktionspotentiale, nämlich die herrenlosen Gewalten, wieder in die menschliche Verfügbarkeit reintegriere. Vermöge ihrer ethisch-regulativen Funktion reguliert die Reichgottesbitte das menschliche Verhalten so, dass es auf den Gott blickt, der in Jesus Christus Erbarmen für den Menschen gezeigt und dessen Situation normalisiert hat, und lenkt den Blick daher so auf den Menschen, dass beim betenden Menschen selbst Barmherzigkeit für den Menschen provoziert wird und sein Handeln auf den Menschen, d. h. auf dessen Recht und Würde, zielt.[1095] Das Reich Gottes

1093 Vgl. GA 7, 459.
1094 GA 7, 461.
1095 Vgl. 461–463.

erwirkt bei Barth gerade nicht, wie man das bei Zwingli lesen könnte – wenn man bei ihm wie bei Barth die göttliche Gerechtigkeit mit dem Reich Gottes zusammendächte –, die Apotheose, sondern umgekehrt die *Humanisierung des Menschen*. Dies ist die ethische Konsequenz des oben beschriebenen entzaubernden, säkularisierenden Zugs des Reiches Gottes bei Barth. Das ist endlich der Inhalt der intrinsischen Wirksamkeit der Reichgottesbitte: Die «menschliche Gerechtigkeit», d. h. die «Reichmässigkeit» des menschlichen Handelns, entfaltet sich in einem *theologisch qualifizierten «Humanismus»:*

> Um den *Menschen* geht es ihnen [sc. den Christinnen und Christen]. Sie sind von Haus aus «Humanisten».[1096]

Es ist ein Humanismus, weil der Mensch im Zentrum des Bemühens steht. Er soll nach Barth den Vorrang vor jeder sachlichen Position oder Negation haben. Der Kampf für oder gegen eine Idee, ein Prinzip oder eine Institution kann kein primäres, sondern nur ein sekundäres Unternehmen sein, das dem Kampf für den Menschen untergeordnet wird. Die Akzeptanz oder Negation von Ideen, Prinzipien und Institutionen kann immer nur ein relatives, vorläufiges Recht haben, d. h. dass es in neuen Situationen auch zu einer Revision der akzeptierten oder negierten Ideen, Prinzipien oder Institutionen kommen kann. Zu ihrer absoluten Annahme oder Zurückweisung kann es nach Barth gerade nicht kommen.[1097] Denn ihre Verabsolutierung würde gemäss obigen Ausführungen zur Bildung von herrenlosen Gewalten führen, die letztlich darin besteht, dass sie gegenüber dem Menschen eine pseudo-objektive Priorität beanspruchen. Dieser Vorbehalt gegenüber jeder Form von Absolutheit gilt auch für jede Ethik und jede Bibelauslegung. Eine kasuistische oder legalistische Ethik oder ein Biblizismus,[1098] also die Idee, dass unter der Annahme eines unmittelbaren Zugangs zum Schriftwort ohne historisch-kritische und hermeneutische Reflexion Normen direkt aus der Bibel abgeleitet werden könnten,[1099] wie sie Zwingli zwar nicht lehrt, aber in der Ethik durchaus betreibt, sind für Barth darum nicht denkbar.

Wenn Barth den Menschen als Ziel des menschlichen Handelns einführt, dann geschieht das im Bewusstsein, dass es verschiedene Begriffe von Humanität gibt, weshalb auch er nicht darum herumkommt, einen *spezifischen*

1096 GA 7, 463 (Hervorhebung im Original).
1097 Vgl. GA 7, 463–466.
1098 Vgl. GA 7, 386.
1099 Vgl. Marquardt, Manfred, Art. Biblizismus, 1553 f. Weber, Otto, Grundlagen. Bd. I, 25–29.

Begriff des Menschen zu konzipieren. Wie aber soll dies geschehen, wenn dieser selbst nicht prinzipiell oder ideell sein darf? Hier lohnt sich ein Blick auf diejenige Art von Menschheitsbegriffen, die Barth ablehnt. Er geht nämlich zu Begriffen, die den Menschen in Abhängigkeit einer sachlichen Kategorie konzipieren, auf Distanz. Es handelt sich um Menschheitsbegriffe mit einer *innerweltlich-reifizierenden Als-Struktur:*

> Sie [sc. die Christen] sehen ihn [sc. den Menschen] nicht als den Mann der Politik oder der Wissenschaft oder der Kirche – um so weniger, je hohepriesterlicher er sich als solcher geben mag – nicht als Angehörigen dieser oder jener Landschaft oder soziologischen Schicht, nicht als Typus dieser oder jener psychologischen Kategorie, nicht als den Gläubigen dieser oder jener Heils- oder Unheilslehre. Sie sehen ihn aber auch nicht als braven Mann oder als Zuchthäusler, nicht als Repräsentanten einer ihnen angenehmen oder peinlichen Überzeugung und Partei und nicht einmal in seiner Eigenschaft als Christ oder Nichtchrist, als guten oder schlechten, als praktizierenden oder nicht praktizierenden Christen. Sie sehen ihn natürlich beiläufig *auch* als Träger einer oder mehrerer dieser Gewandungen und Masken. […] [D]ie Christen können sich aber nicht dabei aufhalten, den Menschen in diesen seinen Vermummungen zu betrachten. Sie sind ja *nicht* der Mensch selbst.[1100]

Der Mensch wird *als* etwas verstanden. Durch diese Als-Struktur wird der Mensch für Barth zu einer sekundären und sachlichen Entität. Er gerät in Abhängigkeit von etwas anderem, und zwar von Ideen und Prinzipien, die obendrein *innerweltliche Bestimmungen* jenseits vom Gott Jesu Christi sind. Zu diesen gehören für Barth auch jene religiöser Art. Diese schieben sich dem Menschen sprach- und sachlogisch vor und verdecken die eigentliche, personal konstituierte Menschheit. Bei dieser innerweltlich-reifizierenden Dehumanisierung ist der Mensch nach Barth sowohl Opfer als auch Täter. So nutzt Barth an dieser Stelle die Metapher der Kleidung, die sich der Mensch überzieht, um sich zu bedecken und eben auch zu verstecken. Er versteckt dabei nach Barth bewusst oder unbewusst seine Not,[1101] die, wie oben beschrieben, darin besteht, dass er von den herrenlosen Gewalten beherrscht wird und also «*nicht* zu seiner Sache kommt».[1102] Vor dem Hintergrund der oben genannten Lehre der herrenlosen Gewalten ist dies so zu reformulieren, dass sich der Mensch mit seiner Not resp. den herrenlosen Gewalten arrangiert und sich selbst in innerweltlich-sachlicher Unterordnung zu diesen zu definieren beginnt und also deren diabo-

1100 GA 7, 466 f. (Hervorhebungen im Original).
1101 Vgl. ebd.
1102 GA 7, 467 (Hervorhebung im Original).

lisches Spiel mitspielt. Der Mensch wird durch seine eigenen verselbstständigten Aktionspotentiale verdeckt und unterwirft sich deren Geltungsanspruch. Sein aktual-subjektives Sein wird durch pseudo-objektive Potenzen bestimmt und nicht mehr umgekehrt. Für Barth ist es Christinnen und Christen nicht möglich, dieses Spiel mitspielen zu wollen. «So glauben sie *nicht* daran, daß *Kleider* Leute machen»,[1103] wie einst Gottfried Keller eine seiner Novellen überschrieben hat.[1104] Nach Barth normalisiert das Reich Gottes nicht die Kleidung des Menschen, sondern die Situation des Menschen selbst. Der Mensch ist darum – um Barths Kleidermetapher über ihn hinauszutreiben – in seiner *Nacktheit* zu erfassen, d. h. schonungslos, direkt, primär und unabhängig von den innerweltlichen (inkl. religiösen) Bestimmungen. Das kann vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen eben nur der Mensch sein, wie er das Ziel des Reiches Gottes wird. Der Mensch ist nach Barth «der, dessen Bruder Gott selbst werden wollte und wurde – für den Jesus Christus gelebt hat, gestorben und auferstanden ist – dem er den Heiligen Geist verheißen hat – dessen Sache er in seiner letzten Offenbarung zu ihrem Ziele führen wird».[1105] Der Mensch ist derjenige, der sich in die Not der herrenlosen Gewalten verstrickt hat, die erst vom Standpunkt der Erlösung und also vom Reich Gottes her sichtbar wird. Der Mensch ist derjenige, der nackt vor dem Gott steht, der sich ihm in Jesus Christus zuwendet, dem Jesus Christus, der zum Bruder der Menschen geworden ist und mit dem das menschliche Handeln koordiniert wird. Dieser Begriff des Menschen lebt nicht von einer innerweltlichen, reifizierenden Als-Struktur, sondern von seiner *heilsamen Relation zu Gott in der Geschichte Jesu Christi*. Deshalb kann Barth streng genommen keine sachliche Definition des Menschseins bieten, sondern er bietet eine verdichtete Erzählung, wie Gott diese Relation zum Menschen in Jesus Christus konstituiert.

Vom eben explizierten narrativen Begriff des Menschen her entwickelt Barth sein inhaltliches Verständnis des wahren menschenwürdiges Handelns resp. der Humanität und damit einhergehend auch der «menschlichen Gerechtigkeit». Diese besteht in der barmherzigen Zuwendung zum Menschen in seiner Not, wie er von Gott in Jesus Christus aufgefunden wird.[1106] Damit bleibt Barth seinem Begriff von *Menschlichkeit als Mitmenschlichkeit* aus der Schöpfungslehre treu.[1107]

1103 GA 7, 466 (Hervorhebung im Original).

1104 Vgl. Keller, Gottfried, Kleider, 4–55.

1105 GA 7, 461 f.

1106 Vgl. GA 7, 467 f.

1107 Vgl. KD III/2, 290. KD III/4, 127 f. Siehe II.2.3. Dass das Reich Gottes auf eine in Jesus Christus konstituierte, als Mitmenschlichkeit verstandene Humanität zielt,

Worin besteht das Handeln gemäss der menschlichen Gerechtigkeit konkret? Der antikasuistische und antilegalistische Zug von Barths Versöhnungsethik lässt eine detaillierte Aufstellung richtiger Verhaltensweisen unabhängig von der konkreten Situation nicht zu. Das ist auch nicht durch den Verweis auf biblisch bezeugte Forderungen möglich wie bei Zwingli. Doch lassen sich in GA 7 § 78 zumindest zwei Strukturen von mittlerem Konkretionsgrad eruieren. Zunächst muss jedoch noch einmal betont werden, dass Barth seinen oben dargestellten Überlegungen insofern treu bleibt, als die menschliche Gerechtigkeit eben nicht die Befreiung des Menschen aus seiner Not absolut heraufführt, sondern nur das relative Zeugnis der göttlichen Gerechtigkeit resp. des Reiches Gottes bildet.[1108] Als solches besteht ihre übergeordnete Aufgabe darin, dem Menschen die Hoffnung auf die Erlösung aus seiner Not, «die *Verheißung,* daß es das, was er [sc. der Mensch] meint und sucht, wirklich *gibt* und auch für *ihn* gibt»,[1109] nämlich das gekommene und kommende Reich Gottes in Jesus Christus, anzuzeigen.

Dies geschieht erstens, indem die christliche Gemeinde, welche diese Reichgotteshoffnung in Jesus Christus bereits kennt, diese in ihrer Verkündigung und somit «als direkten Aufruf zum Glauben bekannt mach[t].»[1110] Damit rekurriert Barth auf den *missionarischen Aspekt,* den der Reichgottesbegriff in seiner Theologie, wie bereits mehrmals erwähnt, umfasst.[1111]

Zweitens hat Jesus Christus das Reich Gottes in seinem geschichtlichen Handeln vollzogen und offenbart. Darum soll die christliche Gemeinde die Reichgotteshoffnung gemäss Barth ebenfalls und noch dringlicher als im expliziten, verbalen Aufruf zum Glauben durch ihr Handeln zugunsten des Menschen, dessen Rechts und dessen Würde verkündigen.[1112] Hier rekurriert Barth auf den im Paragrafen über die Anrufung angedeuteten *diakonischen Aspekt* des Reiches Gottes,[1113] d. h. die Christinnen und Christen, die das Reich Gottes in Jesus Christus als bereits gekommen und wieder in Universalität kommend erkannt haben, sehen in den Nichtchristinnen und -christen nicht nur ihre zukünftigen, sondern bereits ihre gegenwärtigen Mitmenschen. Für die Christinnen und Christen bedeutet dies, dass sie *für alle Men-*

---

ist die Hauptthese in Benedikt Friedrich-Langs Untersuchung von Barths Reichgottesbegriff. Vgl. Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle, 292 f. Diese These wurde in dieser Studie bestätigt.

1108 Vgl. GA 7, 462.

1109 GA 7, 468 (Hervorhebungen im Original).

1110 GA 7, 469.

1111 Vgl. ebd.

1112 Vgl. ebd.

1113 Siehe III.3.2.4; III.3.3.

schen da sind, wie Gott für sie da ist, d. h. eben unabhängig von den gewandhaften, reifizierenden, innerweltlichen (inkl. religiösen) Bestimmungen,[1114] und allen Menschen gegenüber Humanität leben. Sie ermutigen sich und alle anderen Menschen, sich bereits in der Gegenwart nicht mit dem Status quo der herrenlosen Gewalten abzufinden, sondern bereits jetzt im Bereich ihrer Möglichkeiten, d. h. im Bereich des Relativen, Vorläufigen und auch Wandelbaren, das Recht des wahren Menschseins zu erkämpfen und die Not aller Mitmenschen zu lindern.

> Sie [sc. die Christen] werden ihm [sc. dem Mitmenschen] auf jeden Fall mit ganzem Einsatz auch in dieser Zeit zwischen den Zeiten beizustehen haben, um ihm so die Verheißung nahe zu bringen, so ihm glaubwürdige Zeugen dessen zu sein, daß Gott ihn wie sie selbst nicht allein gelassen hat noch allein lassen wird, daß sein Reich – das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes auch für ihn gekommen ist und kommen wird, daß Jesus Christus auch seine Hoffnung ist.[1115]

Dies ist insbesondere gegen die Kritik einzuwenden, Barths Theologie führe zu einer völligen Diastase von Kirche und Welt, deren ethische Konsequenz ein Rückzug der Kirche resp. Christinnen und Christen aus der Gesamtgesellschaft heraus in eine intellektuelle und soziale Selbstisolation sei.[1116] Wie eben gezeigt, ist das Gegenteil der Fall. Das Reich Gottes als universales Ereignis setzt gemäss Barth die menschliche Gerechtigkeit aus sich heraus, die den Menschen zu engagiertem Handeln innerhalb und zugunsten der universalen Menschheit anleitet. Dabei werden keine kirchlichen oder religiösen Grenzen zwischen den Menschen gezogen, sondern gerade alle innerweltlichen Barrieren zwischen den Menschen gesprengt. Für Christinnen und Christen geschieht diese Sendung in die Welt, so lässt sich dies interpretieren, aus dem Inhalt ihres Glaubens heraus.

Bis zu diesem Punkt wurden die *Differenzen* zwischen den Konzeptionen Barths und Zwinglis herausgearbeitet, um damit Barths Unterscheidung von

---

1114 Vgl. GA 7, 469 f. Webster, John, Ethics, 208–213. Tjaden, Christiane, Politik, 183 f.

1115 GA 7, 470.

1116 Eine Kritik dieser Art formulieren z. B. Trutz Rendtorff (vgl. Rendtorff, Trutz, Struktur, 9–11.22–25.145. ders., Autonomie, 165–181. Holtmann, Stefan, Barth, Göttingen 2007, 106–113) und Wolfhart Pannenberg (vgl. Pannenberg, Wolfhart, Typen, 350–353). Gegen diese Kritik kann auch die in den Untersuchungen der Tauflehre und GA 7 § 76 aufgewiesene integrative Funktion des Reiches Gottes ins Feld geführt werden. In diesen Untersuchungen haben wir die Integration der Kirche in die universale Welt als Wirkung des Reiches Gottes erkannt (siehe III.2.3; III.3.2.2).

göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, welche derjenigen des Reiches Gottes und ihrer menschlich-ethischen Reaktion entspricht, in ihrer Tiefenschärfe darzustellen.

Offen geblieben ist die Frage, ob in Barths Konzeption darüber hinaus ein *positiver Bezug* zu Zwinglis Verhältnisbestimmung erkannt und jene ähnlich wie die Taufkonzeption in KD IV/4 als «neo-zwinglianisch»[1117] taxiert werden kann. Dieser positive Bezug wäre, weil Zwingli in GA 7 § 78.4 nicht referiert wird, implizit und interpoliert. Die Antwort auf jene Frage ist davon abhängig, was unter «neo-zwinglianisch» zu verstehen ist. Dieser Terminus wird im Kontext der KD und des Nachlassbandes nicht definiert. Es sind mindestens *zwei Verständnisse von Neozwinglianismus* möglich. Versteht man diesen erstens im engeren Sinn als eine präzise *Repetition* einer Konzeption Zwinglis unter modernen Bedingungen,[1118] was hier die Grundunterschei-

1117 KD IV/4, 142.

1118 Ein solches Verständnis scheint Peter Winzeler vorauszusetzen. Er akzentuiert v. a. die Nähe der Theologie Barths zu jener Zwinglis: «Barth hätte sein eigenes dogmatisches Programm kaum besser umreißen können, das Zwinglis *ganze* Gestalt und Erscheinung bejahte und nur im ‹Einzelnen› mit dem (typisch reformierten) Vorbehalt besserer Belehrung oder Ausarbeitung versah» (Winzeler, Peter, Zwingli, 306. Hervorhebung im Original). Winzeler beschreibt Barths Auseinandersetzung mit Zwingli so, dass Barth als Schweizer Reformierter von Anfang an bis in die Safenwiler Zeit von Zwingli – insbesondere von dessen praktischem, sozialem Engagement – geprägt gewesen sei (vgl. a. a. O., 303–306. GA 40, 118). Winzeler nimmt dabei durchaus wahr, dass sich Barth in seiner Göttinger Zwinglivorlesung von Zwingli enttäuscht gefühlt und sich nachher eher an Calvin gehalten habe (vgl. GA 40, 359.366.461 f. GA 4, 129–134), er habe diesen aber gerade in ethischer, sozialrevolutionärer Hinsicht nie vollkommen fallen gelassen und sei in seinen späteren Werken nach längerem Ringen auf die Linie der Theologie Zwinglis zurückgekehrt (vgl. Winzeler, Peter, Zwingli, 298–303. Winzeler verweist für seine These, Barth habe Zwingli nie verlassen auf GA 17, 225. Allerdings drückt Barth dort nur seine Hoffnung aus, dass man dereinst wieder affirmativ auf einen Religionsbegriff rekurrieren könnte, wie Zwingli und Calvin dies getan hätten, was durch Schleiermacher und die liberale Theologie verstellt worden sei. Ein Beleg, dass Barth Zwingli nie verlassen habe, ist das nicht). Der Neozwinglianismus wäre aus der Perspektive der Interpretation Winzelers die Fortführung der Grundlinien der Theologie Zwinglis unter modernen Bedingungen. Die in dieser Studie herausgestellten konzeptionellen Differenzen zwischen den Entwürfen Zwinglis und Barths fechten Winzelers These allerdings an und würden einem so verstandenen Neozwinglianismus nicht entsprechen.
Die inhaltliche Antithese zu Winzelers Interpretation, welcher dasselbe Verständnis von Neozwinglianismus zugrunde liegt, legt Mathias Freudenberg in seiner Dissertation vor (vgl. Freudenberg, Matthias, Barth, 165–169.215 f.). Er erkennt

dung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit als Unterscheidung innerhalb des göttlichen Forderungskatalogs an das menschliche Subjekt wäre, dann fällt Barths Konzeption in GA 7 § 78.4 *nicht unter diese Kategorie*. Er unterscheidet dort nicht zwischen zwei Sets an Forderungen, sondern zwischen den rechten Handlungsarten zweier distinkter Subjekte. Eine rein repetitive Vorgehensweise findet sich auch in der Tauflehre nicht. Dort lässt sich ein anderes Verständnis eruieren, nämlich ein *Neozwinglianismus unter Vorbehalt,* d. h. eine Konzeption Zwinglis wird unter neuen geistesgeschichtlichen Bedingungen rezipiert und modifiziert.[1119] Dort rezipiert Barth Zwinglis Konzeption der Wassertaufe als von Gott geforderte ethische Handlung eines Bekenntnisses der Kirche zu ihrem eigenen Glauben und modifiziert diese unter den Bedingungen seiner Theologie, die er in Reaktion auf die Neuzeit entwickelt hat, sodass die Wassertaufe zu einer bekennenden Handlung des menschlichen Subjekts zur ihr voraufgehenden und folgenden Geisttaufe als der Handlung Gottes wird. Die bekennt sich ihrerseits zum Menschen. Eine Grundunterscheidung Zwinglis wird so umgeformt, dass *ein menschlicher*

---

ebenfalls ein Ringen Barths mit der Theologie Zwinglis. Er kommt jedoch zum Schluss, dass Barth Zwingli beginnend ab einem Vortrag im Jahr 1918 und spätestens ab seiner Vorlesung in Göttingen durchwegs als humanistisch-rationalistische Antithese zur religiösen Reformation Luthers und somit als «Vorläufer Schleiermachers und des modernen Liberalismus» (a. a. O., 216. Vgl. GA 3, 270. GA 4, 129–134. GA 40, 75–103. 255.490–492.496.) verstanden habe und bei dieser Einschätzung geblieben sei. «Weder 1922/23 noch später fand er ein wirkliches Verhältnis zum zwinglianischen Typus der Reformation, so daß im Unterschied zu Schleiermacher sein kurzfristiges Ringen mit Zwingli im wesentlichen [sic!] bereits in dem Moment endet, in dem es begonnen hat» (Freudenberg, Matthias, Barth, 216). Ein barthscher Neozwinglianismus ist aus der Perspektive dieser Interpretation nicht denkbar. Dem stehen allerdings die in dieser Studie aufgezeigten Parallelen zwischen den Entwürfen Zwinglis und Barths und der in der Tauflehre und an dieser Stelle erkennbar konstruktive, kreative und positive Umgang Barths mit zwinglischen Denkfiguren entgegen.

Das gemeinsame Problem der Interpretationen Winzelers und der Dissertation Freudenbergs besteht darin, dass sie den Begriff Neozwinglianismus als Repetition von Konzeptionen Zwinglis verstehen. Dies ist Barth unter den Bedingungen seiner Theologie, die auf die Neuzeit reagiert, nicht möglich.

1119 Matthias Freudenberg hat in seinem späteren Vortrag zum Verhältnis Barths zur Theologie Zwinglis seine frühere Stabilitätsthese partiell revidiert (vgl. Freudenberg, Matthias, Zwingli, 5–27). Er anerkennt, dass Barth in KD IV/4 seinen Rationalismusvorwurf gegenüber Zwingli zurücknehme, selbst auf einen sakramentalen Taufbegriff verzichte und sich Zwinglis Position annähere, ohne dass er die Differenzen zu Zwinglis Konzeption verschweige. Von daher sei eine neo-zwinglianische Bezeichnung der Theologie Barths nicht abwegig (vgl. a. a. O., 24 f.).

Monolog zu einem Dialog zweier distinkter Subjekte, nämlich Gottes und des Menschen, wird. Es findet eine Rezeption und Modifikation von Zwinglis Theologie entlang von Subjektivität und Dialogizität statt. Einen solchen Umformungsprozess ist auch in GA 7 § 78.4 erkennbar, und zwar mit dem *Gerechtigkeitsbegriff*. Zwinglis Begriff der Gerechtigkeit kann in moderner Retrospektive durchaus monologisch, d. h. als Besinnung des menschlichen Subjekts auf seinen eigenen Glauben, verstanden werden. Das menschliche Subjekt vergewissert sich seines Glaubens, indem es der heteronomen Forderung Gottes gehorcht und sich so nach aussen als wahrhaft glaubend darstellt. Barth wandelt diese Konzeption, wie bereits erklärt, so um, dass er die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit subjektiviert, also zwei verschiedenen Subjekten appropriiert, sodass die menschliche Gerechtigkeit die Grenze ihres Möglichkeitsspielraums an der göttlichen Gerechtigkeit findet, das menschliche Subjekt sich jedoch auf Letztere konditional und final bezogen weiss. Denn die göttliche Gerechtigkeit als Heraufführen des Reiches Gottes ermöglicht und folgt auf die Reichgottesbitte, welche die menschliche Gerechtigkeit intrinsisch bewirkt. Somit entsteht ein *asymmetrischer, echter Verkehr,* ein Dialog zwischen zwei Subjekten, die aufeinander bezogen bleiben und ihre Gerechtigkeit leben.

Wenn Barths Verständnis eines Neozwinglianismus unter Vorbehalt in der Umformung einer Grundunterscheidung Zwinglis entlang von Dialogizität und Subjektivität besteht, dann ist Barths Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit tatsächlich neo-zwinglianisch unter Vorbehalt und dies, ohne dass Zwingli in diesem Paragrafen explizit erwähnt wird.

4.2.5.3.4 Gerechtigkeit und Agonalität: Eine weitere Blumhardt-Rezeption

Zu erwähnen bleibt ein weiteres Charakteristikum des Gerechtigkeitsbegriffs in GA 7 § 78.4, der keine Referenz zu Zwingli, sondern zu den *Blumhardts* ist. Die Semantik, die Barth nicht nur betreffend das Reich Gottes, sondern auch bezogen auf die menschliche Gerechtigkeit verwendet, ist wie bei den Blumhardts *agonal,* und zwar sowohl ihren Grund als auch ihr Ziel betreffend. Der Grund der menschlichen Gerechtigkeit ist agonal, weil er, wie bereits erwähnt, in der Kampfgeschichte Jesu Christi liegt, die zum Reich Gottes führt.[1120] Ihr Ziel ist kämpferisch, weil es gerade nicht im Frieden mit der vorfindlichen Welt besteht, in welcher die herrenlosen Gewalten herrschen. Das Ziel ist vielmehr der Sieg und eschatologische Friede Jesu Christi. Dieser eschatologische Friede muss – so lässt es sich aus der Lehre der dreiförmigen Parusie schliessen – von Jesus Christus erst noch erkämpft werden. Die menschliche

1120 Vgl. GA 7, 451.

Gerechtigkeit steht für Barth darum unter dem *Zeichen des Widerstandes und Aufstandes* gegen die herrenlosen Gewalten, mit welchen jeder Friedensschluss gemessen am eschatologischen Frieden Jesu Christi ein falscher wäre.[1121] Die menschliche Gerechtigkeit wird nicht die absolute Überwindung der herrenlosen Gewalten, aber deren relative, vorläufige Begrenzung und Nichtakzeptanz bedeuten und sich in Bewegungen von Menschen für «ihr Menschenrecht und ihre Menschenwürde»[1122] äussern.[1123]

Der Bezug zu den Blumhardts ist auch in den *einzelnen Aspekten* der agonalen menschlichen Gerechtigkeit ersichtlich. Mit dem *missionarischen Aspekt* ist einerseits ein Bezug zu Johann Christoph Blumhardt gegeben, der das Reich Gottes im Aufbrechen der Möttlinger und Boller Erweckungsbewegungen anbrechen zu sehen meinte,[1124] und andererseits auch zu Christoph Friedrich Blumhardt, der einen Bezug zur Mission in Asien hatte.[1125] Auf dessen Linie liegt Barths Modell der Reichgottesbitte denn auch eher. Dafür

1121 Christiane Tjadens Einschätzung ist vor diesem Hintergrund zu einseitig: «Die Bitte bewirkt Ruhe und Freude in der beschriebenen Kampfsituation der Christen. Der Bittende kann allem, was sich irdisch ereignet und was ihm sonst unerträglich erschiene, in innerem Frieden und froh entgegen sehen. Da die Bitte beinhaltet, dass Gott sein Reich herbeiführt und er die Geschichte zum Ziel bringt, wird der Bittende sich in der Kampfsituation entlastet fühlen» (Tjaden, Christiane, Politik, 183). Weil nach Barth Gott allein das Reich Gottes in Jesus Christus vollkommen heraufführt, ist eine gewisse Tiefenentspannung beim menschlichen Subjekt durchaus einkalkuliert. Barths Intention in diesem Teilparagrafen liegt aber gerade im Aufruf zum relativen und vorläufigen Widerstand resp. zum Nonkonformismus gegenüber der Welt (vgl. GA 7, 465).

1122 GA 7, 461 u. ö. Hans-Richard Reuter findet es berechtigterweise konsequent, dass Barth die Begriffe Menschenrecht und Menschenwürde im Singular verwendet. Er führt dies auf Barths «Abschied[] vom Prinzipiellen» (Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik, 69) zurück, den dieser in GA 7 § 78.4 vollziehe. «Denn alles weitere, die Menschenrechte im Plural – die Ermittlung des Inhalts jedes ‹wirkliche[n] Anspruch[s], den ein Mensch dem Andern und den Andern gegenüber hat› [(KD II/1, 435)], ist Sache von historisch-praktischen Auslegungsprozessen. Das alles fundierende einzige Menschenrecht bestünde dann in der Chance, an diesen Aushandlungsverfahren beteiligt zu sein» (a. a. O., 69 f.). Würde Barth konkrete, historisch-kontingente Menschenrechte zum theologischen Standard erheben, fiele er hinter seine Lehre der herrenlosen Gewalten zurück, die alle Ideen, Konzepte, Prinzipien und Institutionen der Menschheit diesseits des Eschatons affizieren. Dazu gehören eben auch die Menschenrechte. Das wahre Recht und die wahre Würde des Menschen sind in Jesus Christus offenbart.

1123 Vgl. GA 7, 451.456.461.463.466–470. Becker, Stefan Peter, Erkenntnis, 267–269.

1124 Siehe II.1.3.1.1.

1125 Siehe II.1.3.1.2.

spricht der bei Barth gegenüber dem missionarischen Aspekt als dringlicher hervorgehobene, *diakonische Aspekt*. Die Verbesserung der menschlichen Gesamtsituation wird stärker betont als der explizite Aufruf zum Glauben. Dafür steht Christoph Friedrich Blumhardt, der das Anbrechen des Reiches Gottes (v. a. in dessen dritter Schaffensphase) im Kampf für soziale Gerechtigkeit erkennen konnte und ein diakonisches Missionskonzept vertrat,[1126] mehr als sein Vater.

In Barths eigener Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, die eben nur unter Vorbehalt als neo-zwinglianisch gedeutet werden kann, kann auch ein Anschluss an die vierte Schaffensphase Christoph Friedrich Blumhardts erkannt werden.[1127] Barths Modell bleibt nämlich *nonidentifikatorisch,* indem es das Reich Gottes und die menschliche Gerechtigkeit zweien distinkten Subjekten zuordnet, die stets unterschieden, aber dialogisch aufeinander bezogen bleiben. Gemäss Barth ist die menschliche Gerechtigkeit nicht mit dem Anbrechen des Reiches Gottes identisch. Sie ist aber durch dieses bedingt sowie darauf ausgerichtet. Sie bezeugt das Reich Gottes, indem sie demselben, das nur von selbst kommen kann, auf relative und vorläufige Art entgegensieht und entgegeneilt.

4.2.5.4 Zwischenfazit: Das Reich Gottes gebiert eine humanistische Ethik

Ausgehend von der menschlichen *Reichgottesbitte* wurde über ihre *extrinsische und intrinsische Wirksamkeit* das «Warten und Eilen» als das reichmässige Verhalten des Menschen und die *menschliche Gerechtigkeit* als deren Inhalt bei Barth aufgewiesen. Die so verstandene menschliche Gerechtigkeit wurde in Abgrenzung zu Zwingli und am Schluss in Relation zu den *Blumhardts* inhaltlich geschärft. Im Folgenden wird in acht Punkten zusammengefasst, was das auf diesem Weg Erkannte zum *Verständnis des Begriffs des Reiches Gottes* in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive in Rücksicht auf Barths theologiegeschichtliche Wurzeln beiträgt.

Erstens sind bei Barth eine extrinsische und eine intrinsische Wirksamkeitsrelation zwischen dem Reich Gottes und der Reichgottesbitte zu unterscheiden. Das Reich Gottes ist gegenüber der Reichgottesbitte deren *extrinsische Wirksamkeit*. Die Reichgottesbitte fleht nach Barth zwar um das Aufkeimen des Reiches Gottes und hat darin ihr Ziel sowie bereits ihren Grund, doch das Ereignen dieses Ziels und Grunds wird ihr gegenüber äusserlich von Gott selbst bewirkt. Dieses gegenüber der Reichgottesbitte äusser-

1126 Siehe ebd.
1127 Siehe ebd.

liche Kommen des Reiches Gottes thematisiert Barth als Aufkeimen der göttlichen Gerechtigkeit. Sie ist die rechte Art, wie Gott handelt. Als *intrinsische Wirksamkeit* hat die Reichgottesbitte die rechte Art, wie der Mensch handelt. Diese ist das oben erwähnte von Christoph Friedrich Blumhardt inspirierte «Warten und Eilen» auf das Reich Gottes hin resp. die menschliche Gerechtigkeit. Die Reichgottesbitte ist das Paradigma der menschlichen Gerechtigkeit, das, wenn es ernsthaft praktiziert wird, in Letztere einführt, weshalb Letztere dem Wirkradius der Reichgottesbitte und somit des Menschen intrinsisch ist. Diese Unterscheidung des Reiches Gottes resp. der göttlichen Gerechtigkeit als dem Menschen extrinsische und der menschlichen Gerechtigkeit als dem Menschen intrinsische Gerechtigkeit wurde insbesondere in der Abgrenzung zur Konzeption Zwinglis herausgestellt. Damit findet implizit überdies eine Abgrenzung zu Ritschl statt, wo das Reich Gottes der Endzweck des ethischen Handelns ist und somit innerhalb des Radius menschlicher Handlungsmöglichkeiten loziert wird.[1128]

Zweitens ist *das Reich Gottes deswegen nicht vom ethischen Handeln des Menschen abgeschnitten,* sondern es provoziert dieses gemäss dem doppelelliptischen Zeitmodell. Einen Doketismus konzipiert Barth in GA 7 § 78.4 nicht.[1129] Ganz im Sinn des doppelelliptischen Zeitmodells der Versöhnungslehre, das seine Grundlagen in der dreiförmigen Parusie hat, konzipiert Barth die menschliche Gerechtigkeit als Funktion der Reichgottesbitte so im asymmetrischen, echten Verkehr zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, dass die menschliche Gerechtigkeit von der bereits im auferstandenen Jesus Christus erschienenen göttlichen Gerechtigkeit als dem Reich Gottes herkommt, auf dessen Wiederkommen in der Zukunft wartet und entgegeneilt sowie vermöge der Verheissung des Heiligen Geistes bereits jetzt in dessen Horizont steht. Das Gerechtigkeitshandeln der Menschen wird dabei mit dem antwortenden Handeln des Menschen Jesus Christus koordiniert, der mit seinem Vater im Dialog steht. Es handelt sich beim Verhältnis der menschlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gerechtigkeit wie bereits in der Tauflehre um eine *Koordinationsfigur, die sich als Analogik in einer Dialogik entfaltet*.

Drittens führen das eben dargestellte dialogische Verhältnis und die Einführung des Gerechtigkeitsbegriffs zur *Notwendigkeit des Reiches Gottes im doppelten Sinn*. Sowohl die göttliche Gerechtigkeit resp. das Reich Gottes als auch die menschliche Gerechtigkeit beschreiben jeweils die richtigen

1128 Siehe II.1.1.3.

1129 Zum Vorwurf des Doketismus betreffend Barths Tauflehre der KD siehe III.2.2.2.4.

Arten zu handeln eines spezifischen Subjekts. Dies führt dazu, dass sie für das jeweilige Subjekt keine blossen Optionen ihres Handelns, sondern Notwendigkeiten im buchstäblichen und übertragenen Sinn darstellen. *Gott* hat in der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi offenbart, dass er die *Not der Menschen absolut und definitiv wendet,* die in den herrenlosen Gewalten besteht. Einerseits hat Gott auf diese Weise in Jesus Christus sein eigenes Wesen als Notwender definiert. Andererseits wird das Reich Gottes dadurch als Ereignis bestimmt, in welchem Gott die Situation des Menschen normalisiert. Das Reich Gottes wird dadurch für Gott in dem Sinn zur Notwendigkeit, dass er vermöge seiner eigenen Wahrhaftigkeit die Not des Menschen wendet. Für die *Menschen,* deren Not gewendet worden ist, wird die menschliche Gerechtigkeit zur Notwendigkeit. In der von der Not befreiten Situation entfalten sie ihr bisher durch die herrenlosen Gewalten verdecktes Wesen und wenden sich den Mitmenschen zu, indem sie in aller Relativität und Vorläufigkeit die Verheissung von deren Notwendung bezeugen. Die menschliche Gerechtigkeit wird dadurch für das menschliche Subjekt in dem Sinn zur Notwendigkeit, dass es vermöge seiner eigenen, durch Gottes Heraufführen des Reiches Gottes ermöglichten Wahrhaftigkeit die *Not des Menschen relativ und vorläufig wendet*. Die absolute Notwendung des Reiches Gottes bewirkt die Befreiung der Menschen zur relativen Notwendung der Mitmenschen, welche von den Menschen als notwendige Antwort erkannt wird.

Viertens wird das *Reich Gottes,* da es mit der Reichgottesbitte und der menschlichen Gerechtigkeit das ethische Regulativ des menschlichen Subjekts provoziert, *indirekt selbst ethisch relevant*. Dies ist kohärent mit dem, was im Paragrafen über die Anrufung konzipiert wurde,[1130] denn die Reichgottesbitte ist eine konkrete Spielart der Anrufung. Damit bewegt sich Barth zwar einen Schritt auf Ritschl zu, ohne dass er allerdings in ritschlianische Gefilde zurückfallen würde. Denn einerseits ist das Reich Gottes eben nur mittelbar über seine provozierte Reaktion, nämlich die Reichgottesbitte mit der menschlichen Gerechtigkeit als ihrem Inhalt, ethisch regulativ konzipiert. Es wird nicht mit dem menschlichen Handeln identisch. Andererseits ist die Reichgottesbitte als induzierte Reaktion auf das Reich Gottes kein kantianischer oder ritschlianischer Endzweck im formal-abstrakten Sinn, sondern als spezifische Spielart der Anrufung die konkrete Antwort Jesu Christi und qua Koordination auch der Menschen ausserhalb Jesu Christi im Dialog mit seinem resp. ihrem Vater, der mit seinem Reichgotteshandeln die menschliche Situation normalisiert.

1130 Siehe III.3.2.3.

Fünftens ist das Reich Gottes bei Barth nicht wie bei Zwingli die Apotheose – Barths Gerechtigkeitsbegriff ist nur unter Vorbehalt neo-zwinglianisch –, sondern die *Humanisierung* der Welt. Der Begriff des Reiches Gottes impliziert bei Barth einen christologischen, personalen und narrativ-relationalen Begriff von Humanität jenseits innerweltlicher und reifizierender Als-Strukturen. Die so verstandene Menschheit steht in ihrer Not nackt vor Gott und bedarf barmherziger Zuwendung. Die Humanität erweist sich darin, dass die Menschlichkeit in der Mitmenschlichkeit besteht. Die menschliche Gerechtigkeit äussert sich in einer relativen, fürsorglichen Humanität, welche die absolute, notwendende Erlösung im Reich Gottes anzeigt, die in Jesus Christus bereits geschehen ist und noch kommen wird.

Sechstens ist die Humanität in Kohärenz mit dem Modell der dreiförmigen Parusie in eschatologischer Perspektive *universal* zu verstehen. Die Christinnen und Christen als sich bereits gegenwärtig als von der Menschheitsnot befreit erkennende Menschen verstehen ihre nichtchristlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen antizipativ als Geschwister in Christo und leben ihre partikulare Humanität ebenfalls mit einem antizipativ-universalen Anspruch im Bereich ihrer relativen Möglichkeiten.

Siebtens hat das Reich Gottes in GA 7 § 78.4 einen explizit *missionarischen Aspekt*. Der relative, durch das Reich Gottes provozierte, mitmenschliche Akt der menschlichen Gerechtigkeit wird in der expliziten Mission, d. h. dem direkten Aufruf an andere Menschen zum Glauben an den trinitarischen Gott, bestehen, der sich im zukünftigen Kommen des Reiches Gottes als Gott für alle Menschen erweisen wird und dies in Jesus Christus bereits proleptisch getan hat.

Achtens entfaltet Barth in GA 7 § 78.4 den in den Paragrafen zur Tauf- und zur Anrufungslehre angedeuteten *diakonischen Aspekt* des Reiches Gottes. Die Humanität als barmherzige Zuwendung zum Menschen, der im Kern in nackter Not ist, verlangt Solidarität und den Einsatz für Menschenwürde und Menschenrecht. Genauso wie der jüngere Blumhardt kann Barth dies, weil er alle Menschen in dieser Not sieht, zu einem Aufruf zur Barmherzigkeit für die Menschheit als ganze, zu einem universalen humanitären Engagement in der Welt, sei es kirchlich oder säkular, ausdehnen und in seinen Reichgottesbegriff integrieren. Der diakonische Aspekt des Reiches Gottes sprengt somit die Grenzen des partikular-kirchlichen Raumes, sodass das Reich Gottes keine rein transzendente und abstrakte Spekulation bleibt, sondern eine spürbare karitativ-humanitäre Transformation der gesamten Menschheitsgesellschaft bewirkt. Dieser Aspekt wird bei Barth ähnlich wie Christoph Friedrich Blumhardt als dringlicher beurteilt als der explizit missionarische.

4.3 Fazit: Das Reich Gottes führt vom Exorzismus zum Humanismus

In GA 7 § 78 wird das Reich Gottes im Kontext der Bitte «Dein Reich komme» aus dem Unservatergebet explizit thematisiert. Im Folgenden wird das im Durchgang durch diesen Paragrafen Erkannte mit der ständigen Rücksicht auf die aufgedeckten Bezüge zu theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff in dessen Frühzeit zusammengetragen.

In GA 7 § 78 ist das *Reich Gottes formal als Tat Gottes bestimmt, welche die prekäre Situation der Menschen normalisiert*. Es ist der Gegenbegriff zur Not, welche die gesamte Situation der Menschheit betrifft. Von dieser her gewinnt es seine materiale Bestimmung. Die Menschheitsnot besteht in den *herrenlosen Gewalten*. Diese sind Interaktionspotentiale des Menschen, die ursprünglich unter dessen Verfügungsmacht stehen, sich aber von ihm ablösen und über ihn Macht gewinnen. Ihr Ursprung liegt in der Entfremdung des Menschen von Gott. Sie verschaffen sich ihre Geltung durch einen Inversionsprozess. Als Interaktionspotentiale sind sie für den Menschen eigentlich Mittel zum Zweck des Wirklichkeitszugangs. Da sich der Mensch von Gott als seiner objektiven Wirklichkeit entfremdet hat, ziehen die Interaktionspotentiale den Wirklichkeitsanspruch in sich hinein, sodass sie für den Menschen nicht mehr Mittel sind, sondern zum Zweck werden, der sich seinerseits alles andere als Mittel unterstellt. Diese herrenlosen Gewalten können sich als empirische Phänomene wie politische Absolutismen, Formen des wirtschaftlichen Mammons, Ideologien oder chthonischen Mächte zeigen. Barths Theologie beweist damit eine *Offenheit gegenüber phänomenologischen Analysen* der Wirklichkeit. Wesentlich ist, dass alle menschlichen Fähigkeiten und Potenziale zu herrenlosen Gewalten werden können. Die Konzeption der herrenlosen Gewalten wird nachträglich durch eine dämonologische Exegese von Kol 1,16 und Eph 1,21 christologisiert. *Jesus Christus* wird dort *als Herr aller Mächte* dargestellt, welche diese stets ordnet. Von dorther werden die herrenlosen Gewalten als pseudo-objektive Mächte entlarvt, welche sich vom Menschen nur scheinbar ablösen können, genauso wie dieser sich nur scheinbar von Gott ablösen kann. Die *Normalisierung* der menschlichen Situation besteht darin, dass Gott den Menschen wieder in den *Bund* mit sich zurückführt und die herrenlosen Gewalten wieder in die *Verfügungsgewalt* des Menschen integriert. Darin bricht das *Reich Gottes* an, welches also eine entzaubernde, geradezu *säkularisierende Wirkung* auf die Welt des Menschen hat. Diese Überwindung kann der von den herrenlosen Gewalten total bestimmte Mensch nicht selber herauführen. Das kann allein Gott. *Der Mensch kann nur um das Reich Gottes bitten*. Diese Überwindung wird ebenfalls nachträglich christologisiert, d. h. das Reich Gottes wird mit Jesus Christus, dem Menschen im

intakten Bund mit Gott und dem Herrn und Ordner aller Mächte, identifiziert und dessen Kommen mit dem Anbrechen des Reiches Gottes gleichgesetzt. Über diese Christologisierung wird die Überwindung der herrenlosen Gewalten resp. das Kommen des Reiches Gottes ins *doppelelliptische Zeitmodell* integriert, das auf dem Modell der dreiförmigen Parusie resp. der Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi basiert. Der Mensch in der von den herrenlosen Gewalten dominierten Not bittet Gott um das Kommen des Reiches Gottes in der Zukunft, was sich in totaler, universaler und definitiver Weise in der letzten Wiederkunft Jesu Christi ereignen wird. Die Bedingung der Möglichkeit für diese Bitte um das Reich Gottes in der Zukunft ist, dass der Mensch in der Gegenwart bereits Ziel der befreienden, normalisierenden Reichgottestat mit Gott als Subjekt geworden ist, und zwar in der Verheissung resp. Ausgiessung des Heiligen Geistes (dies ist in GA 7 § 78 im Gegensatz zu anderen Paragrafen die erste Ellipse). Diese wiederum rekapituliert die Auferstehung Jesu Christi, in welcher das Reich Gottes bereits in der Welt angebrochen ist (zweite Ellipse) und welche die Ausgiessung resp. Verheissung des Heiligen Geistes und letztlich auch die letzte Wiederkunft Jesu Christi antizipiert.

Barths Reichgottestheologie hat gerade durch die enge Verbindung mit den herrenlosen Gewalten eine Nähe zu den Blumhardts. Der Traktat über die herrenlosen Gewalten kann als eine *systematisierende Relektüre der Theologie Johann Christoph Blumhardts,* wie sie sich aus der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus herauslesen lässt, gelesen werden. Sie bezieht überdies die *sozialkritischen Weiterentwicklungen des jüngeren Blumhardts* ein. In der Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus wird die Rückführung entfremdeter, menschlicher Fähigkeiten in die Verfügungsgewalt eines Menschen im konstanten Bitten um das Reich Gottes in Jesus Christus am Ort des Individuums dargestellt und als Kampf Jesu Christi für das Reich Gottes interpretiert. Barth übernimmt das dogmatische Fundament dieser Kampfgeschichte und die dämonologische Grundstruktur von Johann Christoph Blumhardt, formt diese aber im Sinn Christoph Friedrich Blumhardts um, der diese in seiner Theologie entmythologisierend, anthropologisierend und sozialkritisch gewendet hat. Ein eklektischer Umgang mit der Theologie der beiden Blumhardts wird sichtbar. Passend zum sozialkritischen resp. religiös-sozialen Element, das über den jüngeren Blumhardt in Barths Modell hineinkommt, können in Barths Traktat über die herrenlosen Gewalten auch *Parallelen zur marxistischen und neomarxistischen Theoriebildung,* wie z. B. der Frankfurter Schule um Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, gefunden werden.

Das Reich Gottes ist in GA 7 § 78 das objektive Ereignis in Jesus Christus, das allein Gott zum Subjekt hat. Es überkommt den Menschen nicht einfach passiv, sondern gibt diesem die Verfügungsmacht über seine Fähigkeiten und

Potenziale – d. h. die Verfügungsmacht über seine Wirklichkeit – zurück und *aktiviert* ihn auf diese Weise *als Subjekt,* sei dies als Einzelperson oder als christliche Gemeinde. Das menschliche Subjekt vollzieht seine wiedergewonnene Freiheit paradigmatisch in der *Bitte um das Reich Gottes*. Mit dieser anerkennt das menschliche Subjekt seine Not und hofft auf deren Wendung durch Jesus Christus in der Zukunft, wird sich aber zugleich gewahr, dass die Bedingung der Möglichkeit seines Bittens das bereits erfolgte Angebrochensein des Reiches Gottes und also seine bereits gegenwärtige Befreiung ist. *Das christliche Subjekt und die christliche Gemeinde brechen in der Aktualität des Reiches Gottes an und nicht das Reich Gottes in der Kirche oder dem christlichen Subjekt.*

Das als Normalisierungsereignis bestimmte Reich Gottes, das eine göttliche Handlung ist und zugleich eine menschliche Handlung als Antwort provoziert, hat *fünf charakteristische Funktionen*.

Erstens ist das Reich Gottes in GA 7 § 78 durch *Freiheit* charakterisiert. Ausgangspunkt für Barths Reflexionen zur Freiheit ist die Frage nach dem Standpunkt, von dem her die Bitte um das Reich Gottes möglich ist. Dies führt in GA 7 § 78 zu einem *dreifachen Freiheitsbegriff*. Zum einen ist die Freiheit das Befreitsein des Menschen von den herrenlosen Gewalten. Zum Zweiten ist die Freiheit das Befreitsein ebenfalls des Menschen zur Reichgottesbitte und zur Erkenntnis des Reiches Gottes. Zum Dritten ist die Freiheit des Reiches Gottes die Freiheit Gottes, den Menschen aus Gnade von den herrenlosen Gewalten und zur Reichgottesbitte zu befreien. Das bedeutet insgesamt, dass der gegenwärtige Mensch inmitten der herrenlosen Gewalten um das künftige Reich Gottes resp. um die Befreiung aus seiner Not bittet, in diesem Moment jedoch getreu dem doppelelliptischen Zeitmodell einen *Standpunkt* einnimmt, der bereits durch die Ausgiessung des Geistes von den herrenlosen Gewalten befreit worden ist. Der Standpunkt der Bitte um das Reich Gottes ist das bereits angebrochene Reich Gottes. Gott ist dabei das befreiende Subjekt und der Mensch das befreite. Letzterer bleibt in diesem Geschehen nicht passiv, sondern wird mit seinem eigenen Bitten um das Reich Gottes antwortend am Befreiungsgeschehen beteiligt und zum Wahrnehmen seiner geschenkten Freiheit angeleitet.

Zweitens ist das Reich Gottes in GA 7 § 78 durch *Neuheit* charakterisiert. Neuheit bedeutet dort, dass sich eine Wirklichkeit von einer anderen Wirklichkeit durch ihre Andersartigkeit unterscheidet und diese letztlich überwindet. In GA 7 § 78 finden sich zwei Neuheiten betreffend den Reichgottesbegriff. Es ist theologisch, aber auch theologiegeschichtlich neu. Eine *theologische Neuheit* eignet Barths Reichgottesbegriff, indem das Reich Gottes innerhalb des doppelelliptischen Zeitmodells sowohl als eschatologisch-soteriologische als auch als anthropologisch-ontologischen Neuheit erkennbar ist. Im *eschato-*

logisch-soteriologischen Sinn ist das Reich Gottes die radikale, überwindende Neuheit gegenüber der menschlichen von den herrenlosen Gewalten dominierten Situation. Hier droht Barth, die Erlösung in der Versöhnung im Sinn einer restitutio ad integrum aufgehen zu lassen, sodass der Gedanke einer universalen Neuschöpfung oder einer Erlösung, die etwas noch nie Dagewesenes zutage treten lässt, ausgeschlossen wird. Durch eine extrinsische Einordnung in die übergeordnete Bundesgeschichte kann er dieses Problem zumindest extrinsisch bewältigen, intrinsisch wird es dadurch aber bestätigt. Im *anthropologisch-ontologischen Sinn* ist das Reich Gottes das gegenüber dem Menschen an sich – d. h. auch in seiner versöhnten Situation – radikal Neue. Die beiden Begriffe werden gerade wegen der nur faktischen und extrinsischen Einordnung in die Bundesgeschichte und der deshalb nur faktischen und extrinsischen Zuordnung zueinander betreffend ihren inneren Inhalt nicht miteinander vermittelt, sodass eine *Äquivokation* zweier Neuheitsbegriffe entsteht. Barths Reichgottesbegriff erweist sich auch *theologiegeschichtlich* als neu. Barth grenzt sich vom *westkirchlichen Typus* des Reiches Gottes ab, welcher dieses in enteschatologisierender Weise mit präsentisch-immanenten, geschichtlichen Entwicklungen identifiziert und auf eine Ausdehnungs- resp. Sammlungseschatologie hinausläuft. In diesen Typus ordnet Barth Ritschls Reichgottesbegriff ein. In dieser Abgrenzung an sich liegt die Neuheit von Barths Reichgottesbegriff noch nicht. Mit dem *ostkirchlichen Typus* gab es bereits ausgehend von der Alten Kirche eine Alternative dazu. Barth nähert sich implizit diesem Typus des Reiches Gottes an, welcher das Reich Gottes und die Welt in einem diastatischen Verhältnis konzipiert. Dieses Modell findet Barth in der «konsequenten Eschatologie» und der blumhardtschen Theologie vor. Er rezipiert diejenige Variante der blumhardtschen Theologie, nämlich jene der vierten Phase Christoph Friedrich Blumhardts, in welcher zeugnishafte, menschliche Reflexe des Reiches Gottes ins diastatische Modell eingezeichnet sind, ohne Identifikationen mit geschichtlichen Entwicklungen und Phänomenen konzipieren zu müssen. Das *theologiegeschichtlich Neue in Barths Reichgottesbegriff* liegt darin, dass er darüber hinaus ein *doppelelliptisches Zeitmodell* in die blumhardtsche Zuordnung von Reich Gottes und Welt einzeichnet. Das Reich Gottes wird damit nicht nur zu einer transzendenten Grösse in der Zukunft, wie dies in der «konsequenten Eschatologie» und bei Christoph Friedrich Blumhardt in seiner vierten Phase der Fall ist oder zu sein droht. Eine echte Aktualisierung des Reiches Gottes in der Wirklichkeit des Menschen wird denkbar, und zwar in jedem Zeitmodus.

Drittens ist das Reich Gottes in GA 7 § 78 durch *Personalität* charakterisiert. Diese gründet in der christologischen Verankerung. Der prophetischen Offenbarungsgeschichte entsprechend, wird das Reich Gottes in der *Person*

Jesu Christi wirklich und wahr im Sinn einer *Konzentrations-Expansionsdialektik*. Einerseits wird das Reich Gottes in der Person Jesu Christi konzentriert, d. h. die Person Jesu Christi ist das Reich Gottes. Es ist wesentlich personal. Andererseits koordiniert Jesus Christus die Menschheit ausserhalb seiner selbst mit der eigenen Person, indem er ihre Situation normalisiert, d. h. die Menschheit ausserhalb Jesu Christi wird ins Reich Gottes integriert, womit dieses in den menschlichen Bereich expandiert. Im gleichen Zug werden die *Menschen ausserhalb Jesu Christi zu Personen*. Kohärent mit dem Personbegriff der Gotteslehre setzt sich Jesus Christus als Ich, zu dem die Menschen, die er mit sich koordiniert resp. deren Situation er normalisiert, das entsprechende Du bilden. Im selben Geschehen macht sich Jesus Christus zum Du für die koordinierten Menschen, die so zum entsprechenden Ich werden. Die person- und subjektkonstitutive Funktion kommt dem Reich Gottes bereits in der Theologie Ritschls zu. In GA 7 § 78 eignet dem Reich Gottes in Jesus Christus also Personalität und es setzt die Personwerdung der koordinierten und normalisierten Menschen aus sich heraus.

Viertens ist das Reich Gottes in GA 7 § 78 durch *Negativität* charakterisiert. Das Reich Gottes ist wesentlich auf das von ihm zu negierende Element der herrenlosen Gewalten bezogen, zielt jedoch auf die eschatologische Aufdeckung und Überwindung des Negativen durch das Positive Jesu Christi. Dies gilt einerseits auf der *sachlichen Ebene*. Das Reich Gottes gewinnt seinen konkreten Inhalt auf negativem Weg als *überwindender Gegensatz zur Menschheitsnot*. Dies ist jedoch nicht permanent. In der letzten Wiederkunft Jesu Christi in der Zukunft normalisiert das Reich Gottes die von den herrenlosen Gewalten dominierte Situation endgültig, wie dies bereits in der Auferstehung Jesu Christi in der Vergangenheit begonnen hat und in der Gegenwart der Ausgiessung des Heiligen Geistes rekapituliert und antizipiert wird. Andererseits gilt die negative Struktur auch auf der *sprachlichen Ebene*. Das Reich Gottes kommuniziert sich in *Gleichnissen,* und zwar so, dass es als Positives die Gleichnisse als menschliche, von den herrenlosen Gewalten stets affizierte Sprachformen in Anspruch nimmt und zugleich ontologisch transzendiert. Es macht sie zu von sich weg auf es selbst verweisenden Zeugnissen seines Selbstereignens. In und an den Gleichnissen ereignet sich die Negativität des Reiches Gottes in sprachlicher Form. Die das Negative überwindende Bewegung kommt in der universalen Offenbarung der letzten Wiederkunft zu ihrem eschatologischen Ziel. Auf der sachlichen Ebene werden die herrenlosen Gewalten als das Negative zum Reich Gottes nicht verewigt, sondern endgültig in die menschliche Verfügung zurückgeführt. Auf der sprachlichen Ebene werden die Gleichnisse durch die universale Selbstoffenbarung Jesu Christi im Eschaton überwunden, indem ihre Transparenz durch die Selbst-

evidenz des wiedergekommenen Jesus Christus verstetigt und universalisiert wird. Da GA 7 § 78 ein ethischer Paragraf ist, wurde es Barth möglich, innerhalb des supralapsarischen Rahmens der KD ein *infralapsarisches Modell* einzuführen. Es gibt daher in GA 7 § 78 *keine Verewigung des Negativen* wie in der Erwählungs- und der Schöpfungslehre, weil kein Grund desselben im Unwillen Gottes angenommen werden muss. Stattdessen wird mit einem *Reparaturnarrativ* gearbeitet.

Fünftens ist das Reich Gottes in GA 7 § 78 durch eine *ethische Relevanz* charakterisiert, was in der Ritschlschule wichtig war. Getreu dem doppelelliptischen Zeitmodell des *Reiches Gottes* ist dieses eine rein *göttliche Handlung* und bleibt somit – dies in Abgrenzung zur Konzeption Ritschls – ausserhalb des menschlichen Möglichkeitsradius, setzt jedoch mit der *Reichgottesbitte als menschlicher Antwort* auf das Anbrechen des Reiches Gottes *indirekt das ethische Paradigma* aus sich heraus, zu dem es die extrinsische Wirksamkeit bildet. Die Reichgottesbitte hat als intrinsische Wirksamkeit die Ausrichtung des Menschen auf die göttliche Gerechtigkeit resp. das Reich Gottes als der Normalisierung der von den herrenlosen Gewalten bestimmten Menschheitsnot hin. Dies ruft ein reichsmässiges, menschliches Verhalten hervor, das Barth von Christoph Friedrich Blumhardt inspiriert als «*Warten und Eilen*» auf das Reich Gottes beschreibt und dessen Inhalt in impliziter Anlehnung an Zwingli als «*menschliche Gerechtigkeit*» bezeichnet. Gerechtigkeit wird als richtige Art eines Subjekts zu handeln verstanden. Der Mensch handelt dabei im Angesicht der absoluten Notwendung des Reiches Gottes, der «*göttlichen Gerechtigkeit*», im Bereich seiner Möglichkeiten notwendig zugunsten seiner Mitmenschen mit relativen, notwendenden Akten. Er versteht alle seine Mitmenschen als Menschen, die vor Gott in Not sind, und wendet sich ihnen mitmenschlich zu. Der zugrunde liegende Begriff von *Humanität* ist in der Versöhnungsethik wie bereits in der Schöpfungslehre der KD die Mitmenschlichkeit. Da das Reich Gottes in der letzten Wiederkunft Christi ein universales Ereignis ist, hat auch die dadurch provozierte Mitmenschlichkeit eine *universale Reichweite,* d. h. sie gilt allen Menschen unabhängig von innerweltlichen Bestimmungen aller (d. h. auch religiöser) Art. Die mitmenschlichen Akte können sich explizit *missionarisch,* d. h. im direkten Aufruf zum Glauben, oder mit höherer Dringlichkeit *diakonisch,* d. h. in solidarischen, barmherzigen Zuwendungen und dem Einsatz für Menschenwürde und Menschenrecht, ausformen. Auf diese Weise wird das Reich Gottes nicht herbeigeführt und es findet keine Apotheose des menschlichen Handelns statt, wie z. B. bei Zwingli, sondern es handelt sich um ein Modell, das demjenigen des jüngeren Blumhardts ähnlich ist, in welchem das Reich Gottes ebenfalls zu einem allgemeinen humanitären Engagement und zu einer Missionstätigkeit mit dia-

konischem Schwerpunkt führt. Es handelt sich hier *nur unter Vorbehalt um ein neo-zwinglianisches Modell.*

Betreffend die *Rezeption von Elementen aus den theologiegeschichtlichen Ursprüngen* von Barths Reichgottesbegriff in seiner Frühzeit lässt sich hier *dieselbe Anordnung* wie in den obigen Untersuchungen zeigen. Barth legt GA 7 § 78 die von den Blumhardts rezipierte kampf- und siegesgeschichtliche Grundkonzeption zugrunde und baut ethische Elemente, die dem Anliegen der ritschlianischen Theologie entsprechen, in diese Grundkonzeption ein. Zugleich bewahrt er die diastatische, dem ostkirchlichen Typus ähnliche Zuordnung von Reich Gottes und Welt, welche er aus der «konsequenten Eschatologie» rezipiert hat. Die von den Blumhardts rezipierte Grundkonzeption ist für beides anschlussfähig, weil sie, wie in III.1.7; III.2.3 und III.3.3 gezeigt worden ist, sowohl das zentrale Anliegen der wesentlichen Aktivität des Menschen im Hinblick auf Gott resp. im Horizont des Reiches Gottes mit der ritschlianischen Theologie als auch – zumindest ab der vierten Schaffensphase Christoph Friedrich Blumhardts – das zentrale Anliegen der Diastase von Reich Gottes und Welt mit der «konsequenten Eschatologie» teilt.

Kurzum wird das Reich Gottes in GA 7 § 78 zur eschatologischen Überwindung der herrenlosen Gewalten in Jesus Christus, die in dessen letzter Wiederkunft in universaler Form kommt und in der Gegenwart von den Menschen nur erbeten werden kann. Als solches ist es ein befreiendes, neues, personales, negierendes und letztlich ethisch relevantes Ereignis, das Gott zum alleinigen Subjekt hat, den Menschen aber stets antwortend beteiligt, ja überhaupt erst zum Subjekt werden lässt. Letzterer gewinnt durch das göttliche Reichgotteshandeln in Jesus Christus die Verfügungsgewalt über seine entfremdeten, dämonisierten Fähigkeiten zurück und darf wieder wahrhaft menschlich und als solcher mitmenschlich leben. Barths Begriff des Reiches Gottes bedeutet einen Exorzismus, der in einem Humanismus endet.[1131]

1131 An dieser Stelle kann ein Ausblick auf Barths Beitrag zum breiteren systematisch-theologischen Diskurs unterbleiben. Es wurden bereits einige Gegenpositionen formuliert und Barths Beiträge zum Reichgottesdiskurs wurden bereits ausführlich behandelt. Der Vergleich mit weiteren Positionen würde nicht zu einem besseren Verständnis der analysierten Position Barths beitragen.

IV. Ertrag

In diesem letzten Kapitel werden die verschiedenen Ergebnisse dieser Studie zusammengetragen. Die Studie hat den Begriff des Reiches Gottes im Rahmen des Zeitmodells der Versöhnungsethik, das bereits in KD IV/3 § 69 entwickelt wird, mit Rücksicht auf die theologiegeschichtlichen Einflüsse aus Barths Frühzeit untersucht.[1] Das Resümieren der Ergebnisse erfolgt geordnet nach den drei in der Einleitung formulierten Fragen (1.; 2.; 3.). Die Resultate werden dabei als Thesen formuliert und jeweils anschliessend die Erkenntnisfortschritte gegenüber dem bisherigen Forschungsstand expliziert. Die Referenzen zur Primär- und Sekundärliteratur werden, wenn sie weder explizite Zitate noch besonders relevant sind, nicht noch einmal wiederholt.

1. Inhalt des Begriffs des Reiches Gottes

Die *erste Frage* lautet: Was bedeutet der *Begriff des Reiches Gottes* in der Versöhnungsethik der KD im Rahmen des dortigen Zeitmodells? Die Antwort bewegt sich der Frage entsprechend in Thesen vom Zeitmodell der Versöhnungsethik zum Reichgottesbegriff und dann zu dessen Inhalt.

1. Der Versöhnungsethik liegt ein *ethisch erweitertes, doppelelliptisches Zeitmodell* zugrunde. Dieses baut auf den Zeitmodellen und dem Zeitbegriff von KD I–III auf.

1.1 Die *Zeit als Begriff* ist in der KD die als Vorher-Nachher-Achse konstituierte Matrix der geschichtlich verstandenen, als Bund bezeichneten Gott-

1 Die Wahl der zeittheoretischen Perspektive erfolgte in I.3.2. Dort wurde ausgeführt, dass es auch andere Perspektiven gäbe, wie z. B. die raumtheoretische. Eine Untersuchung in einer solchen Perspektive und eine Analyse, ob und wie sich deren Ergebnisse von den hier zu resümierenden Resultaten der vorliegenden Untersuchung in zeittheoretischer Perspektive unterscheiden, müssen andernorts erfolgen.

Mensch-Beziehung. Die Zeit entsteht mit der Gott-Mensch-Beziehung und wächst mit dieser stetig mit. Sie läuft dem Menschen von Gott als dem primären, die Beziehung eröffnenden Subjekt her stets voraus.

Diesen Begriff der Zeit haben wir im Durchgang durch KD I/2 § 14, KD II/1 § 31.3 sowie KD III/2 §§ 41 und 47 erkannt und in den dogmatischen und ethischen Teilen der Versöhnungslehre wiedergefunden.

Unsere Erkenntnis rekapituliert die bisherige Forschung, bringt ihre Resultate jedoch präziser und prägnanter auf den Punkt, als dies bisher geleistet worden ist.[2]

1.2 Das *Modell der Zeit* ändert sich im Verlauf der KD. Wir haben die wichtige Entdeckung gemacht, dass Barth in jedem Teil der KD ein Zeitmodell entwickelt. Diese Modelle bauen aufeinander auf. Im zweiten Vorspann dieser Studie haben wir die Zeitmodelle von *KD I–III* skizziert. In den Prolegomena handelt es sich um ein Dreizeitenmodell, das aus den drei Momenten geschaffene Zeit, verlorene Zeit und Offenbarungszeit besteht. In der Erwählungslehre haben wir ein perichoretisches Zeitmodell auf trinitätstheologischen Grundlagen gefunden, in welchem sich die Zeitmodi Anfang, Mitte und Ende resp. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenseitig durchdringen. In der Schöpfungslehre haben wir ein aus den beiden vorangehenden Konzeptionen kombiniertes Zeitmodell auf christologischen Grundlagen entdeckt. Dieses wird in den dogmatischen und ethischen Teilen der Versöhnungslehre weiterverarbeitet.

Die bisherige Forschung hat die Entwicklungslinien der Zeitmodelle in der KD bereits erkannt. Wir haben diese Forschung rekapituliert, die Entwicklungslinien noch einmal deutlicher herausgearbeitet und dieselben auf ihre Konsequenzen für die Reichgotteskonzeption hin untersucht.[3]

1.3 Barth entwickelt das, was wir als Zeitmodell identifiziert haben, das den Paragrafen der Versöhnungsethik zugrunde liegt, in KD IV/3 § 69. Dieses haben wir signifikant als *doppelelliptisches Zeitmodell* interpretiert. Es ergibt sich aus den elliptischen Antizipations- und Rekapitulationsverhältnissen der drei Formen der Parusie Jesu Christi heraus, die Barth in KD IV/3 § 69 entwickelt. Wir haben das so interpretiert, dass die drei Formen von Ereignissen der Parusiegeschichte, nämlich die Auferstehung Jesu Christi, die Geistausgiessung und die letzte Wiederkunft Jesu Christi, eine gerichtete Abfolge und zugleich die Brennpunkte zweier in der Geistausgiessung verbundener, zeitlicher Ellipsen bilden. Bei diesen antizipiert jeweils die erste Form die zweite und die

2 Siehe II.2.1; II.2.2; II.2.3; III.1.7 und die dortigen Forschungsbeiträge.

3 Siehe II.2.1; II.2.2; II.2.3 und die dortigen Forschungsbeiträge.

zweite rekapituliert die erste (erste Ellipse: Auferstehung – Geistausgiessung; zweite Ellipse: Geistausgiessung – letzte Wiederkunft). Dieses Parusiemodell beschreibt primär die temporalen Verhältnisse der göttlichen Selbstvergegenwärtigung. Dabei haben wir klargestellt, dass es sich bei der doppelten Ellipse primär um eine gemeinsame Figur handelt. Es handelt sich nicht um zwei Ellipsen, die zuerst separat sind und sich dann erst überlagern.[4]

Die bisherige Forschung hat die doppelelliptische Struktur des Zeitmodells von KD IV/3 § 69 und der Versöhnungsethik nicht vollständig erkannt. Man hat dieses Modell jeweils einseitig im Hinblick auf seine Linearität, auf seine futurische Inklusivität und auf die von Barth selbst genannte Art von Perichorese der Parusieformen hin untersucht.[5] Als solche können diese Interpretationen die temporalen Implikationen und Strukturen aller in dieser Studie untersuchten Paragrafen und insbesondere die Inklusion der menschlichen Temporalität nicht richtig erfassen. Unsere Interpretation des Zeitmodells hat sich hingegen während unserer gesamten Untersuchung als adäquat und hermeneutisch tragfähig erwiesen. Durch diese Interpretation konnten die temporalen Strukturen der untersuchten Paragrafen transparent gemacht, miteinander verglichen und zur Klärung des Reichgottesbegriffs fruchtbar gemacht werden. Dies diente uns auch als Aufbereitung, um Elemente der theologiegeschichtlichen Ursprünge von Barths Reichgottesbegriff in seiner Frühzeit zu identifizieren.

1.4 Den Begriff der *Ellipse* haben wir als *Metapher* gebraucht. Das heisst wir haben den Ellipsenbegriff nicht im streng mathematischen Sinn als geometrischen Ort aller Punkte eingeführt, deren Entfernungen von zwei fixen Punkten (d. h. den Brennpunkten) eine konstante Summe haben. Wir haben ihn metaphorisch aufgrund zweier Ähnlichkeiten zu den Grundstrukturen des Zeitmodells der Versöhnungsethik eingeführt. Erstens sind je zwei Parusieereignisse in der Ewigkeit Gottes inkludiert und präexistieren dort, sodass man im übertragenen Sinn sagen kann, sie seien dort summiert wie die Entfernungen der Ellipsenpunkte zu den Brennpunkten. Zweitens haben wir erkannt, dass die Ewigkeit Gottes die zeitlichen Verhältnisse stets transzendiert, was der Tatsache ähnelt, dass zwischen den Ellipsenpunkten und der Hauptachse einer Ellipse eine vertikale Differenz besteht. Wir haben die Grenzen dieser Metapher darin erkannt, dass die Ewigkeit Gottes in Barths Zeitmodell im Gegensatz zu den Ellipsenpunkten keine lokalisierbare, quantifizierbare oder mathematische berechenbare Grösse ist.

4 Siehe III.1.5 und die untergeordneten Kapitel.

5 Siehe ebd.

In der Forschung umliefen bisher andere Metaphern und Interpretationen des Zeitmodells der Versöhnungsethik. Wir haben gezeigt, dass diese die innere Struktur desselben zu wenig passgenau wiedergeben. Wir haben das betreffende Zeitmodell erstmals doppelelliptisch genannt und damit eine Bezeichnung gewählt, welche seiner inneren Struktur am angemessensten ist.[6]

1.5 Das doppelelliptische Zeitmodell enthält eine *ethische Umperspektivierung* im Sinn einer Erweiterung um die menschlich-ethische Handlungsweise und Perspektive. Barth entfaltet diese in KD IV/3 § 69 auf hermeneutisch-performativem Weg und in der Versöhnungsethik, insbesondere in der Tauflehre, auf systematischem Weg. Wir haben besonders in der Untersuchung der Tauflehre die bedeutende Feststellung gemacht, dass die göttlichen Parusieereignisse jeweils eine menschliche Reaktion provozieren und also der Mensch auf diese Weise daran beteiligt und somit ins parusiegeschichtliche Modell einbezogen wird. So werden die menschliche Gegenwart und Perspektive und folglich die Zeitmodi als Orientierungskategorien, die es nur in zeitlich-menschlicher Perspektive gibt, in dieses Modell integriert. Diese Struktur haben wir in den beiden weiteren untersuchten, versöhnungsethischen Paragrafen GA 7 § 76 und § 78 wiedererkannt.

Die bisherige Forschung hat die ethische Umperspektivierung des Zeitmodells in der Versöhnungsethik übersehen. Sie hat sich auf die Untersuchung der dreiförmigen Parusie und deren temporalen Implikationen in KD IV/3 § 69 konzentriert[7] oder die Zeitmodelle der einzelnen versöhnungsethischen Paragrafen ohne Rückschau auf KD IV/3 § 69 fokussiert.[8] So hat sie diese entscheidende Modifikation, nämlich die Eintragung der menschlichen Agency ins doppelelliptische Modell, nicht wahrgenommen. Wir haben dieses Desiderat in dieser Studie erfüllt und das doppelelliptische Zeitmodell in der um die menschliche Agency erweiterten Form erkannt.[9]

1.6 Wegen unseres *werkhermeneutischen Ansatzes* haben wir das doppelelliptische Zeitmodell nur innerhalb des Werks Karl Barths diskutiert. Wir haben es nicht mit anderen Zeitkonzeptionen aus Natur- oder Geisteswissenschaften ins Gespräch gebracht, sowie seine Anschluss- und Tragfähigkeit für deren Diskurse untersucht. Dies bleibt ein Desiderat in der Barthforschung.

---

6 Siehe I.6 und III.1.5.2.2 und die dortigen Forschungsbeiträge.

7 Siehe III.1 und die untergeordneten Kapitel sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

8 Siehe III.2; III.3; III.4 und die jeweiligen untergeordneten Kapitel sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

9 Siehe III.1.5.3; III.2.2.2 und III.2.3 sowie die jeweiligen untergeordneten Kapitel.

2. Das Reich Gottes ist innerhalb des doppelelliptischen Zeitmodells als eschatologisches Ereignis des *erfüllten Bundes* resp. des reziproken Dialogs zwischen Gott und Mensch als partnerschaftlichen Subjekten mit eigener Würde zu verstehen. Dieser erfüllte Bund ist in Jesus Christus konzentriert und expandiert in den menschlichen Bereich hinein.

2.1 Das Reich Gottes ist in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive der als *asymmetrischer, echter Dialog verstandene, erfüllte Bund* zwischen zwei freien Subjekten. Barth nennt diesen Dialog, indem er eine Konzeption des Ritschlschülers Wilhelm Herrmann rezipiert, *«Verkehr»*. Die daran beteiligten Subjekte sind Gott als das primäre, ansprechende Subjekt und der Mensch als das sekundäre, antwortende Subjekt mit ihren eigenständigen, miteinander in Dialog stehenden Handlungsweisen. Der so konzipierte, asymmetrische, echte Verkehr ist gemäss Barth primär in der Person Jesu Christi resp. seiner Lebensgeschichte von der Krippe bis zum Kreuz realisiert und konzentriert.

Die Forschung hat besonders in den Beiträgen Gotthard Oblaus und Benjamin Dahlkes die Konzentration des Reiches Gottes in der Person Jesu Christi resp. den Vollzug des Reiches Gottes in der Lebensgeschichte Jesu Christi herausgestellt.[10] Diese These haben wir in der vorliegenden Untersuchung bestätigt. Die Forschung hat das Reich Gottes v. a. im Kontext der Zeitmodelle von KD I–III als erfüllten Bund interpretiert, weil Barth es dort als solches ausweist.[11] Wir haben gesehen, dass Barth das Reich Gottes auch in KD IV/3 § 69 als erfüllten Bund konzipiert. Wir haben dies in der Untersuchung der Versöhnungsethik vertieft und sind besonders in der Tauflehre zur wichtigen Einsicht gelangt, dass Barth das Reich Gottes als in Jesus Christus konzentrierten, asymmetrischen, echten Verkehr resp. Dialog zwischen Gott und dem Menschen beschreibt. Wir haben diese Verkehrsfigur als Grundkonzeption der Tauflehre erkannt. Wir haben deshalb die These aufgestellt, dass die Tauflehre wesentlich dialogisch zu verstehen ist, und unsere Erkenntnis gegen instrumentalistische und parallelistische Interpretationen aus der bisherigen Forschung abgegrenzt. Diese verstanden das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Akt im Sinn von Barths früherer Analogiefigur. Wir haben einen *Wechsel von der Analogik zur Dialogik* erkannt.[12]

Die bisherige Forschung hat die Verkehrsfigur v. a. im Bereich der Tauflehre untersucht. Wir haben die Verkehrsfigur darüber hinaus auch in GA 7 § 76 und § 78 in impliziter Form entdeckt und das Reich Gottes

10 Siehe III.1.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.

11 Siehe II.2.1; II.2.2 und II.2.3 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

12 Siehe III.2.2.1.1 und die dortigen Forschungsbeiträge sowie III.2.2.2.4.

auch dort als asymmetrischen, echten Verkehr interpretiert.[13] Beim Wechsel von der Analogik zur Dialogik handelt es sich nicht um ein taufbezogenes Sondermodell. Es handelt sich vielmehr um eine *fundamentale Modifikation der Denkform der KD*. Dies liess sich am Reichgottesbegriff zeigen. Die bisherige Forschung hat diese eminent wichtige Justierung in der KD übersehen.

2.2 Das Reich Gottes ist in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive das *eschatologische Koordinationsereignis* Jesu Christi mit den Menschen ausserhalb seiner selbst. Wir sind zu der signifikanten Einsicht gelangt, dass das Reich Gottes bei Barth in einer kontinuierlichen, prophetischen, aktualen und kontingenten Kampf- und Siegesgeschichte Jesu Christi gegen die Finsternis, anhebend mit seiner Auferstehung als Ur- und Grundgestalt dieses Geschehens, in den menschlichen Bereich expandiert und diesen inkludiert. Barth konzipiert diese Kampf- und Siegesgeschichte durch eine neutestamentliche Relektüre als die oben erwähnte Parusiegeschichte mit ihren drei Formen. Durch ihr kontinuierliches Geschehen garantiert sie das kontinuierliche Sein des Menschen im Reich Gottes.

Die kontinuierlich expandierende Koordinationsbewegung des Reiches Gottes haben wir basierend auf dem Beitrag Oblaus und gegen den einseitig auf die Konzentration fokussierten Beitrag Dahlkes herausgestellt.[14] Den Terminus der «Koordination» haben wir von Oblau übernommen.[15] Es hat sich gezeigt, dass der Begriff des Reiches Gottes in KD IV/3 § 69 und in der Versöhnungsethik wesentlich durch die dialektische Bewegung von Konzentration in Jesus Christus und Expansion in den menschlichen Bereich geprägt ist. Die Koordinationsbewegung haben wir auch in den versöhnungsethischen Paragrafen erkannt und als solche benannt. Den Kontinuitätscharakter des Expansionsgeschehens haben wir gegen den Okkasionalismusvorwurf von Stanley Hauerwas hervorgehoben. Gegenüber der Konzeption von KD III/2 § 47, wo Barth diese Kontinuität nur als von den Rändern des Lebens her erkennbar konzipiert hat, haben wir einen Fortschritt festgestellt, insofern die Kontinuität in KD IV/3 § 69 bereits von der Mitte des Geschehens und des menschlichen Lebens her erkennbar ist.[16]

3. Barth konzipiert das Reich Gottes in Abgrenzung zu seinem *Gegenstück resp. dem Widerstand* dagegen. Das konzeptionelle Gegenstück zum Reich

13 Siehe III.3 und die untergeordneten Kapitel sowie III.4.1.1.

14 Siehe I.1; III.1.1; III.1.3.3 und die dortigen Forschungsbeiträge.

15 Siehe III.1.3.3 und die dortigen Forschungsbeiträge.

16 Siehe II.2.3; III.1.6.2; III.2.2.1.4 und die dortigen Forschungsbeiträge.

Gottes sind bei Barth einerseits die Finsternis in KD IV/3 § 69 und andererseits die herrenlosen Gewalten als universale Menschheitsnot in GA 7 § 78. Das Reich Gottes überwindet sein Gegenstück.

3.1 Diese Konzeption garantiert die *Geschichtlichkeit* und zeitliche Extension des Expansionsgeschehens.

Wir haben die bisherige Forschung in diesem Punkt bestätigt sowie weiterführend vertieft.[17]

3.2 Die Finsternis und die herrenlosen Gewalten bleiben bei Barth *unvermittelt* und sind *nicht gleichzusetzen*.

Dies haben wir im Anschluss an die bisherige Forschung herausgestellt.[18] Während die Finsternis, d. h. das existentiale Nichterkennen Gottes durch den Menschen, eine Nähe zur Konzeption des Nichtigen in KD III/3 § 50 aufweist und seinen Ursprung im Unwillen Gottes hat, haben die herrenlosen Gewalten ihren Ursprung allein in der Emanzipation des Menschen von Gott. Dies haben wir auf die ethische Perspektive zurückgeführt, die Barth in GA 7 § 78, einem Paragrafen der Versöhnungsethik, einführt.[19]

4. Im Verkehrsgeschehen des Reiches Gottes sind die beiden Subjekte durch ihre *Akte* und ihre *Priorität* definiert.

4.1 *Gott* hat in der barthschen Konzeption mit der Geisttaufe, der Erhörung und dem «Normalisierungsakt» des Reiches Gottes, wie Barth die Befreiung von den herrenlosen Gewalten nennt, Priorität vor dem Menschen, der mit der Wassertaufe, der Anrufung und der Reichgottesbitte antwortet. Wir haben erkannt, dass Barth die Dialogik in seiner Konzeption insofern ernst nimmt, als er besonders in der Tauflehre und in GA 7 § 76 zeigt, dass Gott der Antwort des Menschen auch folgen kann, ohne eine Verfügbarkeit Gottes durch den Menschen zulassen zu müssen. Das heisst Barth versteht Gott in der Versöhnungsethik auch als auf den menschlichen Akt antwortend. In GA 7 § 76 gelingt es Barth überdies, Gott als personal ansprechbar und affizierbar zu verstehen.[20]

Dies haben wir zusammen mit Teilen der bisherigen Forschung herausgestellt. Wir haben dies betreffend die göttliche Erhörung der menschlichen Anrufung jedoch schärfer herausgearbeitet, als dies bisher geleistet worden ist.[21]

---

17 Siehe III.1.3.2; III.1.6.2 und die dortigen Forschungsbeiträge.

18 Siehe III.4.1.2 und insbesondere Anm. 774.

19 Siehe III.4.2.4.3.

20 Siehe III.2.2.2.2; III.3.2.2 und die dortigen Forschungsbeiträge.

21 Siehe III.3.2.2.

4.2 Der *Mensch,* wie ihn Barth theologisch konzipiert, folgt im Reichgottesereignis dem Akt Gottes und zielt mit der Anrufung als dem grundlegenden, menschlichen Akt auf den erneuten Akt Gottes. Wir haben die Tendenz bei Barth erkannt, dass er die Anrufung als menschlichen Hauptakt und die Wassertaufe und Reichgottesbitte als deren Spielarten konzipiert.

Dies haben wir betreffend die Wassertaufe im Anschluss an Ashley Cocksworth herausgestellt[22] und betreffend die Reichgottesbitte selbst erkannt.[23] Wir haben darüber hinaus hervorgehoben, dass es Barth gelingt, den Menschen im Reichgottesgeschehen als (re-)aktiv Beteiligten zu denken und zugleich die alleinige Subjektivität Gottes betreffend das Reich Gottes zu bewahren.[24]

Mit der Anrufung zusammen mit ihren Spielarten als seinem eigenen, spezifischen Akt erhält der Mensch in der Versöhnungsethik eine eigene Würde innerhalb des dialogisch konzipierten Bundesgeschehens, die er in den vorangehenden Teilen der KD nicht in diesem Grad hatte. Barth gewinnt in der Versöhnungsethik die *Menschlichkeit des Menschen*. Sie ist nicht in der Aufhebung ins Göttliche begriffen, sondern bleibt ein eigenständiges Gegenüber zum göttlichen Subjekt, ohne von diesem völlig unabhängig konzipiert zu werden. Damit haben wir eine weitere Modifikation der Denkform der KD entdeckt. Diese ist mit dem Wechsel von der Analogik zur Dialogik sachlich verknüpft.

In der bisherigen Forschung ist Barths hier erkannter Gewinn der Menschlichkeit des Menschen zu wenig beachtet worden.[25]

5. Das Reich Gottes strebt nach *Universalität*. Wir haben gezeigt, dass das Reich Gottes, wie Barth es konzipiert, in der Parusiegeschichte in den menschlichen Bereich expandiert. Die drei Formen der Parusie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Medialität, ihrer zeitlichen Ausdehnung, ihrem teleologischen Status und ihrer Reichweite an Adressatinnen und Adressaten. In allen vier Modalitäten haben wir bei Barth eine Tendenz zu universaler Erkennbarkeit und universalem Umfang herausgestellt. Unsere Untersuchung hat ergeben, dass diese universalistische Tendenz bei Barth zum Gehalt des Reichgottesbegriffs gehört. Die Frage, ob Barth eine Apokatasta-

22 Siehe III.2.2.2.3.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.

23 Siehe III.4.

24 Siehe u. a. III.1.3.3; III.2.2.1.1; III.2.2.2 und die untergeordneten Kapitel; III.3.2 und die untergeordneten Kapitel; III.3.3; III.4.1.3 und III.4.3.

25 Siehe III.2.2.2.3.3; III.2.2.2.4; III.4.2.5.3 und beim Letzteren die untergeordneten Kapitel sowie bei allen die dortigen Forschungsbeiträge.

sislehre vertrete, haben wir jedoch verneint und nur eine Sympathie für das Apokatastasisereignis erkannt.

Gegenüber der bisherigen Forschung haben wir die vier Modalitäten von Differenzen zwischen den drei Parusieformen in ihrer Trennschärfe herausgestellt, auf die Begriffe gebracht und weiterführend erforscht. In der bisherigen Forschung wurde die Universalitätstendenz nur betreffend die dreiförmige Parusie untersucht.[26] Die weiterführende Einsicht in der Untersuchung von KD IV/3 § 69 war, dass die Universalitätstendenz zum Gehalt des Reichgottesbegriffs gehört. Wir haben diese These in der Untersuchung der anderen Paragrafen bestätigt. Betreffend die Apokatastasis in Barths Theologie haben wir die These der Mehrheit der bisherigen Forschungsbeiträge untermauert, nämlich die Sympathiethese.[27]

6. Zusammengefasst ist das *Reich Gottes* in der Versöhnungsethik in zeittheoretischer Perspektive das *eschatologische Bundesereignis* im Sinn eines reziproken Dialogs, in dem zunächst Gott als freies Subjekt den Menschen erkennbar und erkenntnisbewirkend zu seinem Bundespartner mit eigener Würde bestimmt sowie sich ihm selbstvergegenwärtigend offenbart und ihn so dazu befreit und provoziert, seine eigenständige wahrhaft menschliche Antwort auf Gott zu geben. In diesem Ereignis antwortet der Mensch sodann als dazu befreites Subjekt auf die Selbstvergegenwärtigung Gottes, indem er Gott als den ihm gnädig zuvorkommenden Bundespartner aktiv anrufend anerkennt, bestätigt und die Bundespartnerschaft im Hinblick auf und in der Erwartung der dauerhaften und kontinuierlichen Fortsetzung dieses Geschehens lebt. Der Mensch lebt sein wahrhaft freies, menschliches Sein, und zwar als einer, der von Gott gerade nicht emanzipiert und gerade so frei von den herrenlosen Gewalten als der universalen Menschheitsnot ist.

Wir haben mit dieser Explikation ein gewichtiges Desiderat in der bisherigen Forschung erfüllt, und zwar jenes nach einer vertieften Klärung des Reichgottesbegriffs in der Versöhnungsethik.

2. Funktionen und Aspekte des Reiches Gottes

Die *zweite Frage* lautet: Welche Funktionen und Aspekte hat dieser Begriff innerhalb des Zeitmodells der Versöhnungsethik der KD? Während der Untersuchung wurden vielfältige Funktionen und Aspekte des Reiches Gottes

26 Siehe III.1.5.2.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.

27 Siehe III.1.5.2.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.

im doppelelliptischen Zeitmodell ermittelt. An dieser Stelle werden sie in *acht Gruppen* zusammengefasst, die im Folgenden zusammen mit dem Erkenntnisertrag für die Forschung thetisch präsentiert werden.

1. Das Reich Gottes hat im doppelelliptischen Zeitmodell der Versöhnungsethik eine *integrative Funktion*. Wir haben erkannt, dass das Reich Gottes als erfüllter Bund bei Barth jeweils die Integration zweier (oder im Fall der Zeitmodi dreier) Relata bedeutet, dass deren Asymmetrie jedoch bewahrt wird. Konkret fungiert das Reich Gottes über alle untersuchten Paragrafen hinweg als Integral von Gott und Mensch, des seelischen und des leiblichen Moments des Menschen, von Jesus Christus und den Seinen, der Zeitmodi Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, des Individuums und der Gemeinde, der Welt und der Gemeinde sowie der Menschheit und der gesamten Schöpfung. Dabei haben wir erkannt, dass Barth jeweils eine Asymmetrie zugunsten des hier erstgenannten Gliedes konzipiert. Dazu haben wir kritisch angemerkt, dass das Reich Gottes bei Barth auf diese Weise erstens einen leicht doketischen Zug aufweist, zweitens eine anthropozentrische Tendenz hat, die der aussermenschlichen Schöpfung keine eigene Würde zugesteht, und drittens zwar auf Universalität zielt, in der Tauflehre jedoch konträr dazu eine individualistische Tendenz aufweist.

In der bisherigen Forschung wurden die integrierten Relata ausführlich untersucht und deren Asymmetrie herausgestellt sowie zuweilen zu Recht kritisiert. Kritisiert wurde (z. B. bei Günter Thomas) Barths Konzeption des Verhältnisses von Menschheit und ganzer Schöpfung und von Seelischem und Leiblichem[28] oder (z. B. bei W. Travis McMaken) Barths Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gemeinde.[29] Gegenüber der bisherigen Forschung haben wir jeweils herausgestellt, dass diese Relata jeweils auf den Begriff des Reiches Gottes als des erfüllten Bundes bezogen sind, sie ihn als ihr Integral inhaltlich prägen und sich in der Zusammenschau eine Bewegungsrichtung hin zum Universalen als Inhalt des Reichgottesbegriffs ergibt (die Tendenz zum Individualismus in der Tauflehre bildet die Ausnahme).[30]

2. Das Reich Gottes hat eine inhaltlich *qualifizierende Funktion* für die beteiligten Subjekte. Das haben wir in der Untersuchung aller Paragrafen und besonders in jener der Tauflehre gezeigt. Es qualifiziert Gott und den Menschen füreinander, was von Gott in der Geisttaufe und in der Erhörung aus-

28 Siehe III.1.4.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.
29 Siehe III.2.2.2.1 und die dortigen Forschungsbeiträge sowie Anm. 334.
30 Siehe III.1.7; III.2.3 und III.3.3.

geht, indem er sich als Gott für den Menschen und den Menschen als Menschen für Gott qualifiziert. Dies wird vom Menschen insbesondere in der Wassertaufe und des Weiteren auch in der Anrufung antwortend anerkannt, indem er sich nachvollziehend als Mensch für Gott qualifiziert. Dies geschieht im asymmetrischen, echten Verkehr.

Die bisherige Forschung hat wahrgenommen, dass Gott und Mensch in der Tauflehre durch ihre Wende zueinander bestimmt sind.[31] Wir haben dies als Qualifikation benannt. Wir haben in Ableitung von Barths Konzeption des Taufgeschehens, welches in Barths Tauflehre den Eintritt in die Aktualität des Reiches Gottes bedeutet, herausgestellt, dass das Reich Gottes eine Gott und den Menschen qualifizierende Funktion hat.[32]

3. Das Reich Gottes hat einen *ethischen Aspekt*. Das haben wir in der Untersuchung der Paragrafen der Versöhnungsethik (nämlich der Tauflehre in KD IV/4 sowie von GA 7 § 76 und § 78) gezeigt. Das Reich Gottes wird – dies war unsere bedeutende Einsicht – nicht direkt an sich, sondern indirekt ethisch relevant, indem es die Anrufung und ihre Spielarten als Wassertaufe und Reichgottesbitte als ethisch-regulatives Paradigma aus sich heraussetzt. Dieses führt den anrufenden resp. den getauft werdenden und/oder um das Reich Gottes bittenden Menschen zur Selbstbesinnung auf seine Situation, in der das Reich Gottes bereits wirksam ist, und somit zur Ausrichtung aller seiner Handlungen entlang dem Anrufungsparadigma auf das Reich Gottes. Dieses wendet die universale Not des Menschen, nämlich die herrenlosen Gewalten, absolut. Dies leitet den Menschen an, im Bereich seiner Möglichkeiten die Not seiner Mitmenschen relativ und vorläufig zu wenden. Da das Reich Gottes auf die universale Menschheit zielt, führt dies den Menschen zu einem humanitären Engagement innerhalb der universalen Menschheit zugunsten aller Mitmenschen jenseits aller innerweltlichen (auch religiösen) Bestimmungen. Das Reich Gottes bewirkt indirekt, dass der Mensch seine wahre Menschlichkeit lebt, die eine universale Mitmenschlichkeit ist. Barth nennt dies «menschliche Gerechtigkeit». Diese macht den Menschen nicht göttlich, d. h. bei Barth kann auch der menschlich-gerechte Mensch (den es nur im Gottmenschen Jesus Christus gibt) das Reich Gottes nicht heraufführen, sondern nur Gott selbst. Dieses Ereignis nennt Barth «göttliche Gerechtigkeit».[33]

Die bisherige Forschung hat Barths strikte Unterscheidung zwischen dem Reich Gottes und der menschlichen Gerechtigkeit resp. dem menschli-

31 Siehe III.2.2.1.2; III.2.2.2.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.

32 Siehe III.2.3.

33 Siehe III.4.2.5.3.1 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

chen Handeln ausführlich untersucht. Sie hat auch wahrgenommen, dass das Reich Gottes gemäss Barth ein bestimmtes Verhalten induziert.[34] Wie dieser Induktionsprozess bei Barth jedoch genau ausgestaltet ist und was der Gerechtigkeitsbegriff in GA 7 § 78 bedeutet, nämlich die rechte Art eines Subjekts, innerhalb seines Möglichkeitsradius zu handeln, ist vor unserer Studie noch unerforscht geblieben. Diese Desiderate haben wir erfüllt.[35] Wir haben zudem die universale Reichweite des humanitären Engagements des glaubenden Menschen hervorgehoben. Wir haben die Kritik, Barths Theologie führe zu einem Rückzug der Kirche aus der Gesamtgesellschaft in die Selbstisolation, widerlegt und demgegenüber stark gemacht, dass das Gegenteil der Fall ist.[36]

4. Das Reich Gottes hat eine *säkularisierende Funktion*. Diese haben wir in der Untersuchung von GA 7 § 78 erkannt. Weil das Reich Gottes die Rückführung der herrenlosen Gewalten in die Verfügungsgewalt des Menschen bedeutet, verliert die Weltwirklichkeit gemäss Barth an dämonisch-mythologischer Eigenmächtigkeit und wird ähnlich wie bei Max Weber entzaubert und entmythologisiert. Der Mensch wird durch diese Entzauberung der Welt zur verantwortlichen Handlungsfähigkeit befreit, und zwar gerade indem er dem Reich Gottes als Gottesherrschaft unterstellt wird und diese anerkennt. Das Reich Gottes ist für den Menschen gerade durch die Rücknahme seiner Emanzipation von Gott ein Machtgewinn. Säkularisierung und Entmythologisierung, die so verstanden werden, haben wir bei Barth nicht als Wirkungen der Entfremdung des Menschen von Gott interpretieren können. Unsere signifikante Einsicht war, dass Säkularisierung und Entmythologisierung aus der Sicht der barthschen Theologie nicht als Verlust oder Dekadenzerscheinungen, sondern konträr dazu als Teile des Erlösungsgeschehens zu bewerten sind.

Wir haben die These, die barthsche Konzeption der Säkularisierung sei als Teil des Erlösungs- und nicht des Entfremdungsgeschehens zu betrachten, besonders gegen den Beitrag von Henning Theissen verfochten und bewegten uns dabei auf der Linie der Erkenntnisse Michael Pfenningers.[37] Überdies haben wir mit Martin Hailer und gegen Sabine Plonz betont, dass die Entzauberung bei Barth nicht nur ein transzendentaler Wechsel des Krite-

34 Siehe III.4.2.5 und die untergeordneten Kapitel sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

35 Siehe III.4.2.5.1; III.4.2.5.2 und III.4.2.5.3.3.

36 Siehe ebd.

37 Siehe III.4.1.2 sowie Anm. 814 und 819.

riums, sondern ein existentialer Wandel aufgrund eines extrinsischen, objektiven und göttlichen Ereignisses ist.[38]

5. Das Reich Gottes bedeutet bei Barth *Freiheit,* und zwar in dreifachem Sinn. Das haben wir besonders in der Untersuchung von GA 7 § 78 gezeigt: Erstens ist es die Freiheit des Menschen von den herrenlosen Gewalten. Zweitens ist es die Freiheit des Menschen zur Reichgottesbitte. Drittens ist es die Freiheit Gottes, den Menschen von den herrenlosen Gewalten zur Reichgottesbitte zu befreien. So ergibt sich, dass der um Freiheit bittende Mensch dies bereits von einem Standpunkt aus vollzieht, der bereits im Wirkungsbereich des befreienden Reiches Gottes steht, und also schon proleptisch frei ist.

Dass das Reich Gottes die Freiheit von den herrenlosen Gewalten bedeutet und von einem befreiten Standpunkt aus geschieht, ist in der Forschung ein berechtigter Konsens.[39] Wir haben darüber hinaus die Dreigliedrigkeit dieses Befreiungsgeschehens in ihrer Tiefenschärfe herausgearbeitet.[40]

6. Dem Reich Gottes eignet *Personalität*. Wir haben in der Untersuchung von GA 7 § 78 gezeigt, dass das Reich Gottes in der Person Jesu Christi konzentriert resp. diese Person ist, und dass es in den menschlichen Bereich hinein expandiert und die Menschen in seinem Anbrechen (überhaupt erst richtige) Personen werden lässt.

Die bisherige Forschung hat die Identität des Reiches Gottes mit der Person Jesu Christi ausführlich untersucht,[41] nicht aber, dass das Reich Gottes andere Menschen zu Personen macht. Wir haben diese bisher unerforschte, personkonstitutive Dimension des Reiches Gottes in dieser Studie untersucht und den Vorgang der Personwerdung der Menschen durch das Reich Gottes beschrieben.[42]

7. Das Reich Gottes ist eine *Neuheit*. Das haben wir besonders in den Untersuchungen von KD IV/3 § 69, der Tauflehre in KD IV/4 und von GA 7 § 78 herausgestellt. Dabei haben wir zwei Typen von Neuheit erkannt, nämlich eine theologische und eine theologiegeschichtliche.

7.1 Es gibt einen *theologischen Begriff der Neuheit* des Reiches Gottes bei Barth. Damit ist gemeint, wie Barth Neuheit als Begriff in seiner Theologie

38 Siehe III.4.1.2 sowie insbesondere Anm. 822.
39 Siehe III.4.1.1; III.4.1.2 und III.4.2.1 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.
40 Siehe III.4.2.1.
41 Siehe III.4.2.3.1 und die dortigen Forschungsbeiträge.
42 Siehe III.4.2.3.2 und III.4.2.3.3.

konzipiert. Wir haben dies untersucht und sind zum Schluss gekommen, dass Barth verschiedene theologische Neuheitsbegriffe verwendet und diese teilweise unzureichend unterscheidet und nicht miteinander vermittelt. Die theologische Neuheit des Reiches Gottes kann in den untersuchten Paragrafen erstens die neue, offenbare Gestalt des auferstandenen Jesus Christus als Träger des Reiches Gottes, zweitens die eschatologisch-soteriologische oder drittens die anthropologisch-ontologische Neuheit meinen.

In der bisherigen Forschung wurden die ersten zwei Neuheitsbegriffe erkannt und kritisch diskutiert.[43] Wir haben den dritten Neuheitsbegriff, nämlich die anthropologisch-ontologische Neuheit, in der Versöhnungsethik entdeckt. Darüber hinaus haben wir eruiert, dass die Unvermitteltheit und Äquivokation der theologischen Neuheitsbegriffe innerhalb des barthschen Systems als unproblematisch beurteilt und in Kauf genommen wird.[44]

7.2 Der barthsche Reichgottesbegriff ist eine *theologiegeschichtliche Neuheit*. Damit ist gemeint, dass Barths Reichgottesbegriff gegenüber den bisherigen Reichgotteskonzeptionen in der Theologiegeschichte inhaltlich etwas Neues bietet.

Mit der bisherigen Forschung haben wir Barths Abgrenzung vom enteschatologisierenden westkirchlichen Typus des Reichgottesbegriffs erkannt.[45] Darüber hinaus haben wir Barths implizite Nähe zum diastatischen ostkirchlichen Typus des Reichgottesbegriffs analysiert. Die Forschung zum Verhältnis der Theologie Barths zur ostkirchlichen Theologie hat dies bezogen auf den Reichgottesbegriff bisher nicht geleistet und sich stattdessen auf andere Theologumena konzentriert.[46] Die zentrale Einsicht war, dass Barths Reichgottesbegriff auch gegen sein eigenes Urteil[47] durchaus eine theologiegeschichtliche Originalität für sich in Anspruch nehmen darf, insofern Barth ein doppelelliptisches Zeitmodell in die diastatische, nonidentifikatorische, dem ostkirchlichen Typus ähnliche Zuordnung von Reich Gottes und Welt einbaut, sodass die Aktualisierung und Wirksamkeit des Reiches Gottes in der Gegenwart des Menschen zu jeder Zeit und nicht nur in der Zukunft denkbar wird und die diastatische Grundkonzeption zugleich gewahrt bleibt.[48]

---

43 Siehe III.1.4.3; III.2.2.1.4 und III.4.2.2.1 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.
44 Siehe III.4.2.2.1.
45 Siehe III.4.2.2.2 und insbesondere die Forschungsbeiträge in Anm. 895.
46 Siehe III.4.2.2.2.2 und insbesondere die Forschungsbeiträge in Anm. 953.
47 Vgl. GA 7, 450.
48 Siehe III.4.2.2.2.3.

8. Das Reich Gottes zeichnet sich durch *Negativität* aus. Darunter haben wir einen dynamischen Vollzug verstanden. Aus unserer Untersuchung von GA 7 § 78 resultierte nämlich, dass das Reich Gottes bei Barth sachlich und sprachlich auf sein Gegenstück, das es negiert, nämlich die herrenlosen Gewalten, bezogen ist. In beiden Fällen, dem sachlichen und dem sprachlichen, haben wir überdies keine Verewigung des Negativen erkannt.

8.1 Das Reich Gottes ist *sachlich* auf sein Negatives bezogen, insofern es seine inhaltliche Konkretion von den herrenlosen Gewalten her gewinnt.

Wir haben die bisherige Forschung zum Verhältnis des Reiches Gottes zu den herrenlosen Gewalten bei Barth weitergeführt.[49]

8.2 Das Reich Gottes ist bei Barth *sprachlich* auf sein Negatives bezogen, insofern es seine homiletische Konkretion von den (stets von den herrenlosen Gewalten affizierten) Gleichnissen her gewinnt.

Wir haben die barthsche Gleichnishermeneutik, die von der bisherigen Forschung ausführlich untersucht worden ist, skizziert und hinsichtlich des Negativitätsaspekts beleuchtet. Die wichtige Erkenntnis war, dass die Gleichnisse des Reiches Gottes in der Theologie Barths die sachliche Negativität des Reiches Gottes bezeugen, welche sich zugleich an ihnen selbst vollzieht.[50]

8.3 Schliesslich haben wir gezeigt, dass das Negative gemäss der Konzeption der Versöhnungsethik im Eschaton überwunden und *nicht verewigt* wird.

Wir kamen in einer kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung zur wichtigen Einsicht, dass Barth in der Versöhnungsethik innerhalb des supralapsarischen Rahmens der KD eine infralapsarische Struktur einführt und mit einem Reparaturnarrativ arbeitet, sodass die Verewigung des Negativen im Gegensatz zur Konzeption in KD II/2 § 33 und KD III/3 § 50 in der Versöhnungsethik nicht mitgesetzt wird und kein Problem darstellt.[51]

3. Spuren der theologiegeschichtlichen Wurzeln von Barths Reichgottesbegriff

Die *dritte Frage* lautet: Welche theologiegeschichtlichen Einflüsse aus Barths Frühzeit sind betreffend den Begriff des Reiches Gottes in der Versöhnungsethik der KD in zeittheoretischer Perspektive erkennbar und auf welche Weise wurden diese verarbeitet?

---

49 Siehe III.4.1.1; III.4.1.2 und III.4.2.4.1 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

50 Siehe III.4.2.4.2 und insbesondere die Forschungsbeiträge in Anm. 1010.

51 Siehe III.4.2.4.3 und die dortigen Forschungsbeiträge.

Im ersten Vorspann haben wir gezeigt, wie Barths Reichgottesbegriff in seiner Frühzeit zunächst von seinen Lehrern aus der Ritschlschule geprägt war, sich dann demjenigen des religiösen Sozialismus und insbesondere der blumhardtschen Theologie angenähert hat, um dann in der zweiten Römerbriefausgabe im Sinn der durch Franz Overbeck vermittelten «konsequenten Eschatologie» zum eschatologischen Grenzbegriff zu werden, d. h. das Reich Gottes wird in der zweiten Römerbriefausgabe in völliger Diastase zur Welt bestimmt. In der Versöhnungsethik – so zeigen es die Resultate unserer Untersuchung – sind Spuren aller drei Konzeptionen zu finden, und zwar in einer bestimmten Anlage. Im Folgenden wird aus den Resultaten unserer Untersuchung resümiert, wie Barth in der Versöhnungsethik mit dem Erbe seiner Frühzeit umgeht und wie er dieses in seinem Zeitmodell und Reichgottesbegriff verarbeitet. Dies geschieht geordnet nach den drei eben erwähnten Einflussgrössen.

1. Es gibt Spuren der *ritschlianischen Theologie* im Reichgottesbegriff der Versöhnungsethik. Eine wichtige Erkenntnis war, dass sich Barth in der Versöhnungsethik implizit auf der Linie des ethisch geprägten ritschlianischen Begriffs des Reiches Gottes bewegt, wo in diesem eine aktive, ethische Beteiligung des Menschen (in diesen Bereich gehören Elemente wie die Anrufung resp. die Gebetstheologie und das Modell des echten asymmetrischen Verkehrs zwischen Gott und Mensch) sowie dessen ethische Neuausrichtung hin zu einem solidarischen Gemeinschaftshandeln konzipiert wird. Wir haben des Weiteren herausgearbeitet, dass sich Barth implizit und explizit von der Linie der Ritschlschule abgrenzt, wenn diese das Reich Gottes in die menschliche Subjektivität einzeichnet, es einem allgemeinen Religionsbegriff anhängt und es von der konkreten, materialen Geschichte Jesu Christi als bleibendem Gegenüber des Menschen abstrahiert. Selbst wenn für Barth eine «Reichgottesarbeit» in der Versöhnungsethik im Gegensatz zu seiner ritschlianisch geprägten Frühzeit nicht mehr denkbar ist,[52] so bleibt das Reich Gottes für ihn doch ein praxisrelevanter Begriff.

Dass Barth in seiner Frühzeit der ritschlianischen Theologie nahestand und zu dieser Zeit auch den ritschlianischen Reichgottesbegriff rezipiert hat, wurde in der bisherigen Forschung bereits ausführlich untersucht. Es wurde auch herausgearbeitet, wie Barth seinen Reichgottesbegriff ausgehend vom ritschlianischen Begriff in seinen späteren Schaffensphasen weiterentwickelt hat. Diese Linien hat die bisherige Forschung bis in den dogmatischen Teil

52 Vgl. GA 7, 414 f. Siehe II.1.1.4.

der Versöhnungslehre ausgezogen.[53] Eine vertiefte Untersuchung von Barths Ritschl-Rezeption in der Versöhnungsethik blieb in der bisherigen Forschung ein Desiderat. Dazu beigetragen hat wahrscheinlich auch Barth selbst, der den ritschlianischen Reichgottesbegriff dort zurückweist.[54] Dieses Desiderat haben wir insofern erfüllt, als wir im Detail aufgezeigt haben, wo und wie Barth ritschlianische Elemente rezipiert, offenbarungstheologisch umformt und für seine Reichgottestheologie fruchtbar macht und auch wo und wie er sich von bestimmten ritschlianischen Elementen abgrenzt.[55]

2. In den diastatischen Verhältnisbestimmungen von Reich Gottes und Welt in der Versöhnungsethik sind Spuren des Reichgottesbegriffs der «*konsequenten Eschatologie*» der Neutestamentler Johannes Weiss und Albert Schweitzer sowie des Kirchenhistorikers Franz Overbeck erkennbar, die Barth in GA 7 § 78 explizit nennt und in eine Reihe stellt.[56] Unsere zentrale Einsicht war, dass sich Barth in der Versöhnungsethik betreffend den Reichgottesbegriff auf der Linie der «konsequenten Eschatologie» bewegt, wenn er den futurisch-eschatologischen Aspekt, die Objektivität, die Transzendenz, die nonidentifikatorische sowie diastatische Stellung des Reiches Gottes gegenüber der menschlich-geschichtlichen Welt und das alleinige Subjektsein Gottes betreffend das Heraufführen des Reiches Gottes unterstreicht. Wo die «konsequente Eschatologie» dieses diastatische Verhältnis zu einer starren, unvermittelten Trennung von Reich Gottes und Welt macht, welche die wirksame Präsenz und die ethische Relevanz des Reiches Gottes für die Welt verstellt, grenzt sich Barth in der Versöhnungsethik von «konsequent eschatologischen» Konzeptionen ab.

Die bisherige Forschung hat besonders den Einfluss Overbecks auf Barth in dessen theologischer Entwicklung auf dem Weg von der ersten zur zweiten Ausgabe des Römerbriefkommentars ausführlich untersucht.[57] Sie hat Barths Rezeption der «konsequenten Eschatologie» in der Versöhnungsethik nicht profund untersucht, sondern nur auf Barths eigene Referenzen zu Johannes Weiss, Albert Schweitzer und Franz Overbeck verwiesen.[58] Dieses Desiderat

53 Siehe I.1 und die entsprechenden Forschungsbeiträge, insbesondere jenen Benjamin Dahlkes zu Barths Reichgottesbegriff im Kontext der liberalen Theologie, sowie II.1.1.4 und die dortigen Forschungsbeiträge.

54 Vgl. GA 7, 416–418.

55 Siehe u. a. III.2.3; III.3.3 und III.4.3.

56 Vgl. GA 7, 422.

57 Siehe II.1.2.5 und die untergeordneten Kapitel sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

58 Siehe II.1.2.5; II.1.2.6 und III.4.2.2.2.2 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

haben wir erfüllt, indem wir Barths Rezeption der «konsequent eschatologischen» Reichgotteskonzeption in der Versöhnungsethik im Detail untersucht haben. Überdies haben wir aufgezeigt, dass Barth in der Versöhnungsethik ein doppelelliptisches Zeitmodell in diese Reichgotteskonzeption einbaut.[59]

3. In der Versöhnungsethik sind betreffend den Reichgottesbegriff *Spuren der Theologie der beiden Blumhardts* erkennbar, die Barth in seiner Frühzeit besonders im Kontext des *religiösen Sozialismus* rezipiert hat. Sie hat – so haben wir festgestellt – ihre Wurzeln im *Württemberger Pietismus*. Eine bedeutende Erkenntnis war, dass Barth nicht an die Theologie des Vaters oder des Sohnes Blumhardt in Reinform anschliesst, sondern dass er die blumhardtsche Theologie in eklektischer Manier rezipiert und von beiden Blumhardts Konzeptionen übernimmt. So haben wir einerseits gezeigt, dass Barth Konzeptionen Johann Christoph Blumhardts rezipiert. Erstens übernimmt Barth in der Entwicklung seines Zeitmodells in KD IV/3 § 69 und in der Versöhnungsethik die christologische kampf- und siegesgeschichtliche Grundkonzeption von Johann Christoph Blumhardt. In dieser ist das Reich Gottes das eschatologische Wendeereignis und der endgültige, universale Sieg Jesu Christi über die Finsternis in der Welt. Es manifestiert sich bereits proleptisch in gegenwärtigen, den Menschen transformativ betreffenden Ereignissen. Barth übernimmt zweitens die Erwartung fortgesetzter Geistausgiessungen vor dem Eschaton aus der Theologie Johann Christoph Blumhardts und rezipiert drittens dessen dämonologische Reflexionen. Wir haben andererseits gezeigt, dass Barth in der Versöhnungsethik auch an die Theologie Christoph Friedrich Blumhardts anschliesst. So liegt Barths Interpretation des Dämonischen implizit auf der Linie Christoph Friedrich Blumhardts, d. h. sie erfolgt in entmythologisierender und sozialkritischer Manier. Implizit auf der Linie Christoph Friedrich Blumhardts bewegt sich Barth auch betreffend weitere Konzeptionen. So konzipiert Barth die Beteiligung des Menschen als humanitäres Engagement und eine diakonisch geprägte Missionstätigkeit, wie sie Christoph Friedrich Blumhardt vertreten hat. Endlich werden die von den Blumhardts rezipierten Modelle und Konzeptionen bei Barth im Sinn der nonidentifikatorischen und diastatischen Zuordnung von Reich Gottes und Welt interpretiert, wie sie Christoph Friedrich Blumhardt in seiner vierten Phase vertreten hat.

Zu identifikatorischen Konzeptionen der Blumhardts, insbesondere zu jenen aus der dritten, religiös-sozialistisch geprägten Phase Christoph Friedrich Blumhardts, geht Barth auf Distanz.

---

59 Siehe u. a. III.1.7; III.3.3 und III.4.3.

Die Theologie der beiden Blumhardts und ihr Einfluss insbesondere auf den frühen Barth wurden in der bisherigen Forschung ausführlich untersucht.[60] Dabei wurden auch die weiteren Entwicklungslinien bis in die Versöhnungslehre und in die Versöhnungsethik der KD hinein untersucht. Im Fokus standen primär KD IV/3 § 69 und GA 7 § 78.[61] In diesen beiden Paragrafen befinden sich grosse Blumhardtreferate.[62] Dabei hat die bisherige Forschung v. a. die Rezeption der kampf- und siegesgeschichtlichen Grundkonzeption herausgearbeitet. Dies haben wir betreffend das Zeitmodell und den Reichgottesbegriff in KD IV/3 § 69 und GA 7 § 78 bestätigt und vertieft. Wir haben in der Untersuchung dieser beiden Paragrafen darüber hinaus den Einfluss der Geistausgiessungskonzeption Johann Christoph Blumhardts auf Barths dreiförmige Parusie herausgestellt sowie in Barths Missionsbegriff eine Rezeption der Missionskonzeption von Christoph Friedrich Blumhardt erkannt. Wir haben überdies gezeigt, dass Barths Konzeption der herrenlosen Gewalten als systematische und sozialkritische Relektüre der Dämonologie Johann Christoph Blumhardts im Sinn dessen Sohnes Christoph Friedrich verstanden werden kann. Die bisherige Forschung hat die Einflüsse der Blumhardts auf die Konzeptionen der Mission und der herrenlosen Gewalten bei Barth nicht untersucht. Überdies hat unsere Untersuchung ergeben, dass die blumhardtsche Grundkonzeption der Kampf- und Siegesgeschichte sowie pneumatologische und missionstheologische Rezeptionen aus der blumhardtschen Theologie auch in der Tauflehre sowie in GA 7 § 76 zu finden sind. Barth rezipiert in diesen Paragrafen das Zeitmodell und den Reichgottesbegriff von KD IV/3 § 69.[63] Die Blumhardt-Rezeptionen in diesen beiden Paragrafen waren vor dieser Studie noch gänzlich unerforscht.

Wenn Barths Reichgotteskonzeption auf dem Boden der blumhardtschen Theologie steht, dann steht sie – das war unsere signifikante Erkenntnis – auch unter dem Einfluss von deren Wurzeln. Das sind, wie bereits erwähnt, der Religiöse Sozialismus und der Württemberger Pietismus. Dabei haben wir eine klare Gewichtung festgestellt. Barths primärer Entdeckungszusammenhang war betreffend die blumhardtsche Theologie der Religiöse Sozialismus seiner Frühzeit. Die Rezeption von württembergisch-pietistischen Ressourcen geschah demgegenüber sekundär, d. h. nur über die im

60 Siehe II.1.3.1.1 und II.1.3.1.2 sowie die dortigen Forschungsbeiträge.

61 Siehe II.1.3.5 und die entsprechenden Forschungsbeiträge, insbesondere jene in Anm. 745.

62 Vgl. KD IV/3, 192–196. GA 7, 443–450.

63 Siehe u. a. III.1.7; III.2.3; III.3.3 und III.4.3.

Kontext des Religiösen Sozialismus entdeckten Blumhardts vermittelt, implizit und gegen Barths eigene Absicht.

Dass Barth bei der Entwicklung seiner Reichgotteskonzeption religiös-soziale Einflüsse verarbeitet hat, wurde in der Forschung denn auch seit jeher diskutiert. Unsere Erkenntnis aber, dass Barth über die Blumhardts theologische Ressourcen in seine Reichgotteskonzeption übernommen hat, deren Ursprünge bis tief in den Württemberger Pietismus hineinreichen, ist in der Forschung bislang nicht diskutiert worden.[64]

4. In Barths Reichgotteskonzeption der Versöhnungsethik werden *Elemente aller drei theologiegeschichtlichen Einflussgrössen auf der Grundlage der Reichgotteskonzeption der beiden Blumhardts zusammengeführt.* Über die Untersuchung aller vier Paragrafen hinweg wurde gezeigt, dass in der barthschen Reichgotteskonzeption mit der ritschlianischen, subjektiv-ethischen Beteiligung des Menschen am Reich Gottes in der Gegenwart und der «konsequent eschatologischen» Objektivität, Transzendenz und Futurizität des Reiches Gottes zwei theologiegeschichtliche Konzeptionen zusammengebracht werden, die sich sachlich diametral gegenüberstehen. Wir sind in der Zusammenschau der Ergebnisse aus der Analyse aller Paragrafen zur zentralen Einsicht gelangt, dass Barths eklektische Rezeption der Reichgotteskonzeption der beiden Blumhardts die Anliegen der beiden anderen theologiegeschichtlichen Einflussgrössen in sich vereint und sie sich deshalb als anschlussfähig für ritschlianische (wie z. B. den asymmetrischen, echten Verkehr) und «konsequent eschatologische» Elemente (wie z. B. die radikale Diastase von Reich Gottes und Welt oder Overbecks Todeskonzeption) erweist. Solche Anschlussmöglichkeiten hat Barth, wie wir in der Untersuchung aller Paragrafen gezeigt haben, genutzt und eben ritschlianische und «konsequent eschatologische» Elemente in die von den Blumhardts inspirierte Grundkonzeption von KD IV/3 § 69 und der Versöhnungsethik eingebaut. Somit ist Barths Reichgotteskonzeption eine kreative Konstruktion aus liberalen und «konsequent eschatologischen» Elementen auf einer religiös-sozialen und zugleich württembergisch-pietistischen Basis.

Die Forschung hat sich bisher, wie oben erwähnt, auf einzelne Entwicklungslinien ausgehend von einem bestimmten theologiegeschichtlichen Ursprung des barthschen Reichgottesbegriffs konzentriert und diese teils bis in die Versöhnungsethik ausgezogen. Eine Analyse, wie Barth die Elemente der drei theologiegeschichtlichen Ursprünge in der Versöhnungs-

64 Siehe II.1.3.1 und die untergeordneten Kapitel sowie II.1.3.5 und die die dortigen Forschungsbeiträge.

ethik rezipiert, gewichtet, anordnet, umformt und daraus einen eigenen Reichgottesbegriff konzipiert, fehlte bislang. Dieses Desiderat haben wir in dieser Studie erfüllt.[65]

4. Epilog

Abschliessend ist noch einmal auf Goethes roten Faden zurückzukommen:

> Sämtliche Tauwerke der königlichen Flotte […] sind dergestalt gesponnen, daß ein roter Faden durch das Ganze durchgeht, den man nicht herauswinden kann[,] ohne alles aufzulösen, und woran auch die kleinsten Stücke kenntlich sind, daß sie der Krone gehören.[66]

Zu Beginn dieser Studie wurde das Reich Gottes als ein roter Faden durch das theologische Lebenswerk Karl Barths bezeichnet. Dort lag der Akzent auf der ersten Hälfte des Zitats, d. h. auf der ganzheitlichen und stringenten Durchwirkung. Barth selbst hat das Reich Gottes nirgends explizit mit einem roten Faden verglichen, einen Vergleich mit dem zweiten Teil des Zitats hätte er aber wahrscheinlich treffend gefunden. Denn das Reich Gottes bedeutet letztlich, dass alle Teile der Menschheit und der Schöpfung unter der Krone des Gottes vereinigt sind, der sich in Jesus Christus offenbart hat, «damit Gott alles in allem sei» (1Kor 15,28).

65 Siehe u. a. II.1; III.1.7; III.2.3; III.3.3 und III.4.3.

66 Goethe, Johann Wolfgang, Wahlverwandtschaften, 165.

V. Literaturverzeichnis

1. Karl Barth

Barth, Karl, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Gesamtausgabe. Bd. 19, Zürich 1990, 248–306.

Barth, Karl, Auf das Reich Gottes warten, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 275–302.

Barth, Karl, Briefe 1961–1968. Gesamtausgabe. Bd. 6, Zürich 1975 (zit. GA 6).

Barth, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 47–80.

Barth, Karl, Christus und die Sozialdemokraten, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 132–139.

Barth, Karl, Credo, München 1935.

Barth, Karl, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961. Gesamtausgabe. Bd. 7, Zürich 1976 (zit. GA 7).

Barth, Karl, Der Christ in der Gesellschaft 1919. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 546–598.

Barth, Karl, Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, in: ders., Vorträge und kleiner Arbeiten 1909–1914. Gesamtausgabe. Bd. 21, Zürich 1992, 373–413.

Barth, Karl, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919. Gesamtausgabe. Bd. 16, Zürich 1985 (zit. Römerbrief 1919).

Barth, Karl, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922. Gesamtausgabe. Bd. 47, Zürich 2010 (zit. Römerbrief 1922).

Barth, Karl, Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, Gesamtausgabe. Bd. 14, Zürich 1982 (zit. GA 14).

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich 1932 ff. (zit. KD).

Barth, Karl, Die kirchliche Lehre von der Taufe, TEH 4, München 1947.

Barth, Karl, Die Lehre von den Sakramenten, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930. Gesamtausgabe. Bd. 24, Zürich 1994, 393–441.

Barth, Karl, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl., Zürich 1960 (zit. Pr.Th.).

Barth, Karl, Die Theologie Zwinglis. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1922/23, Zürich 2004 (zit. GA 40).

Barth, Karl, Die Zukunft des Christentums und der Sozialismus, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 390–407.
Barth, Karl, Einführung in die evangelische Theologie, 2. Aufl., Zürich 1963.
Barth, Karl, Gespräche 1959–1962. Gesamtausgabe. Bd. 25, Zürich 1995 (zit. GA 25).
Barth, Karl, Gespräche 1964–1968. Gesamtausgabe. Bd. 28, Zürich 1997 (zit. GA 28).
Barth, Karl, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938.
Barth, Karl, Jesus und die soziale Bewegung, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914. Gesamtausgabe. Bd. 22, Zürich 1993, 380–417.
Barth, Karl, Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel. Bd. I 1913–1921. Gesamtausgabe. Bd. 3, Zürich 1973 (zit. GA 3).
Barth, Karl, Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel. Bd. II 1921–1930. Gesamtausgabe. Bd. 4, 2. Aufl., Zürich 1987 (zit. GA 4).
Barth, Karl, Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1911–1966. Gesamtausgabe. Bd. 1, 2. revidierte Aufl., Zürich 1994 (zit. GA 1).
Barth, Karl, Krieg, Sozialismus und Christentum [I], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 86–96.
Barth, Karl, Krieg, Sozialismus und Christentum [II], in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 105–117.
Barth, Karl, Moderne Theologie und Reichgottesarbeit, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909. Gesamtausgabe. Bd. 21, Zürich 1992, 334–366.
Barth, Karl, Nein! Antwort an Emil Brunner, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935. Gesamtausgabe. Bd. 52, Zürich 2017, 429–527.
Barth, Karl, Predigten 1917. Gesamtausgabe. Bd. 32, Zürich 1999 (zit. GA 32).
Barth, Karl, Rechtfertigung und Recht, in: ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 5–45.
Barth, Karl, Religion und Sozialismus, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 211–223.
Barth, Karl, Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 622–661.
Barth, Karl, «Unterricht in der christlichen Religion» I. Band. Prolegomena 1924. Gesamtausgabe. Bd. 17, Zürich 2003 (zit. GA 17).
Barth, Karl, «Unterricht in der christlichen Religion» III. Band. Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/1926. Gesamtausgabe. Bd. 38, Zürich 2003 (zit. GA 38).
Barth, Karl, Vergangenheit und Zukunft, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Gesamtausgabe. Bd. 48, Zürich 2012, 528–545.

2. Andere Autorinnen und Autoren

Althaus, Paul, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, 9. Aufl., Gütersloh 1964.
von Aquin, Thomas, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, in: ders., Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Bd. 11, Paris 1874.

Auffarth, Christoph/Rosenau, Hartmut/Rowland, Christopher, Art. Parusie, in: RGG[4]. Bd. 6, Tübingen 2003, 962–966.
Augustinus, Aurelius, Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Systematischer Durchblick in Texten, hg. v. von Balthasar, Hans Urs, 5. Aufl., Einsiedeln 2012.
Augustinus, Aurelius, Sancti Aurelii Augustini Confessionum libri XIII, Corpus Christianorum, Series Latina 27, Turnhout 1981 (zit. Conf.).
Augustinus, Aurelius, Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei libri XXII, Corpus Christianorum, Series Latina 47–48, Turnhout 1955 (zit. De Civ.).
Augustinus, Aurelius, Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV, Corpus Christianorum, Series Latina 50–50A, Turnhout 1968 (zit. De Trin.).
Augustinus, Aurelius, Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos CI–CL, Corpus Christianorum, Series Latina 40, Turnhout 1956.
Augustinus, Aurelius, Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, Corpus Christianorum, Series Latina 36, Turnhout 1954.
von Balthasar, Hans Urs, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 4. Aufl., Einsiedeln 1976.
Barbour, Ian G., Issues in science and religion, Englewood Cliffs 1966.
Barth, Markus, Die Taufe – ein Sakrament?, Zollikon-Zürich 1951.
Beck, Johann Tobias, Einleitung in das System der Christlichen Lehre oder Propädeutische Entwicklung der Christlichen Lehrwissenschaft, Stuttgart 1870.
Beck, Johann Tobias, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 1. Hälfte, Gütersloh 1884.
Beck, Johann Tobias, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer. 2. Hälfte, Gütersloh 1884.
Beck, Johann Tobias, Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre. 2 Bde., Gütersloh 1886 f.
Becker, Stefan Peter, Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur von Karl Barths dogmatischer Arbeit, Bern 1995.
Beckmann, Joachim, Kritische Fragen an die Tauflehre Karl Barths, in: Viering, Fritz (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, 157–160.
Beintker, Michael, «Das Volk im Weltgeschehen». Die Gemeinde Jesu Christi als Zeitgenossin, in ZDTh 17/2 (2001), 95–111.
Bender, Kimlyn J., Barth on the Church, in: Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020, 241–252.
Bender, Kimlyn J., Karl Barth's Doctrine of the Church in Contemporary Anglo-American Ecclesiological Conversation, in: ZDTh 21 (2005), 84–116.
Benjamin, Walter, Kapitalismus als Religion, in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. VI. Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften, Frankfurt a. M. 1985, 100–103.
Berkhof, Hendrik, Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche und Welt, in: ders./Kraus, Hans-Joachim (Hg.), Karl Barths Lichterlehre, Zürich 1978, 30–48.
Berkouwer, Gerrit C., Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957.

Berner, Knut, Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen, Neukirchen 2004.
Bernhardt, Reinhold, Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2021.
Biggar, Nigel, Barth's trinitarian ethic, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 212–227.
Biggar, Nigel, The Hastening that Waits. Karl Barth's Ethics, Oxford 1993.
Blumhardt, Christian Gottlieb, Lazarus. Der Kranke, Sterbende und Auferweckte. Für Leidende und Freunde der Leidenden, 2. Aufl., Basel 1827.
Blumhardt, Christoph, Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe: 1865–1917. Bd. 1–3, hg. v. Harder, Johannes, Neukirchen-Vluyn 1978–1980.
Blumhardt, Christoph, Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. v. Rich, Arthur, Zürich 1958.
Blumhardt, Christoph, Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften. Bd. 1–4, hg. v. Lejeune, Robert, Erlenbach/Zürich/Leipzig 1925–1937.
Blumhardt, Christoph, Haus-Andachten nach Losungen und Lehrtexten der Brüdergemeine, Stuttgart/Basel 1916.
Blumhardt, Johann Christoph (Hg.), Bibellieder oder in singbare Reime gebrachte Stellen der Heiligen Schrift nebst einigen Fest- und Missionsliedern, 2. Aufl., Stuttgart 1884.
Blumhardt, Johann Christoph, Ausgewählte Schriften in drei Bänden, hg. v. Bruder, Otto, Zürich 1947–1949.
Blumhardt, Johann Christoph, Blätter aus Bad Boll 5/7 (1877), in: ders., Gesammelte Werke, Reihe II/Bd. 4, Göttingen 1970, 1–80 (Seitenzahlen des fünften Jahrgangs).
Blumhardt, Johann Christoph, Fünfzehn Predigten über die drei ersten Advents-Evangelien, zur Beförderung christlicher Erkenntniss, Stuttgart 1864.
Blumhardt, Johann Christoph, Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus in Möttlingen, in: ders., Gesammelte Werke, Reihe I/Bd. 1. Der Kampf in Möttlingen, Göttingen 1979, 32–78.
Boring, M. Eugene, Mark. A Commentary, Louisville 2006.
Botterweck, G. Johannes u. a., Art. עָרַי III., in: ThWAT III, Stuttgart 1982, 479–512.
Breipohl, Renate, Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik, Zürich 1971.
Brunner, Emil, Dogmatik. Bd. III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Zürich/Stuttgart 1960.
Brunner, Emil, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934.
Buckley, James J., Christian Community, Baptism, and Lord's Supper, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 195–211.
Buess, Eduard/Mattmüller, Markus, Prophetischer Sozialismus. Blumhardt – Ragaz – Barth, Freiburg 1986.
Bultmann, Rudolf, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Glauben und Verstehen. Bd. I, Tübingen 1933, 134–152.
Bultmann, Rudolf, Johannes Weiss zum Gedächtnis, in: ThBl 18 (1939), 242–246.

Bultmann, Rudolf, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Bartsch, Hans-Werner (Hg.), Kerygma und Mythos. Bd. I, Hamburg 1951, 15–48.

Bultmann, Rudolf, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Bartsch, Hans-Werner (Hg.), Kerygma und Mythos. Bd. II, 3. Aufl., Hamburg 1954, 179–208.

Busch, Eberhard, Barth und der Pietismus, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 80–85.

Busch, Eberhard, Glaubensheiterkeit. Karl Barth. Erfahrungen und Begegnungen, Neukirchen-Vluyn 1986.

Busch, Eberhard, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, München 1978.

Busch, Eberhard, Karl Barths Lebenslauf, unveränderte Neuaufl., Zürich 2005.

Busch, Eberhard, Taufe, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 380–386.

Calvin, Johannes, Der Genfer Katechismus von 1545, in: ders., Gestalt und Ordnung der Kirche, Calvin Studienausgabe. Bd. 2, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2010, 1–135.

Calvin, Johannes, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, hg. v. Freudenberg, Matthias, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 2009 (zit. Inst.).

Carr, Raymond, Thelonious Monk, Icon of the Eschaton. Karl Barth, James Cone, and the «Impossible-Possibility» of a Theology of Freedom, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 177–193.

Childs, Brevard Springs, Biblical theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis 1993.

Chung, Meehyun, Karl Barth and Korean Theology, Past and Present, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 85–98.

von Clairvaux, Bernhard, Epistola CDLXII, in: ders., S. Bernardi, claraevallensis abbatis primi, opera omnia, MPL 182, Paris 1859, 662–668.

von Clairvaux, Bernhard, Sermones in laudibus Virginis Matris, in: ders., Opera. Vol. IV, Rom 1966, 1–58.

Clausert, Dieter, Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewusstsein in Kar1 Barths Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena, München 1982.

Cochrane, Arthur C., Markus Barth. An Un-Barthian Barthian – The Place of the Doctrine of Baptism in the Church Dogmatics, in: Hadidian, Dikran Y. (Hg.), Intergerini Parietis Septum. Essays Presented to Markus Barth on his Sixty-Fifth Birthday, Pittsburgh, 1981, 39–50.

Cocksworth, Ashley, Karl Barth on Prayer, London 2015.

Cocksworth, Ashley, Revisiting Karl Barth's doctrine of baptism from a perspective of prayer, in: SJT 68/3 (2015), 255–272.

Collins Winn, Christian T., «Jesus is Victor!» The Significance of the Blumhardts for the Theology of Karl Barth, Eugene 2009.

Confessor, Maximus, S. P. N. Maximus Confessoris Opera Omnia, MPG 90, Paris 1865.

Dahlke, Benjamin, Jesus und das Reich Gottes. Karl Barths Entwurf im Kontext, in: ZDTh 34/2 (68) 2018, 114–137.

Dalferth, Ingolf U., Der Mensch in seiner Zeit, in: ZDTh 16 (2000), 152–180.

Dalferth, Ingolf U., Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte, Tübingen 2018.
Dalferth, Ingolf U., Gott und Zeit, in: Georgi, Dieter/Moxter, Michael u. a. (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9–34.
Dalferth, Ingolf U., Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart, Tübingen 2015.
Danneberg, Lutz, Zur Theorie werkimmanenten Interpretation, in: Barner, Wilfried/König, Christoph, Zeitenwechsel. Germanistische Literaturwissenschaft vor und nach 1945, Frankfurt a. M. 1996, 313–342.
Dannemann, Christiane/Dannemann, Ulrich, Karl Barth und der Sozialismus, in: Neue Wege 80/4 (1986), 112–119.
Davis, Tyler B./Siggelkow, Ry O., Turning Barth Right-side up. James Cone and the Risk of a Contextual Theology of Revelation, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 195–212.
de Rubione, Wilhelm, Disputata in quatuor libros Magistri Sententiarum, hg. v. Badius, Jodocus, Bd. I, Paris o. J. [1518].
de Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale. Studienausgabe in deutscher Sprache hg. v. Wunderli, Peter, Tübingen 2014.
DeCou, Jessica, Barth and Culture, in: Jones, Paul Dafydd/Nimmo, Paul T. (Hg.), The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 609–621.
Dettwiler, Andreas, Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) im Licht neuerer exegetischer Ansätze, in: Frey, Jörg/Joas, Esther Marie (Hg.), Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder, Göttingen 2018, 67–96.
Dinkler, Erich, Die Taufaussagen des Neuen Testaments. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: Viering, Fritz (Hg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, 60–153.
Dittmer, Marion, Reich Gottes. Ein Programmbegriff der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Berlin 2014.
van Driel, Edwin C., Incarnation anyway. Arguments for supralapsarian Christology, New York 2008.
Dschulnigg, Peter, Das Markusevangelium, ThKNT 2, Stuttgart 2007.
Duchrow, Ulrich, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970.
Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022.
Dürr, Oliver, Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie, Stuttgart 2009.
Eckhart, Meister, Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke. Predigten. Dritter Band, Stuttgart 1976.
Elert, Werner, Der christliche Glaube, 4. Aufl., Hamburg 1956.
Erlemann, Kurt, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, Tübingen/Basel 1995.
Etzelmüller, Gregor, Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung. Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums, in: Thomas, Günter/Höfner, Markus (Hg.), Ewiges Leben, Tübingen 2018, 119–141.

Etzelmüller, Gregor, «… zu richten die Lebendigen und die Toten». Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.
Fischer, Alexander Achilles, Art. Erkennen/Erkenntnis (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007 (Zugriffsdatum: 04.02.2023).
Fischer, Kuno, Immanuel Kant und seine Lehre. Bd. 1, 6. Aufl., Heidelberg 1928.
Fischer, Stefan, Art. Gerechtigkeit/Gerechter/gerecht (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2015 (Zugriffsdatum 04.02.2023).
Focant, Camille, L'évangile selon Marc, CbNT 2, Paris 2004.
Freudenberg, Matthias, Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit, Neukirchen-Vluyn 1997.
Freudenberg, Matthias, «… und Zwingli vor mir wie eine überhängende Wand» Karl Barths Wahrnehmung der Theologie Huldrych Zwinglis in seiner Göttinger Vorlesung von 1922/23, in: Zwingliana 33 (2006), 5–27.
Frey, Christofer, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 1988, 45–53.
Freyer, Thomas, Zeit – Kontinuität und Unterbrechung, Würzburg 1993.
Frick, Robert, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der Alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, Giessen 1928.
Friedrich-Lang, Benedikt, Modelle der Erlösung. Eschatologische Denkformen im Anschluss an die Theologie Karl Barths, Göttingen 2024.
Fuchs, Emil, Von Naumann zu den religiösen Sozialisten! 1894–1929, Mannheim 1929.
Gerhardt, Volker, Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag, in: Kant-Studien 78/2 (1978), 133–153.
Gerrish, Brian A., Sign and Reality. The Lord's Supper in the Reformed Confessions, in: ders., The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation heritage, London 2004, 118–130.
Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband, EKK II/1, Zürich u. a. 1978.
Gockel, Matthias, Barth and Schleiermacher on the doctrine of election. A systematic-theological comparison, Oxford 2006.
Goethe, Johann Wolfgang, Die Wahlverwandtschaften, Frankfurt a. M. 2009.
Gogarten, Friedrich, Der doppelte Sinn von Gut und Böse, in: DTh 4/11.12 (1937), 329–345.
Gogarten, Friedrich, Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena 1937.
Gogarten, Friedrich, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953.
Gollwitzer, Helmut, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, in: TEH 169, München 1972, 7–60.
Gorringe, Timothy, Barth and Politics, in: Jones, Paul Dafydd/Nimmo, Paul T. (Hg.), The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 178–192.
Graf, Friedrich Wilhelm, Art. Overbeck, in: RGG[4]. Bd. 6, Tübingen 2003, 758 f.
Graf, Friedrich Wilhelm, Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths, in: Rendtorff, Trutz (Hg.),

Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 76–118.
Grässer, Erich, Art. Schweitzer, Albert (1875–1965), in: TRE 30, Berlin/New York 1999, 675–682.
Griffith, Paul J., Secularity and the *saeculum,* in: Wetzel, James (Hg.), Augustine's City of God. A Critical Guide, Cambridge 2012, 33–54.
Gröbel, Lea, Eschatologische Gehalte digitaler Trauerpraktiken, Inauguraldissertation, Zürich, im Druck.
Gunton, Colin E., Becoming and Being. The doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth, Oxford 1978.
Habichler, Alfred, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee, Mainz 1991.
Hafstad, Kjetil, Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths, München 1985.
Hahn, Philipp Matthäus, Die gute Botschaft vom Königreich Gottes. Eine Auswahl, Metzingen 1963.
Hailer, Martin, Christliches Leben, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 392–397.
Hailer, Martin, Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes. Studien zur Theologie Karl Barths, Neukirchen-Vluyn 2004.
Hailer, Martin, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2006.
Hanna, Hani, Karl Barth's Theology of Political Participation. An Egyptian Appropriation, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 99–116.
Harasta, Eva, Lob und Bitte. Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet, Neukirchen-Vluyn 2005.
Härle, Wilfried, Dogmatik, 4. Aufl., Berlin 2012.
Hauerwas, Stanley, Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics, Notre Dame 2001.
Hedinger, Ulrich, Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen über die christliche Hoffnung, Zürich 1968.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988.
Heidegger, Martin, Sein und Zeit, 19. Aufl., Tübingen 2006.
Helbling, Cynthia, Das Tier in dogmatischer Perspektive. Neuere pantheistische Entwürfe im Diskurs, Göttingen 2023.
Henke, Peter, Art. Gogarten, Friedrich (1887–1967), in: TRE 13, Berlin/NewYork 1985, 563–567.
Henning, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZST 43/2 (2001), 236–252.
Heppe, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 2. Aufl. hg. v. Bizer, Ernst, Neukirchen 1958 (zit. Heppe, Heinrich/Bizer, Ernst, Dogmatik).
Herkenrath, Silvia, Leonhard Ragaz und die Anfänge der Dialektischen Theologie, in: Neue Wege 75/6 (1981), 173–182.

Herrmann, Wilhelm, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt, 2. Aufl., Stuttgart 1892.
Hofacker, Ludwig, Der Weg zur Vergebung und zum Frieden. Fünfzehn ausgewählte Predigten, Basel 1897.
Hofacker, Ludwig, Wie der Heiland bei der Bekehrung den Glauben anfange und vollende. Predigt über Evang. Johannis IV., 47–54, 3. Aufl., St. Gallen 1838.
Hofheinz, Marco, Barth on the Christian Life, in: Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020, 355–367.
Holtmann, Stefan, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, Göttingen 2007.
Holtmann, Stefan, Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Die Deutungen Trutz Rendtorffs, Falk Wagners, und Friedrich Wilhelm Grafs, in: Leiner, Martin/Trowitzsch, Michael (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008, 331–347.
Honigberger, Rudolf, Zur inneren Lage des Christentums, in: Kirchliche Blätter aus der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen 17 (1925), 121–123.129–131.
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 23. Aufl., Frankfurt a. M. 2017.
Hübner, Jörg, Christoph Blumhardt. Prediger, Politiker, Pazifist, Leipzig 2019.
Hunsinger, George, Baptism and the Soteriology of Forgiveness, in: IJST 2/3 (2000), 247–269.
Hunsinger, George, Baptized into Christ's Death. Karl Barth and the Future of Roman Catholic Theology, in: ders., Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids 2000, 253–278.
Ising, Dieter, «Jesus ist Sieger!» Dämonologie, Erweckung und Heilungen bei Johann Christoph Blumhardt, in: Pietismus und Neuzeit 18 (1992), 155–174.
Ising, Dieter, Johann Christoph Blumhardt. Leben und Werk, Göttingen 2002.
Jäckh, Werner, Blumhardt. Vater, Sohn und ihre Welt, 2. Aufl., Stuttgart 1984.
Janowski, J. Christine, Allererlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie. Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2000.
Janowski, J. Christine, Gnadenwahl, in: Michael Beintker u. a. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 321–328.
Jeremias, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, 11. Aufl., Göttingen 1998.
Johnson, Keith, The Being and Act of the Church. Karl Barth and the Future of Evangelical Ecclesiology, in: McCormack, Bruce L./Anderson, Clifford B. (Hg.), Karl Barth and American Evangelicalism, Grand Rapids 2011, 201–226.
Jones, Paul Dafydd, Liberation Theology and Karl Barth in the Shadow of the Alt-right. White Supremacism, Political Protest, and Ecclesiology after Charlottesville, in: Dugan, Kaitly/ders. (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 213–234.
Jüngel, Eberhard, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre, in: ders., Barth-Studien, Zürich 1982, 315–331.

Jüngel, Eberhard, Art. Barth, Karl (1886–1968), in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 251–268.
Jüngel, Eberhard, Art. Ewigkeit. III. Dogmatisch, in: RGG[4]. Bd. 2, Tübingen 2000, 1774–1776.
Jüngel, Eberhard, Die theologischen Anfänge. Beobachtungen, in: ders., Barth-Studien, Zürich 1982, 61–126.
Jüngel, Eberhard, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, 3. Aufl., Tübingen 1976.
Jüngel, Eberhard, Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme, in: ders., Barth-Studien, Zürich 1982, 246–290.
Jüngel, Eberhard, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, 3. Aufl., Tübingen 1967.
Jüngel, Eberhard, Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe, in: ders., Barth-Studien, Zürich 1982, 291–294.
Jüngel, Eberhard, Tod, 5. Aufl., Gütersloh 1993.
Jüngel, Eberhard, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: ders., Barth-Studien, Zürich 1982, 295–314.
Kaltwasser, Cambria Janae, Barth on Death, in: Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020, 217–228.
Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Aufl., Königsberg 1794 (zit. Religion B).
Kant, Immanuel, Kant's gesammelte Schriften. Bd. IV. Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, hg. von der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903 (zit. Kant IV).
Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 (zit. KpV).
Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Riga 1787 (zit. KrV B).
Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, 2. Aufl., Berlin 1793 (zit. KdU B).
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Art. Kutter, Hermann (1863–1931), in: TRE 20, Berlin/New York 1990, 353–356.
Keller, Gottfried, Kleider machen Leute, in: ders., Die Leute von Seldwyla. Bd. 2, Zürich 1978, 4–55.
Kerlen, Eberhard, Art. Blumhardt, Christoph (1842–1919), in: TRE 6, Berlin/New York 1980, 719–721.
Kirkland, Scott/McDowell, John C./Moyse, Ashley John (Hg.), Correlating sobornost. Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox tradition, Minneapolis 2016.
Klaiber, Walter, Art. Gerechtigkeit Gottes. III. Neues Testament, in: RGG[4]. Bd. 3, Tübingen 2000, 720 f.
Köpf, Ulrich/Nocke, Franz-Josef u. a., Art. Sakramente, in RGG[4]. Bd. 7, Tübingen 2004, 752–770.
von Konstantinopel, Photius, Photii, Constantinopolitani Patriarchae, Opera Omnia, MPG 101, Paris 1860.

van der Kooi, Cornelis, Zweiter Römerbrief, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 195–200.
Korsch, Dietrich, Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths, in: EvTh 41/2 (1981), 142–170.
Korsch, Dietrich, In den 1920er Jahren, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 424–130.
Körtner, Ulrich H. J., Dogmatik, Leipzig 2018.
Kraus, Hans-Joachim, Das Problem der Heilsgeschichte in der «Kirchlichen Dogmatik», in: Wolf, Ernst/von Kirschbaum, Charlotte/Frey, Rudolf (Hg.), Antwort, Zollikon-Zürich 1956, 69–83.
Kreck, Walter, Die Lehre von der Prädestination, in: Weber, Otto/ders./Wolf, Ernst (Hg.), Die Predigt von der Gnadenwahl, München 1951, 37–62.
Krötke, Wolf, Der Eifer um die Ehre Gottes. Die Bedeutung des Gebets für die Gotteslehre Karl Barths, in: ders., Barmen – Barth – Bonhoeffer, Bielefeld 2009, 291–312.
Krötke, Wolf, Die Summe des Evangeliums. Karl Barths Erwählungslehre im Kontext der Kirchlichen Dogmatik, in: Michael Beintker u. a. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 67–82.
Krötke, Wolf, Erwählungslehre, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 221–226.
Kuhlmann, Helga, Die theologische Ethik Albrecht Ritschls, München 1992.
Kutter, Hermann, Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage, Basel 1921.
Kutter, Hermann, Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Zürich 1904.
Kutter, Hermann, Wir Pfarrer, Leipzig 1907.
van Laak, Werner, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, Sinzig 1990.
Laats, Alar, Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies. A study with special reference to K. Barth and V. Lossky, Frankfurt a. M. 1999.
Lannert, Berthold, Art. Weiss, Johannes (1863–1914), in: TRE 35, Berlin/New York 2003, 523–526.
Lannert, Berthold, Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss, Tübingen 1989.
Lemanski, Jens, Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende, in: Kant-Studien 103/4 (2012), 448–471.
Leppin, Volker, Die letzten Dinge, in: Selderhuis, Herman J., Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 355–359.
Lim, Hee-Kuk, «Jesus ist Sieger!» bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim der kosmischen Christologie, Bern u. a. 1996.
Link, Christian, Barth und der religiöse Sozialismus, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 71–75.
Link, Christian, Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth, in: Scholl, Hans (Hg.), Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922, Neukirchen-Vluyn 1995, 22–45.

Link, Christian, Johannes Calvin. Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche, Zürich 2009.
Link, Christian, Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, Gütersloh 1991.
Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Matthäus, Göttingen 1956.
Lohmeyer, Ernst, Das Vater-Unser, 5. Aufl., Göttingen 1962.
Lohse, Eduard, Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Göttingen 1973, 49–61.
Macchia, Frank D., Spirituality and Social Liberation. The Message of the Blumhardts in the Light of Wuerttemberg Pietism, with Implications for Pentecostal Theology, Dublin 1990.
Macchia, Frank D., The Secular and the Religious under the Shadow of the Cross. Implications in Christoph Blumhardt's Kingdom Spirituality for a Christian Response to World Religions, in: Sharma, Arvind (Hg.), Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox, Harrisburg 2001, 59–77.
Macken, John, The autonomy theme in the Church dogmatics. Karl Barth and his critics, Cambridge 1990.
MacLachlan, David, Like Son, Like Father. Reflections on the Influence of Markus Barth on Karl Barth's Thinking about Baptism, in: JRT 14 (2020), 183–198.
Mangina, Joseph L., Karl Barth on the Christian Life. The practical knowledge of God, New York 2001.
Manlius, Johannes, Locorum communium collectanea. Tomus II, Basel 1564.
Manzke, Karl Hinrich, Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit, Göttingen 1992.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, 3. Aufl., München 1985.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Zu-Sätze zu Falk Wagners Aufsatz: «Gehlens radikalisierter Handlungsbegriff», Karl Barth betreffend, in: ZEE 17/1 (1973), 230–237.
Marquardt, Manfred, Art. Biblizismus, in: RGG[4]. Bd. 1, Tübingen 1998, 1553 f.
Marx, Karl/Engels, Friedrich, Manifest der Kommunistischen Partei, Stuttgart 2014.
Marx, Karl, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 7. Aufl., Stuttgart 2011.
Marx, Karl, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, in: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband 1, Berlin 1968, 465–588.
Mayordomo, Moisés, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als «Ereignis der Güte Gottes». Überlegungen zu Mt 20,1–16 im Dialog mit Hans Weder, in: Frey, Jörg/Joas, Esther Marie (Hg.), Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder, Göttingen 2018, 97–132.
McCormack, Bruce, Grace and Being. The role of God's gracious election in Karl Barth's theological ontology, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 92–109.
McDowell, John C., Hope in Barth's Eschatology. Interrogations and Transformations Beyond Tragedy, London/New York 2017.
McDowell, John C., Much Ado about Nothing. Karl Barth's Being Unable to Do Nothing about Nothingness, in: IJST 4/3 (2002), 319–335.

McMaken, W. Travis, Authority, Mission, and Institution. A Systematic Consideration of Matthew 28.18–20 in Karl Barth's Doctrine of Baptism, in: Ecclesiology 5 (2009), 345–361.

McMaken, W. Travis, Definitive, Defective or Deft? Reassessing Barth's Doctrine of Baptism in Church Dogmatics IV/4, in: IJST 17/1 (2015), 89–114.

McMaken, W. Travis, The Sign of the Gospel. Toward an Evangelical Doctrine of Infant Baptism after Karl Barth, Minneapolis 2013.

Meier, Klaus-Jürgen, Christoph Blumhardt. Christ – Sozialist – Theologe, Bern u. a. 1979.

Mell, Ulrich, Art. Parusie, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2012 (Zugriffsdatum: 04.02.2023).

Michaelis, Wilhelm, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, Gütersloh 1928.

Migliore, Daniel, Freedom to Pray. Karl Barth's Theology of Prayer, in: Saliers, Don E. (Hg.), Prayer. Karl Barth, Louisville/London 2002, 95–113.

Migliore, Daniel, Reforming the Theology and Practice of Baptism. The Challenge of Karl Barth, in: Willis, David/Welker, Michael (Hg.), Toward the Future of Reformed Theology, Grand Rapids 1999, 494–511.

Moltmann, Jürgen, Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: ders., Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München 1968, 128–146.

Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Werke. Bd. 5, Gütersloh 2016.

Moltmann, Jürgen, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, Werke. Bd. 3, Gütersloh 2016.

Moltmann, Jürgen, Schöpfung, Bund und Herrlichkeit. Zur Diskussion über Karl Barths Schöpfungslehre, in: ZDTh 3 (1987), 191–214.

Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Werke. Bd. 1, Gütersloh 2016.

Mottu, Henry, Les sacrements selon Karl Barth et Eberhard Jüngel, in: Foi et vie 88/2 (1989), 33–55.

Müller, Gotthold, Die Idee einer Apokatastasis ton panton in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth, in: Zeitschrift für Religion und Geschichte 16/1 (1964), 1–22.

Müller, Gotthold, Origenes und die Apokatastasis, in: ThZ 14 (1958), 174–190.

Müller, Gotthold, Ungeheuerliche Ontologie. Erwägungen zur christlichen Lehre über Hölle und Allversöhnung, in: EvTh 34 (1974), 256–275.

Naumann, Friedrich, Debatterede: Wie lassen sich die sittlichen Ideale des Evangeliums in das gegenwärtige Leben überführen? (1911), in: ders., Werke. Bd. 1: Religiöse Schriften, Köln/Opladen 1964, 825–831.

Naumann, Friedrich, Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895–1902 sachlich geordnet, 4. Aufl., Göttingen 1911.

Naumann, Friedrich, Jesus als Volksmann (1894), in: ders., Werke. Bd. 1: Religiöse Schriften, Köln/Opladen 1964, 371–388.

Neuenschwander, Ulrich, Denker des Glaubens. Bd. I, 3. Aufl., Gütersloh 1978.

Neugebauer, Matthias, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Idealismus, Frankfurt a. M. 2002.
Newton, Isaac, Philosophiae naturalis principia mathematica, 3. Aufl., London 1726.
Nimmo, Paul T., Being in Action. The theological shape of Barth's ethical vision, London 2007.
Nimmo, Paul T., Church, in: Jones, Paul Dafydd/ders. (Hg.), The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 434–450.
Nimmo, Paul T., Karl Barth and the concursus Dei. A Chalcedonianism Too Far?, in: IJST 9/1 (2007), 58–72.
Noordveld, Diederik, Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die Menschlichkeit als Zeitlichkeit, Neukirchen-Vluyn 2014.
Nöth, Winfried, Handbuch der Semiotik, Stuttgart 1985, 38.
Oblau, Gotthard, Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1988.
Oepke, Albrecht, Art. παρουσία, πάρειμι, in: Friedrich, Gerhard (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. V, Stuttgart 1955, 856–869.
Opitz, Peter, «Dein Reich komme» – Variationen reformierter Unservater-Auslegung, in: ders. (Hg.), Calvin im Kontext der Schweizer Reformation, Zürich 2003, 249–269.
Origenes, De Pricipiis, in: ders., Werke. Bd. 5, hg. v. Koetschau, Paul, Leipzig 1913 (zit. De princ.).
Ott, Heinrich, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, 3. überarbeitete Aufl. hg. v. Otte, Klaus, Stuttgart/Berlin 1981.
Overbeck, Franz, Christentum und Kultur. Kirchenlexikon Materialien. Werke und Nachlass. Bd. 6/1, Stuttgart/Weimar 1996.
Overbeck, Franz, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Nachdruck der 2. erweiterten Aufl., Darmstadt 1981.
Palamas, Gregorius, Gregorii Palamae, Thessalonicensis Archiepiscopi, Opera Omnia. Tom. I, MPG 150, Paris 1865.
Palamas, Gregorius, Gregorii Palamae, Thessalonicensis Archiepiscopi, Opera Omnia. Tom. II, MPG 151, Paris 1865.
Pangritz, Andreas, Barth and Socialism, in: Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020, 919–935.
Pannenberg, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders./Rendtorff, Rolf/Rendtorff, Trutz/Wilkens, Ulrich (Hg.), Offenbarung als Geschichte, 5. Aufl., Göttingen 1982, 91–114.
Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. 3, Göttingen 1993.
Pannenberg, Wolfhart, Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, 2. Aufl., Göttingen 1971, 347–360.
Park, Sungchole, Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann. Eine politisch-hermeneutische Untersuchung zum Zusammenhang vom Linksbarthianismus und der «neuen» politischen Theologie, Köln 2015.
Peirce, Charles Sanders, Elements of Logic, Book 2: Speculative Grammar. Collected Papers of Charles Sanders Peirce 2, Cambridge, Mass. 1932.

Peter, Niklaus, Art. Overbeck, Franz Camille (1837–1905), in: TRE 25, Berlin/New York 1995, 563–568.
Peterson, Paul Silas, The Early Karl Barth. Historical Contexts and Intellectual Formation 1905–1935, Tübingen 2018.
Petitpierre, Ferdinand-Olivier, Le plan de Dieu envers les hommes, tel qu'il l'a manifesté dans la nature et dans la grâce, Hamburg 1786.
Pfenninger, Michael, Die Welt ist Gottes. Karl Barths Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung, Berlin/Boston 2023.
Pfleiderer, Georg, Barth und die liberale Theologie, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 59–64.
Pfleiderer, Georg, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000.
Pfleiderer, Georg, Liberale Phase, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 184–189.
Plasger, Georg, Jesus Christus, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 307–313.
Plasger, Georg (Hg.), Kreuz und Auferstehung. Das Drama von Gottes Passion, in: ZDTh 38 (2022).
Plonz, Sabine, Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive, Mainz 1995.
Pöhlmann, Horst Georg, Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965.
Prenter, Regin, Glauben und Erkennen bei Karl Barth. Bemerkungen eines lutherischen Boso zur theologischen Methode Karl Barths, in: KuD 2 (1956), 176–192.
Purves, Andrew, Barth on Prayer, in: Hunsinger, George/Johnson, Keith L. (Hg.), The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth, Hoboken/Chichester 2020, 393–403.
Qu, Thomas Xutong, «Gleichnis wagen». Karl Barth's Political Theology and Its Meaning for the Church-State Relationship in Mainland China Today, in: Höfner, Markus (Hg.), Theo-Politics? Conversing with Karl Barth in Western and Asian Contexts, Lanham 2022, 295–314.
Raeder, Siegfried, Art. Beck, in: RGG[4]. Bd. 1, Tübingen 1998, 1198 f.
Ragaz, Leonhard, Dein Reich komme. Predigten. Bd. 1, Basel 1908.
Ragaz, Leonhard, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!, Erlenbach-Zürich 1922.
Ragaz, Leonhard, Die Botschaft vom Reich Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942.
Ragaz, Leonhard, Mein Weg. Bd. 1, Zürich 1952.
Ragaz, Leonhard, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft. 2 Bde., Erlenbach/Zürich 1922.
Reichel, Hanna, The Political Theology of the Surveillance Society: Lordless Powers, Drones, and the Eye of God, in: Höfner, Markus (Hg.), Theo-Politics? Conversing with Karl Barth in Western and Asian Contexts, Lanham 2022, 169–189.

Rendtorff, Trutz, Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformulierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth, in: ders. (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 119–134.

Rendtorff, Trutz, Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung, Hamburg 1958.

Rendtorff, Trutz, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161–181.

Rendtorff, Trutz, Theologie als Kritik und Konstruktion. Die exemplarische Bedeutung der Frage der Theologie nach sich selbst, in: ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 182–200.

Reuter, Hans-Richard, Ethik des Politischen, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 397–404.

Reuter, Hans-Richard, Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996.

Rich, Arthur, Einführendes Vorwort, in: Blumhardt, Christoph, Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. v. Rich, Arthur, Zürich 1958.

Ritschl, Albrecht, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. III, 4. Aufl., Bonn 1895.

Ritschl, Albrecht, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1875.

Rivera-Pagán, Luis N., Karl Barth and the Origins of Liberation Theology, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 15–32.

Roberts, Richard H., Karl Barth's Doctrine of Time. Its Nature and Implications (1979), in: ders., A Theology on its Way? Essays on Karl Barth, Edinburgh 1991, 1–58.

Rochusch, Rolf, Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre der Apokatastasis in der «Kirchlichen Dogmatik». Darstellung und Auseinandersetzung mit der Kritik, Berlin 1974.

Rodin, R. Scott, Evil and theodicy in the theology of Karl Barth, New York/Bern 1997.

Rose, Christian, Art. Gerechtigkeit Gottes (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011 (Zugriffsdatum 04.02.2023).

Rosenau, Hartmut, Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch, Berlin/New York 1993.

Rostig, Dittmar, Art. Ragaz, Leonhard (1868–1945), in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 106–110.

Sacher, Konstantin, Zwischen Todesangst und Lebensmut. Eine systematisch-theologische Studie zur protestantischen Thanatologie im Anschluss an Martin Heidegger, Tübingen 2023.

Sala, Giovanni B., Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als «ethischem gemeinen Wesen», in: Fischer, Norbert (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004, 225–264.

Sauter, Gerhard, Barth und Blumhardt, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 76–80.

Sauter, Gerhard, Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt, Zürich/Stuttgart 1962.
Sauter, Gerhard, Warum ist Karl Barths Kirchliche Dogmatik keine ‹Theologie der Hoffnung›? Beobachtungen zu Barths Konzeption der Eschatologie, in: ZDTh 26/2 (1997), 108–124.
Sauter, Gerhard, Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, 2. Aufl., Zürich 1973.
Schäfer, Rolf, Art. Ritschl, Albrecht/Ritschlsche Schule (1822–1889), in: TRE 29, Berlin/New York 1998, 220–238.
Schäfer, Rolf, Das Reich Gottes bei Albrecht Ritschl und Johannes Weiss, in: ZThK 61 (1964), 68–88.
Scharfenberg, Joachim, Art. Blumhardt, Johann Christoph (1805–1880), in TRE 6, Berlin/New York 1980, 721–727.
Schellong, Dieter, Barth von links gelesen. Ein Beitrag zum Thema: «Theologie und Sozialismus», in: ZEE 17/1 (1973), 238–250.
Schellong, Dieter, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: Steck, Karl Gerhard/ders., Karl Barth und die Neuzeit, TEH 173, München 1973, 34–102.
Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), Berlin 2008 (zit. CG).
Schlüter, Richard, Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch, Paderborn 1973.
Schnelle, Udo, Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, in: ZNW 80/1–2 (1989), 64–79.
Schönecker, Dieter/Wood, Allen W., Immanuel Kant «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Ein einführender Kommentar, Paderborn 2011.
Schulte, Hermann, «Die Zukunft hat schon begonnen». Ein Beitrag zum Verständnis Karl Barths der Parusie Jesu Christi, in: EvTh 24/11 (1964), 611–620.
Schweitzer, Albert, Albert Schweitzer, in: Schmidt, Raymund (Hg.), Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. 7, Leipzig 1929, 205–248.
Schweitzer, Albert, Ehrfurcht vor den Tieren. Ein Lesebuch, München 2006, 70–97.
Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 9. Aufl., Tübingen 1984.
Schweitzer, Albert, Geschichte der paulinischen Forschung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Tübingen 1911.
Sommer, Andreas Urs, Art. Schweitzer, in: RGG[4]. Bd. 7, Tübingen 2004, 1063 f.
Sparn, Walter, «Extra internum». Die christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre, in: Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 44–75.
Spencer, Archibald James, Clearing a space for human action. Ethical ontology in the theology of Karl Barth, New York 2003.
Spencer-Brown, George, Laws of Form, Portland 1994.
Spieckermann, Hermann, Art. Gerechtigkeit Gottes. II. Altes Testament, in: RGG[4]. Bd. 3, Tübingen 2000, 718–720.
Springhart, Heike, Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Tübingen 2016.

Staehelin, Ernst (Hg.): Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Bd. II, Basel 1953.
Staehelin, Ernst (Hg.): Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Bd. III, Basel 1955.
Staiger, Emil, Die Kunst der Interpretation, in: ders., Studien zur deutschen Literaturgeschichte, Zürich 1955, 9–33.
Starr, Chloë, Religion, Politics and Sino-Christian Theology, in: Höfner, Markus (Hg.), Theo-Politics? Conversing with Karl Barth in Western and Asian Contexts, Lanham 2022, 11–30.
Štefan, Jan, Gottes Vollkommenheiten nach KD II/1, in: Beintker, Michael/Link, Christian/Trowitzsch, Michael (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 83–108.
Steinbach, Ernst, Konkrete Christologie. Die Aufnahme des Natürlichen in die Christologie bei Hermann Kutter mit einer systematischen Abhandlung «Communio sanctorum», München 1934.
Stober, Martin, Christoph Friedrich Blumhardt d. J. zwischen Pietismus und Sozialismus. Giessen 1998.
Stock, Konrad, Anthropologie der Verheissung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, München 1980.
Ström, Ake V./Zenger, Erich/Mau, Rudolf u. a., Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, 172–244.
Strubecker, Karl, Vorlesungen über darstellende Geometrie, 2. verb. Aufl., Göttingen 1967.
Svinth-Værge Põder, Christine, Doxologische Entzogenheit. Die fundamentaltheologische Bedeutung des Gebets bei Karl Barth, Berlin/New York 2009.
Teubner, Jonathan D., An analysis of Augustine of Hippo's The City of God Against the Pagans, London 2017.
Theissen, Henning, Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche, Leipzig 2013.
Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bde. I–III, Berlin/New York, 1987.
Thomas, Günter, Chaosüberwindung und Rechtsetzung. Schöpfung und Versöhnung in Karl Barths Eschatologie, in: ZDTh 21/3 (2005), 259–277.
Thomas, Günter, Der für uns «gerichtete Richter». Kritische Erwägungen zu Karl Barths Versöhnungslehre, in: ZDTh 18/2 (2002), 211–225.
Thomas, Günter, Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur systematischen Theologie, Leipzig 2019.
Thomas, Günter: Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das «Leben in der zukünftigen Welt», Neukirchen 2009.
Thurneysen, Eduard, Karl Barth. «Theologie und Sozialismus» in den Briefen seiner Frühzeit, Zürich 1973.
Tietz, Christiane, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018.
Tietz, Christiane, Systematisch-theologische Perspektiven zur Trinitätslehre, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Trinität, Tübingen 2011, 163–194.
Tillich, Paul, Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Gesammelte Werke. Bd. 2, Stuttgart 1962.

Tjaden, Christiane, Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat, Münster 2017.
Torrance, Alan, The Trinity, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 72–91.
Torrance, Thomas F., The one baptism common to Christ in his church, in: ders., Theology in Reconciliation. Essays towards evangelical and Catholic unity in East and West, London 1975, 82–105.
Trowitzsch, Michael, Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen 1988.
Vischer, Eberhard, Overbeck redivivus. Der neuentdeckte Overbeck, in: ChW 36 (1922), 109–112.125–130.142–148.
Vischer, Eberhard, Overbeck und die Theologen, in: KBRS 35 (1920), 122–127.
Vogel, Heinrich, Ecce Homo. Die Anthropologie Karl Barths, in VF 1–2.3 (1951), 102–128.
Vogel, Heinrich, Freundschaft mit Karl Barth. Ein Porträt in Anekdoten, Zürich 1973.
Volek, Peter, Das Verständnis des zeitlosen Gottes, in: Scientia et Fides 7/1 (2019), 111–126.
Vollenweider, Samuel, «Die Mystik des Apostels Paulus». Albert Schweitzer und sein Vermächtnis, in: Frey, Jörg u. a. (Hg.), Mystik, JBTh 38 (2023), Göttingen 2024, 185–212.
Wagner, Falk, Gehlens radikalisierter Handlungsbegriff. Ein theologischer Beitrag zur interdisziplinären Forschung, in: ZEE 17/1 (1973), 213–229.
Wagner, Falk, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Barth, in: Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 10–43.
Ward, Graham, Liberation Theology in a South African Context. Does Karl Barth Have Anything to Offer Here?, in: Dugan, Kaitly/Jones, Paul Dafydd (Hg.), Karl Barth and Liberation Theology, London 2022, 133–146.
Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, 11. Aufl., Berlin 2011.
Weber, Otto, Die Lehre von der Erwählung und der Verkündigung, in: ders./Kreck, Walter/Wolf, Ernst (Hg.), Die Predigt von der Gnadenwahl. Karl Barth zum 10. Mai 1951, München 1951, 9–36.
Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik. Bd. I, Neukirchen 1955.
Weber, Otto, Grundlagen der Dogmatik. Bd. II, Neukirchen 1962.
Webster, John, Barth, 2. Aufl., London 2004.
Webster, John, Barth's Ethics of Reconciliation, Cambridge 1995.
Weder, Hans, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, 3. Aufl., Göttingen 1984.
Weder, Hans, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986.
Wehrli, Rudolf, Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977.
Weinrich, Michael, Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2013.
Weinrich, Michael, Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen 2019.
Weinrich, Michael, Sakramente, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 374–380.

Weinrich, Michael, Theologischer Ansatz und Perspektive der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Trinitarische Hermeneutik und die Bestimmung der Reichweite der Theologie, in: Beintker, Michael/Link, Christian/Trowitzsch, Michael (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich 2010, 15–45.

Weinrich, Michael, Trinität, in: Beintker, Michael (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 289–295.

Weiss, Johannes, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Giessen 1901.

Weiss, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1. Aufl., Göttingen 1892.

Weiss, Johannes, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 3. Aufl., Göttingen 1964.

Welker, Michael, Gottes Ewigkeit, Gottes Zeitlichkeit und die Trinitätslehre. Prolegomena zur Erschliessung trinitätstheologischer Metaphernkränze, in: Bernhardt. Reinhold/Link-Wieczorek Ulrike (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur: Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag, Göttingen 1999, 179–193.

Welker, Michael, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.

Welker, Michael, Zukunftsaufgaben evangelischer Theologie. Nach vierzig Jahren Theologie der Hoffnung, in: ders., Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann, Frankfurt a. M. 2009, 261–297.

Wendte, Martin, Klage zwischen Widerspruch und Gehorsam. Hegel und Barth als gegenläufig organisierte Brüder im Geist der Moderne, in: Harasta, Eva (Hg.), Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008, 74–98.

Wenz, Gunther/Schröer, Henning, Art. Sakramente, in: TRE 29, Berlin/New York 1998, 663–703.

Werner, Martin, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, Bern 1924.

Werner, Martin, Nochmals «das Ende der historisch-kritischen Theologie»: Antikritik, in: KBRS 36 (1921), 146–151.

Werpehowski, William, Command and History in the Ethics of Karl Barth, in: Journal of Religious Ethics 9/2 Fall 1981, 298–320.

Werpehowski, William, Karl Barth and Politics, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 282–242.

Weth, Gustav, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, München 1931.

Wichern, Johann Hinrich, Gesammelte Schriften D. Johann Hinrich Wicherns. Bd. 3, Hamburg 1902.

Winzeler, Peter, Zwingli und Barth, in: Zwingliana 17/3–4 (1987), 298–314.

Wohlgschaft, Hermann, Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums, Schöningh 1977.

Wolf, Hanns-Martin, Art. Beck, Johann Tobias (1804–1878), in: TRE 5, Berlin/New York 1980, 393 f.

Wüthrich, Matthias D., «Die Religion soll Leben sein». Zu Christoph Friedrich Blumhardts (1842–1919) vielfältiger Verwendung des Religionsbegriffes, in: Pfleiderer, Georg/Matern, Harald (Hg.), Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der

protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 2021, 859–876.
Wüthrich, Matthias D., «Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben»: Barmen II, in: Frettlöh, Magdalene L. (Hg.), «Gottes kräftiger Anspruch». Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext, Zürich 2017, 51–70.
Wüthrich, Matthias D., Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006.
Wüthrich, Matthias D., Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, in: Klein, Rebekka A./Polke, Christian/Wendte, Martin (Hg.), Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, Tübingen 2009, 227–244.
Wüthrich, Matthias D., Karl Barths Rede vom Nichtigen. Eine Skizze seiner verwegenen Gehversuche vor dem Hintergrund der Frage nach einer Apokatastasis panton, in: Hess, Ruth/Leiner, Martin (Hg.), Alles in allem. Eschatologische Anstösse. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 251–261.
Wüthrich, Matthias D., Nichtige Klage? Eine Suche nach Gründen für die systematisch-theologische Verdrängung der Klage am Beispiel Karl Barths, in: Harasta, Eva (Hg.), Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008, 57–73.
Wüthrich, Matthias D., Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015.
Yocum, John, Ecclesial Mediation in Karl Barth, Aldershot 2004.
Zahrnt, Heinz, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966.
Ziegler, Philip G., Veniat regnum tuum! Christology, Eschatology and the Christian Life, in: Chalamet, Christophe u. a. (Hg.), Game Over? Reconsidering Eschatology, Berlin 2017, 403–419.
Zündel, Friedrich, Aus der Apostelzeit, Zürich 1886.
Zündel, Friedrich, Johann Christoph Blumhardt. Ein Lebensbild, Heilbronn 1880.
Zwingli, Huldrych, Ad Leonhardum Fontanum contra Suenckfeldium [Huldrici Zuinglii ad quaestiones de sacramento baptismi responsio], in: ders., Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 6.4. Corpus Reformatorum 93.4, Zürich 1990, 26–74.
Zwingli, Huldrych, Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein, in: ders., Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 4. Corpus Reformatorum 91, Leipzig 1927, 585–647.
Zwingli, Huldrych, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, in: ders., Schriften. Bd. II, Zürich 1995, 352–355.
Zwingli, Huldrych, De vera et falsa religione commentarius, in: ders., Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 3. Corpus Reformatorum 90, Leipzig 1914, 628–912.
Zwingli, Huldrych, Eine kurze gemeine Form, Kinder zu taufen, in: ders., Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 6.5. Corpus Reformatorum 93.5, Zürich 1991, 427–433.
Zwingli, Huldrych, Göttliche und menschliche Gerechtigkeit 1523, in: ders., Schriften. Bd. I, Zürich 1995, 155–213.

Zwingli, Huldrych, Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe, in: ders., Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Bd. 4. Corpus Reformatorum 91, Leipzig 1927, 206–337.

3. Bibelübersetzung

Zürcher Bibel, 3. Aufl., Zürich 2010.