

Karl Barth im europäischen
Zeitgeschehen (1935–1950)
Widerstand – Bewährung – Orientierung

Beiträge zum Internationalen Symposium
vom 1. bis 4. Mai 2008
in der Johannes a Lasco Bibliothek
Emden

herausgegeben von

Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

WOLF KRÖTKE

Die Summe des Evangeliums.
Karl Barths Erwählungslehre im Kontext
der Kirchlichen Dogmatik

I. Eine Gotteslehre eigener Art

Für Karl Barth ist die Lehre von der ewigen Gnadenwahl Gottes zweifellos so etwas gewesen wie der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, d. h. der Kirche, der er mit seiner Dogmatik dienen wollte. »Summe des Evangeliums«, hat er diese Lehre genannt (KD II/2, 1)¹. Höher kann man kaum greifen, wenn das Gewicht eines Lehrtopos christlicher Theologie hervorgehoben werden soll. Es ist zwar bei der Interpretation von Barths Texten nicht geraten, den Sinn dieser Texte vor allem am Gebrauch bestimmter Begriffe festzumachen. Dazu ist die Sprache dieser Texte zu sehr in Bewegung. Aber das prononciert gleich im ersten Satz von KD II/2 gebrauchte Wort von der »Summe« will schon ernst genommen sein. In einer »Summe« kommen nicht nur alle Einzelposten zusammen. Eine »Summe« prägt den Gesamtwert der Einzelposten mit einer neuen, gewichtigen Zahl ein. Angewandt auf die »Summe des Evangeliums« bedeutet das: Alles, was zu dieser guten Botschaft gehört, kommt hier zusammen. Alles, was diese gute Botschaft ausmacht, bekommt hier die Gestalt einer *neuen Gewichtigkeit*. In dieser Gestalt wird sie zum »Inbegriff [!] der frohen Botschaft, die Jesus Christus heißt« (9).

Die Frage, warum das Evangelium und damit Jesus Christus in theologischer Verantwortung eine solche »Summe« und einen derartigen »Inbegriff« brauchen, drängt sich da natürlich sofort auf. Ist die Christologie denn bei Barth nicht *als solche* »Inbegriff« und »Summe« des Evangeliums? Sagt Barth das nicht selbst, wenn er der Behauptung Martin Luthers, die Rechtfertigungslehre sei der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, entgegen gesetzt hat, nicht diese Lehre als solche, sondern »ihr Grund und ihre

¹ Hier und im Folgenden steht »KD« abgekürzt für: K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, I/1–IV/4, 1932–1967. In Klammern gesetzte Angaben im Text beziehen sich auf KD II/2.

Spitze: das Bekenntnis zu *Jesus Christus*« sei der »Ausgangs- und Zielpunkt des christlichen Denkens«²? In der Tat! Das wird mit der Rede von der »Summe des Evangeliums« auch gar nicht in Frage gestellt. Denn die Christologie ist ohne Zweifel auch der »Ausgangs- und Zielpunkt« der Lehre von der ewigen Gnadenwahl. Aber sie ist es mit einer bestimmten Gewichtung; mit einer Gewichtung, nach der im Sinne Barths das Bekenntnis zu Jesus Christus selber ruft. Es fordert dazu heraus, auszuloten, was es bedeutet, dass der *wahre Gott* sich mit diesem Menschen verbunden hat.

Es bedeutet jedenfalls nicht, dass Gott nur teilweise oder ausnahms- und zeitweise in diesem Menschen anwesend ist. Es bedeutet erst recht nicht, dass ein ganzes Reservoir von dunkler Göttlichkeit in irgendwelchen Fernen und Tiefen beängstigend hinter Jesus Christus lauert und wabert. In ihm wohnt die »ganze Fülle der Gottheit leibhaftig«, prägt Barth gleich zu Beginn der Erwählungslehre mit Kol 2,9 ein (vgl. 3). In ihm sind also alle »Vollkommenheiten« Ereignis, die Gott in seiner Göttlichkeit charakterisieren. Das gibt der Menschenfreundlichkeit, in der Gott hier begegnet, ein Gewicht von weither, das nach ausdrücklicher Hervorhebung ruft. Denn dann ist der Glaube an das Evangelium, das Jesus Christus ist, zugleich so etwas wie die Einkehr in das unvordenkliche Geheimnis der *Ewigkeit* Gottes, die eben von dieser Menschenfreundlichkeit durchwaltet ist. Man darf »mit dem Gedanken an Gottes Ewigkeit [...] nicht zu spät kommen« (96), wenn man theologisch die Tragweite dessen verstehen will, was Gottes Sein in Jesus Christus bedeutet, schärft Barth ein. Man kann eigentlich gar nicht zu spät kommen, wenn Gott in der ganzen Fülle seiner Göttlichkeit wahrgenommen wird, in der er sich hier als *ewiger Gott* – aufs Innigste mit dem Evangelium, das Jesus Christus heißt, verbunden – offenbar macht.

Dass es dennoch *in der Theologie* der Vergangenheit und Gegenwart viele solcher »Zuspätkommer« gegeben hat und gibt, ist der dunkle Hintergrund, den aber *nicht Gott*, sondern nach Barths Wahrnehmung eine mit dem ewigen Gott auf alle andere mögliche Weise beschäftigte *Theologie* hinter die Christologie malt. Barth wischt dieses Gott verdunkelnde Geschäft wiederum gleich auf den ersten Seiten von KD II/2 unwirsch weg. Gott, der abseits von der Fülle seiner Göttlichkeit, in der er sich uns zuwendet, »gleichsam für sich visitiert« werde, sei nach »christlicher Erkenntnis gar nicht Gott« (4). Das hat Barth aber nicht gehindert, sich gerade in der Erwählungslehre regelrecht liebe- und kunstvoll mit den zu spät kommenden Visitatoren eines ewigen Gottes an sich auseinander zu setzen. Der sich wie im Tanze hin und her wendende Exkurs über die »Supra- und Infralapsarier« (136–157) steht hier für viele andere köstliche

² Vgl. KD IV/1, 588.

Stücke, die dem Interesse am »Gott an sich« bei aller Würdigung seiner Motive einmal sanft, einmal (vor allem im Blick auf den römischen Katholizismus und den Neuprottestantismus) weniger sanft sein Recht zu entwenden trachten.

Doch wie lehrreich und in seiner Weise erfrischend das nun auch immer ist: Das Ernstnehmen des ewigen Gottes in seinem Zusammenstimmen mit dem Evangelium verlangt nach *positiver Explikation*. Es drängt zur *Gotteslehre eigener Art*, die es in der Weise, wie sie sich Barth erschloss, in der theologischen Tradition noch nicht gegeben hat und die insofern einzigartig ist. Sie steht vor der Aufgabe, *Gott selbst* als den »Inbegriff der frohen Botschaft« zu verstehen. Sie lehrt, von Gott selbst *als* der »Summe des Evangeliums« zu sprechen. In welchen Hinsichten im Anschluss an die Erwählungslehre in Barths Dogmatik nun auch immer von Gott und von den Menschen die Rede ist: Diese Summe ist fortan immer zentral auf dem Plan. Mit ihr werden – um noch einmal im Bilde zu bleiben – alle Einzelposten der theologischen Verantwortung der Beziehung von Gott und Welt, von Gott und Mensch summiert; allerdings so, dass diese Summe bei der Reflexion all dieser Beziehungen nicht erst unter dem Strich gezogen wird. Sie *bestimmt* als »Inbegriff« aller guten Nachricht, der *Gott* heißt, Alles, was vom Menschen und von der Welt, vom Kosmos und von der Zukunft und natürlich von Jesus Christus zu sagen ist.

»Man kann«, hat Eberhard Jüngel zutreffend gesagt, »den ganzen inneren Zusammenhang der Barthschen Dogmatik auf die kurze Formel bringen, daß sie das Wort ›Gott‹ als ein in jeder Hinsicht erfreuliches Wort, als das evangelium in nuce zu denken bemüht war.«³ Damit stimmt Barth scheinbar mit einem anderen zusammen, der auch das Evangelium allein ins Zentrum der Theologie gerückt hat. Martin Luther war bekanntlich der Ansicht, dass das deutsche Wort »Gott« etymologisch von »gut« herzuleiten sei und dass es damit schon als solches den »ewige[n] Quellbrunn« bezeichnet, »von dem alles, was gut ist und heißet, ausfließt«⁴. Etymologisch hat er damit nicht Recht gehabt; und ob er selber theologisch der Rede von Gott als dem »ewigen Quellbrunn« alles Guten gerecht geworden ist, hat gerade Barth heftig bezweifelt. Luthers Deutung des Wortes »Gott« aber wird von ihm dennoch ins Recht gesetzt. Das geschieht vor allem und vorzüglich in der Erwählungslehre. Das geschieht auf Grund der »unheimliche[n] Erleuchtung« (160), die mit der Einsicht gegeben ist, dass Gott im ewigen Anfang aller seiner Wege und Werke mit der Welt

³ E. JÜNGEL, ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus (in: DERS., Barth-Studien, 1982, 332–340), 339.

⁴ M. LUTHER, Der Große Katechismus (in: BSLK, 543–733), 565f.

kein anderer ist, als in seiner Offenbarung, dass Gott selbst in Allem, was er für uns ist, tut und beschließt, »nicht dunkel, sondern hell« ist (171).

Im *Nachhinein* hat sich die »unheimliche Erleuchtung«, als welche Barth selbst den Kern seiner Erwählungslehre verstanden hat, für viele bekanntlich als ein großes Glattbügeln, als simplifizierendes Ruhigstellen der vielen und schweren Probleme zwischen Gott und der Menschenwelt dargestellt, denen sich die christliche Theologie auszusetzen hat. Der Beginn des theologischen Denkens mit dem Inbegriff aller guten Nachricht wurde und wird so verstanden, dass Barth sich nach der Erwählungslehre gewissermaßen den Rest seiner Dogmatik habe schenken können. Es sei ja sowieso »alles klar«, allzu klar. Wir werden weiter unten noch einige Variationen dieses Einwands streifen, der dem »Schauer« des Gedankens (172) an einen unbekanntem, dunklen, mysteriösen Gott die Qualität zuspricht, dem unverfügbaren Gott der Bibel wahrhaft die Ehre zu geben und der Theologie in den Spannungsfeldern der Welt zur Wirklichkeitsnähe zu verhelfen.

Für Barth selbst hat sich das, als er 1939 die Erwählungslehre zu schreiben begann, völlig anders dargestellt. Der Einwand, dass er dabei an der Realität vorbei gesehen und mitten im Zweiten Weltkrieg ein »Eiapopeia vom Himmel« angestimmt habe, ist angesichts dessen, wie er sich – vertieft in die Erwählungslehre – zugleich kämpferisch auf diese Realität eingelassen hat, einfach lachhaft. Die Druckfahnen hat er 1942 *als Soldat* gelesen und Dietrich Bonhoeffer zu lesen gegeben, der sie bei seinem konspirativen Aufenthalt in der Schweiz wie eine Wegzehrung auf seinem Weg im Kampf mit den Mächten der Dunkelheit regelrecht verschlungen hat.

Aber auch abgesehen von diesem zeitgeschichtlichen Kontext der Erwählungslehre hat Barth von der Meinung gar nichts gehalten, erst das Großmachen des Gedankens eines in lauter Widersprüche und Dunkelheiten verwickelten Gottes lehre die Theologie Offenheit für Gott und wirkliches Fragen nach dem Menschen. Es war vielmehr so, dass für ihn die Fragen von jener Erleuchtung her *erst richtig losgingen*. Denn es galt ja nun, das Ganze der theologischen Fragen und Probleme von jenem Inbegriff aller frohen und guten Nachricht her zu verstehen. Da war gar nicht im Vorhinein entschieden, wie das ausgehen würde und letztlich ist es, da Barth das Lehrstück der Eschatologie nicht mehr bearbeiten konnte, auch offen geblieben. Doch auch wenn er bis dahin gekommen wäre, wäre es mit Sicherheit so zugegangen, wie in den anderen großen Lehrstücken dieser Dogmatik auch. Da war nicht irgendeine Konsequenzmacherei am Werke. Da musste fragend immer wieder von vorne angefangen werden. Da mussten große Felder theologischer Gewohnheiten umgepflügt und neue Pflanzen gesetzt werden. Wenn ich mir den Berg von *Frage-Arbeit* in dem von der Erwählungslehre aufgerissenen Horizont vorstelle, der sich vor Barth

aufgetürmt hat, dann kann ich nur staunen, mit welcher mutiger *Entdeckerfreude* er diese Arbeit in Angriff genommen hat.

Die *Antwort* darauf, wer der Anfang aller Dinge ist, hat diese Entdeckerfreude und das Fragen ohne Unterlass frei gesetzt. »Mit der Erkenntnis des Geheimnisses der Erwählung Jesu Christi fängt das echte offene Fragen an« – so beschreibt Barth seine eigene Überzeugung (174). »Echt heißt: notwendig, unausweichlich, uns selbst ganz und gar in Anspruch nehmend«. »Echt heißt: unakademisch«, hat er hinzugefügt, wobei er unter dem »Akademischen« offenbar ein müßiges Fragespiel angesichts aller möglichen Geheimnisse verstanden hat, ein Fragespiel also, das weder notwendig ist noch Menschen ganz in Anspruch nimmt und sich deshalb früher oder später von alleine erledigt. Aber wie dem auch sei: Der Kontext, den die Erwählungslehre im Fortgang der »Kirchlichen Dogmatik« bekommt, will so verstanden werden, dass hier einer redet, der aufgrund einer gegebenen Antwort »mit dem Fragen nicht mehr aufhören« kann (ebd.) und der seine Leserinnen und Leser ermutigt, das auch nicht zu tun. Wer diese Dogmatik so versteht, dass sie ihren in der Gotteslehre eigener Art formulierten Hauptartikel gewissermaßen einzubetonieren trachtet, verbaut sich von vornherein die Chance, mit dem »echten« theologischen Fragen im Sinne Barths selber fortzufahren. Der wird dann eben »Akademiker«.

II. Gottes Erwählen und Verwerfen in Jesus Christus

Ich betrachte es im Folgenden nicht als meine Aufgabe, die Erwählungslehre Barths in ihren Verzweigungen, Problemerkörterungen und in ihrer Stellung in der dogmatischen und kirchlichen Tradition in extenso noch einmal nachzuzeichnen. Das ist oft genug und zuweilen auch vortrefflich geschehen. Was wir aber für unseren Zweck, die Erwählungslehre im Kontext der ganzen »Kirchlichen Dogmatik« Barths zu würdigen, unbedingt brauchen, sind ihre wesentlichen Einsichten und Zuspitzungen. Ich skizziere sie im Interesse klarer Konturen etwas holzschnittartig und pointiert in sieben Punkten.

1. Gott, wie er in Jesus Christus begegnet, ist kein namenloses Fatum, kein über die Welt und so auch über den Menschen Jesus gehängtes »Leichentuch«⁵. Wer es hier, im Menschen Jesus, mit Gott zu tun bekommt, bekommt es mit einer *Absicht*, bekommt es mit einem *Willen* des ewigen Gottes zu tun, der mit uns Menschen etwas Bestimmtes vor hat. Vom Gotteszeugnis des Neuen und Alten Testaments bleibt in der Tat so gut wie nichts übrig, wenn man das wegstreicht. Barth macht darum vor allem mit

⁵ Vgl. KD II/1, 537.

ungewohnt vielen und langen Exegesen biblischer Texte klar: Wollen heißt für den biblischen Gott wählen, sich zwischen Alternativen entscheiden. Obwohl die Schriftstellen, die von Gottes »Wählen« reden, »nicht eben zahlreich« sind (161), hat Barth den reformierten Kirchenvätern, denen er sich besonders verpflichtet wusste, darum Recht gegeben, wenn sie den biblischen Gott grundlegend, von Ewigkeit her, als einen *wählenden Gott* verstanden haben. An den sich für nichts entscheidenden und in nichts entschiedenen Gott kann kein Mensch glauben, geschweige denn auf ihn hoffen und ihn lieben. Insofern ist Barths »Summe« der Gotteslehre evident. Die Christenheit, ja die Menschheit hat es mit dem *ewigen* Gott nicht wie mit einem »steinern thronenden Götzen« (32) zu tun, sondern mit einem lebendigen Gott, der Entscheidungen trifft, der wählt.

2. Die ewige Wahl Gottes, mit der Jesus Christus uns in der Zeit vertraut macht, besteht darin, dass Gott sich selbst *in der Freiheit seiner Liebe* zum die Menschheit erwählenden Gott und jeden Menschen zum »Partner« eines Bundes mit sich erwählt und bestimmt hat. Das ist die »Urentscheidung« (8), der »Ur- und Grundakt« (25), der am »Anfang aller Wege und Werke Gottes« (1) *nach außen*, in seinem Verhältnis zur Welt, steht. Das Besondere dieser »Urentscheidung« aber besteht darin, dass sie in der »Urgeschichte« (6) verankert ist, in welcher Gott als Vater, Sohn und Geist schon immer sein göttliches Leben vollzieht. Der erwählende Gott ist der sich in Christus erschließende *trinitarische* Gott, der schon immer in Beziehungen lebt und sich in und aus diesen Beziehungen heraus alle Menschen zu Partnern seines Bundes erwählt. Diese im »Frieden des dreieinigen Gottes« (112) getroffene Wahl impliziert, dass der Sohn Gottes, Christus, sich im Zusammenstimmen mit dem Willen des Vaters von vornherein zur Menschwerdung im Menschen Jesus bestimmt hat und also auf der Seite der Menschen für die Realisierung des Bundes eintritt. Der Mensch Jesus repräsentiert darum in Gottes ewiger Wahl die zum Bunde mit Gott erwählte Menschheit (vgl. 6). Er ist *der* »erwählte Mensch«, mit dem sich der erwählende Gott verbunden hat (161). Jesus Christus ist darum der Name für die untrennbare Zusammengehörigkeit des erwählenden Gottes und des erwählten Menschen.

3. Gottes ewige Wahl geht der Erschaffung der Welt und damit der Menschen voraus. Sie ist das Motiv für die Schöpfung. Denn die Welt und die Menschheit müssen ins Dasein gerufen werden, wenn der Beschluss des trinitarischen Gottes, »Freund und Partner des Menschen« (177) im Bunde mit ihm zu sein, realisiert werden soll. Dieser Beschluss geht damit auch allem voraus, was Menschen tatsächlich tun und anrichten, wenn sie erst einmal existieren. Er geht also *der Sünde*, der sinn- und grundlosen Ablehnung und Zerstörung des Bundes mit Gott durch Menschen, voraus. Er ist »supralapsarisch«. Aber er ist nicht idealisch. Die Präsenz des ge-

kreuzigten Jesus Christus unter *sündigen* Menschen bei Gottes von der Offenbarung her verstandener ewiger Wahl lässt in ihr auch präsent werden, wie Menschen sich im Bunde mit Gott tatsächlich verhalten. Sie wählen, was Gott nicht will, was er verworfen hat, das *Nichtige*, wie Barth im Fortgang seiner Dogmatik dann mit einer spezifischen Wortprägung das Böse genannt hat, das sofort auch auf dem Plan ist, wo das Gute ins Werk gesetzt wird (vgl. 185–191; zum Begriff: 354). Gottes Gnadenwahl ist darum der ewige Beginn der spezifisch göttlichen Auseinandersetzung mit der Sünde des Menschen. Sie besteht darin, dass Gott in seiner freien Gnade »sich selbst für den zu seinem Feind gewordenen Menschen verantwortlich und haftbar macht und daß er die ganze Folge von dessen Tun: seine Verwerfung und seinen Tod zu seiner eigenen Sache macht« (133).

4. Damit haben wir die Kernaussage von Barths Prädestinationslehre erreicht. Die »ewige göttliche Vorbestimmung« ist »eine *doppelte*, eine *praedestinatio gemina*« (176): »[I]n der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem Menschen [...] die *Erwählung*, die Seligkeit und das Leben, *sich selber aber* [...] die *Verwerfung*, die Verdammnis und den Tod *zugesdacht*« (177). Hierher gehören die berühmten Sätze, die, wenn es um Barths Gottes- und Menschenverständnis geht, nicht mehr aus den Augen verloren werden dürfen: Ich zitiere darum etwas ausführlicher: Jene doppelte Wahl bedeutet *für Gott*, dass er »sich selbst, seine Gottheit, seine Macht und seinen Besitz als Gott in Frage stellt. Bedeutet es für den Menschen sicher unendlichen Gewinn, unerhörte Erhöhung, daß Gott sich ihm zu eigen geben, sein Gott sein will, so muß es für Gott auf alle Fälle eine Kompromittierung bedeuten, wenn er sich selbst dazu entschließt, diesen Bund einzugehen. Wo der Mensch nur gewinnen kann, da kann Gott nur verlieren. [...] *Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne*. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber!« (ebd.).

Es ist im Horizont unserer Eingangsbemerkung über die Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie zu unterstreichen, dass Barth damit die Art und Weise der Rechtfertigung sündiger Menschen durch Christus *als Entschluss des ewigen* Gottes beschreibt. Barth sagt es noch viel weitreichender, als Luther es mit seiner Rede vom »Hauptartikel« gesagt hat: Die »*Rechtfertigung des Sünders in Jesus Christus* ist der Inhalt der Prädestination« (182). Der »Tausch« von Golgatha, bei dem der Gottessohn auf sich nimmt, was dem Sünder gebührt und ihn so von der Verwerfung frei macht, die seine Sünde vor Gottes gerechter Unbestechlichkeit nach sich ziehen muss, ist das *Vorzeichen der Weltgeschichte*. Glaube an den erwählenden, praedestinierenden Gott heißt: »Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen« (ebd.). Barth hat es regelrecht bekenntnishaft formuliert: »Wir«, sagt er und meint damit alle Christenmenschen, werden in der gött-

lichen Prädestination »niemals die Verwerfung des Menschen, weder unsere eigene noch die irgend eines anderen Menschen beschlossen sehen können« (183). Die Christenheit kennt keine verlorenen, dem Todessog der Gottlosigkeit ausgelieferten Menschen.

5. Gottes Praedestnieren, wie es uns Jesus Christus erschließt, schafft aber nicht nur weg, was Menschen hindert, Partnerinnen und Partner des erwählenden Gottes zu sein. Es schafft keine »Leerstellen«, wie manche heute vermuten. Es *weist*, so wie Barth im Hören auf Jesus Christus Gottes Praedestnieren verstanden hat, die erwählte Menschheit vielmehr *in ein Leben ein*, das seinem Wählen *menschlich*, mit all den Möglichkeiten, die der erwählende Schöpfer-Gott seinen erwählten Partnerinnen und Partnern geschenkt hat, *entspricht*. Wer von Gott erwählt ist, wählt selber (vgl. 195). Der jammert nicht klagend und larmoyant herum, dass irgendein Teufel oder sonst eine mythische Größe ihn verführt habe. Der richtet sich auf und leistet dem Bösen selbst Widerstand. »Autonomie«, »Freiheit«, »Selbstbewusstsein«, »Eigenheit«, »Selbständigkeit«, »Verantwortung« – diese Worte häufen sich, wenn Barth zur Schilderung der Konturen des Lebens eines von Gott praedestinierten Menschen fortschreitet (vgl. 184–191). Die Partnerinnen und Partner im Bunde mit Gott sind also freie Menschen, von Gott *frei gemachte* Menschen. Sie verstehen ihre Freiheit aber nicht mehr als Willkürfreiheit zu allem Möglichen. Sie begreifen sie als Freiheit zum Guten, zum Zusammenstimmen mit dem ewigen Gott, der *die Zukunft* für sie wählte und nicht das sinnlose Verderben im Schlunde des Nichts. Es fällt auf, dass Barth in der Erwählungslehre die Pointe des Erwählens Gottes durchgehend *eschatologisch* akzentuiert. »Gott wollte und wählte den Menschen mit der Verheißung des *ewigen Lebens*« (185). Im ewigen Leben wird sich die Bestimmung der Menschen, »Zeugen« der »überströmenden Herrlichkeit Gottes« zu sein (ebd.), darum vollenden.

6. Die Erwählungslehre von KD II/2 ist als Gotteslehre zugleich Grundlegung der *Ekklesiologie* und des Verständnisses des *christlichen Lebens* inmitten von Menschen, die ihre Erwählung nicht annehmen. Denn wie Gottes Erwählen die Weltgeschichte und das Leben jedes einzelnen Menschen *konkret* prägt, muss gezeigt werden, wenn dieses Erwählen nicht als eine vorzeitliche Vergangenheit verstanden werden soll, die nicht zu den Menschen jeder Zeit durchdringt. Barth hat darum großen Wert darauf gelegt, den Anfang aller Wege und Werke Gottes als *aktuell gegenwärtig bleibenden* Anfang, der Menschen wirksam *angeht*, zu verstehen. Als »Akt göttlichen Geisteslebens« hört die Praedestination nicht auf, »*Ereignis* zu sein« (202). Sie ist Ereignis, indem Gottes Geist die eine erwählte Gemeinde aus Israel und der Kirche erweckt (§ 34) und indem das Leben jedes Menschen unter der Bestimmung von Gottes ewiger Erwählung steht (§ 35).

7. Unter dieser Bestimmung gilt sowohl für die Gemeinde wie für alle einzelnen Menschen, die ihre Erwählung ihrerseits wählen: Sie sind »vorläufige« *Zeugen und Herolde* des die Welt in Christus gnädig erwählenden Gottes gegenüber der »Gemeinschaft aller Menschen« (216), die ihre Erwählung noch nicht gewählt haben. Barth war diese Dimension der Erwählungslehre so wichtig, dass er ihr im 17. Kapitel der »Kirchlichen Dogmatik« gegenüber der Grundlegung dieser Lehre den weitaus größeren Platz eingeräumt hat. Bedeutungsvoll ist hier vor allem das Einprägen der erwählungstheologisch begründeten Zusammengehörigkeit der Kirche mit Israel und seinem Gotteszeugnis. Es hat der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts einen neuen Zugang zur *bleibenden* Bedeutung Israels für die Kirche und ihr Gotteszeugnis eröffnet, obgleich Barth seiner Israellehre auch eine problematische Zuspitzung gegeben hat. Sie besteht darin, dass Israel gleichsam auf die Rolle festgelegt wird, als »Spiegel des *Gerichtes*« (227) und »Zeuge des Zornes« (250) die »*vergehende* Gestalt« (215) der Gemeinde zu repräsentieren.

Hier wie auch beim Verständnis der Erwählung des Einzelnen gewinnt der Gedanke eine gewisse Selbständigkeit, dass Gott Menschen auch zur Darstellung der eigentlich ausgeschlossenen Verwerfung bestimme, um die »*Adressaten* des Evangeliums« (504) sichtbar zu machen. Vielleicht zeigt sich bei Barth an dieser Stelle noch ein Nachklang der traditionellen Praedestinationslehren mit ihrem Interesse am Statuts, am Geschick und der Funktion nicht nur der »erwählten«, sondern auch der sogenannten »verworfenen« Menschen. Doch dieser Nachklang wird im Ganzen dann doch deutlich in den Gesamtduktus der Erwählungslehre hinein aufgehoben. Der aber lautet im Hinblick auf die, die sich wie Verworfenene benehmen, obwohl sie es nicht sind: Sie mögen die einzig mögliche Wahl verweigern – »die Stellung und das Los der Verworfenen [...] werden sie bestimmt nicht erlangen. Gott läßt sich nicht darauf ein, sie zu behandeln, wie sie ihn behandeln« (351). Oder positiv ausgedrückt: »Das Zeugnis der Gemeinde Gottes an jeden einzelnen Menschen lautet dahin, [...] daß er von Ewigkeit her Jesus Christus angehört und also nicht verworfen ist« (336).

III. Eine neue Atmosphäre

Schon Hans Urs von Balthasar hat in seinem Barth-Buch von 1951 hervorgehoben, dass Barths theologisches Denken erst in der Erwählungslehre seine eigentliche und eigentümliche Gestalt gewinnt, der gegenüber die Prolegomena, aber auch der erste Teil der Gotteslehre in KD II/1 wie Anmarschwege erscheinen. Erst »in seiner Lehre von der Prädestination« *ent-*

hülle sich Barths »letztes Anliegen«⁶. Sie sei der »Schlüssel zu Barths ganzer Theologie«⁷, ihr »Angel- und Drehpunkt«⁸.

In der Tat gewinnt die christologische Konzentration, in der Barth die »Kirchliche Dogmatik« begonnen hat, in der Erwählungslehre ein Gewicht, das sich *unmittelbar* auf Alles auswirkt, was der christlichen Theologie zu bedenken und zu verantworten aufgegeben ist. Sie – die Erwählungslehre – hat Barth selbst gesagt, sei der »Generalnenner, der nachher in keinem Satz mehr vergessen werden darf, der [...] in jedem Satz so oder so zur Geltung kommen sollte« (100). Dass dieser »Generalnenner« erst jetzt, nach Abschluss der Prolegomena und der Lehre von den »Vollkommenheiten« Gottes ins Spiel kommt, stellt allerdings ein gewisses Problem für die Interpretation der »Kirchlichen Dogmatik« im Ganzen und damit der Texte dar, die vor der Erwählungslehre ohne diesen »Generalnenner« entstanden sind. Barth ist die Tragweite seiner christologischen Umformung der Erwählungslehre offenbar erst bei der Erarbeitung der Fassung, die sie in KD II/2 gewonnen hat, aufgegangen. Noch in den ungarischen Vorlesungen von 1936, die durchaus schon wesentliche Ansätze zur christologischen Umformung der Praedestinationslehre Calvins zeigen, ist der entscheidende Satz vom »Anfang aller Wege und Werke Gottes« nicht zu finden⁹. Entsprechendes gilt für die Gifford-Lectures von 1937/38¹⁰. Auf die Frage, ob die Praedestinationslehre in die »Heilsökonomie« gehöre, hat Barth nach seinem Erkenntnisstand jener Jahre darum geantwortet: Diese Lehre sei nicht selber »als Speise« zu verstehen, sondern »das Salz in der Speise«. Sie sei kein »erstes Glied der Beschreibung, wie der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott kommt«, sie sei kein »konstitutives, sondern ein regulatives Prinzip«¹¹.

Das wird in KD II/2 gründlich anders, wobei ich mir nach dem Gesagten jetzt Einzelnachweise dessen erspare, dass Barth die Lehre von der Gnadenwahl nicht als ein zu einem »System« zu verarbeitenden »Prinzip« verstanden hat, sondern als Auslegung eines uns unverfügbaren *Geschehens* (vgl. z. B. 198). Dieses Geschehen der Erwählung der Menschheit in Christus wird jetzt jedenfalls, wie wiederum Hans Urs von Balthasar formuliert hat, als »Leitmotiv der ganzen Heilsgeschichte« verstanden¹². Eigentlich

⁶ H. U. VON BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1962², 186.

⁷ Ebd.

⁸ AaO 201.

⁹ Vgl. K. BARTH, Gottes Gnadenwahl (TEH 47), 1936.

¹⁰ Vgl. K. BARTH, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, 1938, 94–103.

¹¹ BARTH, Gifford-Lectures (s. Anm. 10), 35.

¹² BALTHASAR (s. Anm. 6), 190.

müsste die Erwählungslehre von ihrem material-theologischen Gewicht her darum in den Prolegomena stehen, die nach Barths Verständnis die Funktion haben, den Sachgrund der Dogmatik und nicht bloß Methoden und Erkenntnisprinzipien darzulegen. Da sie nicht dort steht, zieht in die »Kirchliche Dogmatik« von KD II/2 an zwar nicht ein neuer Geist, aber doch so etwas wie eine anders gefärbte theologische Atmosphäre ein. Sie führt nicht zur Revision des theologischen Ansatzes beim »*Deus dixit*« in seiner Offenbarung. Aber weil Gottes Gottsein bei aller Betonung seiner souveränen Freiheit nun durchgehend von seiner Selbsthingabe an die von ihm erwählte Menschenwelt her gedacht wird, gerät im Fortgang der Dogmatik auch ihre anfängliche Grundlegung noch einmal in Bewegung.

Deutlich wird dies z. B. an Karl Barths Umgang mit der *Trinitätslehre*. Diese Lehre war in KD I/1 zwar offenbarungstheologisch, aber nicht letztlich christologisch begründet worden. Aus dem Satz »Gott offenbart sich als der Herr« wurde geschlossen, dass Gott als »Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein« zu verstehen sei¹³. Dominierend war dabei das Interesse an Gott als *Subjekt* der Offenbarung. Dieses Subjekt ist der dreieinige Gott, der sich in drei »Seinsweisen« differenziert, wie Barth im Anschluss an Isaak August Dorner sagt. Das hat ihm einerseits den Vorwurf eingebracht, er exerziere hier den idealistischen Gedanken des sich differenzierenden und sich mit sich selbst vermittelnden absoluten Geistes und denke aufgrund der Dominanz des Vaters in dieser Denkfigur letztlich modalistisch¹⁴. Andererseits wird moniert, dass Barth in dieser Fassung der Trinitätslehre Vater, Sohn und Geist nicht wirklich in je besonderer Personalität und damit nicht eigentlich in wechselseitigen Beziehungen denken könne¹⁵.

Ob das in dieser Weise (angesichts der von Barth rezipierten Perichorensenlehre) für die Trinitätslehre von KD I/1 wirklich zutrifft, können wir hier dahingestellt sein lassen. Klar ist aber auch, dass Barth selbst sich mit dieser Fassung der Trinitätslehre nicht zufriedengegeben hat und dass es darum nicht angeht, sein trinitarisches Denken auf die Trinitätslehre der Prolegomena zu reduzieren und damit zu erledigen. Denn obwohl er am Begriff der »Seinsweise« festgehalten hat, tritt durch die Erwählungslehre das Denken *von den Beziehungen* her, in denen Gott ist und wählt, immer stärker hervor. Das Leben des dreieinigen Gottes wird in den trinitarischen

¹³ Vgl. KD I/1, 311.

¹⁴ Vgl. W. PANNENBERG, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre (KuD 23, 1977, 25–40).

¹⁵ Vgl. im Anschluss an viele andere z. B. G. GRESHAKE, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, 1997, 148–150. Diesem Einwand schließt sich auch Jüngel an: E. JÜNGEL, Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung. Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott (in: M. WELKER/M. WOLF [Hg.], Der lebendige Gott als Trinität, FS Jürgen Moltmann, 2006, 23–33), 30.

Passagen der Versöhnungslehre als »Geschichte in Partnerschaft«, als »Übergang in der Distanz, Vermittlung im Gegenüber, Kommunikation in der Begegnung« beschrieben¹⁶. Es vollzieht sich in einem göttlichen »Hier und Dort, Vorher und Nachher, Oben und Unten«¹⁷. Da kann der Gedanke an eine abstrakte, absolute Subjektivität eines göttlichen Ich gar nicht aufkommen, auch wenn der Vater als der zuerst Wählende und der Sohn in seiner Wahl als der Gehorsame verstanden wird. Demut ist im »Frieden des dreieinigen Gottes«, in seiner »Koexistenz«¹⁸, kein Widerspruch zur göttlichen Hoheit. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein. Barth stößt hier bis zu dem vor, was man heute etwas unangemessen »soziale Trinitätslehre« nennt: »Es ist [...] der Vater so wenig der Vater wie der Sohn der Sohn ist ohne ihre gegenseitige Bejahung und Liebe im Heiligen Geist«¹⁹.

Noch auffälliger, als sich die Erkenntnis des kommunikativen Wesens des erwählenden Gottes bei Barth auf die Trinitätslehre auswirkt, ist allerdings ihr Einfluss auf die ausgeführte *Christologie*, ja auf die ganze Versöhnungslehre. Die Dynamik, in der hier Jesus Christus zur Darstellung kommt, lässt die Christologie der Prolegomena (vgl. KD I/2, 134–221) fast in Vergessenheit geraten. Es ist im Grunde eine *Erwählungsdynamik*, die Dynamik der Realisierung der »Urgeschichte« in der zeitlichen Geschichte, über die in der Versöhnungslehre immer neu fragend nachgedacht wird. Alle Grundthemen der Erwählungslehre sind da auf dem Plan: Der sich in Jesus Christus erniedrigende Gott, dessen Gottheit geradezu in seiner Leidensfähigkeit gesehen wird, der in Jesus Christus zur Würde wahren Menschseins erhobene Mensch, der Heilige Geist, der die erwählte Gemeinde sammelt, erbaut und sendet sowie den Glauben, die Liebe und die Hoffnung der einzelnen bewirkt und dazwischen der sinn- und zukunftslose Widerstand der Sünde, der als Gnadenfeindschaft offenbar wird.

Was ich aber die »andere Atmosphäre« nannte, die mit der Erwählungslehre in der »Kirchlichen Dogmatik« Platz greift, das wird umso spürbarer, je weiter und weiträumiger diese Versöhnungslehre zur Entfaltung kommt. Es ist die Atmosphäre eines regelrecht neugierigen Interesses daran, wie sich die *Menschlichkeit*, zu der Gott die Menschheit erwählt hat, konkret und vor allem *in Freiheit* im Leben der Gemeinde und der einzelnen Christenmenschen darstellt; *mehr noch*, wie sie sich in der Menschenwelt auch außerhalb der Kirche in »Gleichnissen des Himmelreichs« und in »wahren Worten« meldet.

Es hat ja tatsächlich sogenannte »Barthianer« gegeben, die gemeint haben, Barth habe mit diesem Interesse die Barmer Theologische Erklärung

¹⁶ KD IV/2, 384f.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ KD IV/1, 220.

¹⁹ AaO 229.

von Jesus Christus als dem einen Wort Gottes verraten²⁰. Sie haben Barth so verstanden, dass dieses Wort nur im Gegensatz zu dem zur Geltung zu bringen ist, was Gott auf der Seite von Menschen antrifft. Sätze wie die, dass jeder Mensch »wertbeständig« ist, »immer neu interessant« »ist und bleibt und wird«²¹, haben ihnen im Magen gelegen. Sie mochten deshalb gar nicht gerne hören, dass das so ist, weil Gott der Menschen »Freund, Bürge und Bruder (!)« ist. Das steht tatsächlich da in dieser Dogmatik, die von manchen eines abstrakten Denkens von »von oben« bezichtigt wird: Gott, einfach so »Gott« ohne christologische Einschränkung, unser »Bruder«²²! Wir werden auch dieses Wort nicht auf die Goldwaage legen. Aber eine Anzeige der Veränderung des theologischen Klimas, die sich – nach meinem Urteil durch die Erwählungslehre Barths – in dieser Dogmatik von ihren Startpositionen her vollzogen hat, ist es schon.

Ich komme noch einmal auf Hans Urs von Balthasar zurück, von dem bis heute in verschiedenen Gestalten bewusst oder unbewusst durch irgendwelche Kanäle die meisten Einwände bezogen werden, die gegen Barths Erwählungslehre vorgebracht werden. Eines von diesen Argumenten aber hat keine Schule gemacht. Von Balthasar hat nämlich u. a. den »freudigen Blick«, den Barth in der Schöpfungs- und in der Versöhnungslehre auf die »geschaffenen Dinge« und damit auch auf die Menschen und die Menschheit geworfen hat, mit dem »Wohlwollen des Alters« (!) erklärt²³. Trickreich wie er war – der alte Balthasar – hat er in dieser angeblich durch Alterserschläpfung entstandenen Lücke dann das römisch-katholische Anliegen der *analogia entis* unterzubringen und Barth unterzuschieben versucht.

Doch damit lag er eindeutig schief. Barths großer und in der Theologiegeschichte wiederum einzigartiger Entwurf der Schöpfungslehre und damit auch der Anthropologie verliert allen Sinn, wenn man ihn aus dem christologischen und erwählungstheologischen Zusammenhang heraus nimmt, in dem er entworfen ist. Dass die Schöpfung und das Geschöpf zur Partnerschaft mit Gott *geeignet sind*, weil beide in irdischer, *struktureller Entsprechung* zu der Gnade Gottes ins Dasein gerufen wurden, zu deren Empfang sie erwählt wurden, ist *per analogiam fidei* die Grundeinsicht von Barths Schöpfungslehre. Diese Einsicht in die gnadentheologisch begründete *ontologische Struktur* der Geschöpfe Gottes konterkariert die Entdeckerfreude an Zeichen und Äußerungen der von Gott erwählten Menschheit nicht, sondern treibt sie an, wo immer sich solche Zeichen auch melden.

²⁰ Vgl. G. GLOEGE, Zur Versöhnungslehre Karl Barths (Kirchliche Dogmatik KD IV/3) (ThLZ 85 1960, 161–186), 178.

²¹ KD IV/3, 915.

²² AaO 916.

²³ BALTHASAR (s. Anm. 6), 182.

Es gibt einen Gegentext zu von Balthasars Erklärung der in der Schöpfungs- und Versöhnungslehre Barths erkennbaren großen Aufgeschlossenheit für das Menschliche mit der Milde des Alters. Das ist die Nachschrift eines der Gespräche, die der alte Karl Barth im Zenit seines Lebens in einer Gaststätte im Basler Bruderholz geführt hat. Da hat ihn am 24. Juni 1962 in einem Gespräch mit evangelischen Buchhändlern jemand gefragt, ob das Alter eines Theologen nicht auch mit einem »Nachlassen der Kampfbereitschaft« verbunden sei²⁴. Die ganze anrührende Erwiderung auf diese Frage, in der uns der Mensch Karl Barth auf charakteristische Weise ganz nahe kommt, mag jeder selber lesen. Aber Barth gesteht in dieser Erwiderung auch, dass er einmal als Theologe so eine richtige Lust am Neinsagen gehabt habe und dass das den Leuten gefallen habe, »weil da so blutig rasiert wurde«²⁵. Aber so »ungefähr vom Ende des 2. Weltkriegs an, z. T. auch schon lange vorher« sei ihm »die Freude an diesem Abschneiden und Absägen so ein bißchen vergangen«²⁶.

Wir gehen sicherlich nicht fehl, wenn wir die Erwählungslehre dafür verantwortlich machen. Sie ist das Drängen auf die *Position*, welche die Christenheit in dieser von absurden Mächten zerrissenen Welt zu vertreten hat. Sie ist die theologische Fassung des Werbens Gottes um den freien »menschlichen Menschen«. Sie gibt der »Summe des Evangeliums« in allen Fragen, die Gott und uns Menschen betreffen, das Prae: dem Evangelium vor dem Gesetz, der Helle der Gnade vor dem Dunkel gottloser Gottesfeindschaft, dem Gericht der Gnade Jesu Christi vor einer zerspaltenen Zukunftserwartung.

IV. Schlussbemerkung

Mit dieser Bewertung der Erwählungslehre Karl Barths im Kontext seiner »Kirchlichen Dogmatik« will ich schließen. Denn was zu leisten war, ist geleistet. Es hat sich für das immanente Verständnis der »Kirchlichen Dogmatik« gezeigt, dass wir nach näherem Hinsehen die Formulierung unseres Themas regelrecht umkehren können. In dieser Dogmatik *schafft* die Erwählungslehre selber den Kontext, in dem alle Themen der Theologie gegenüber der dogmatischen Tradition einen *neuen Ort* finden. Es ist ein Ort, der es ermöglicht, alle Probleme, vor die der Glaube an den Schöpfer, Versöhner und Erlöser die Verkündigung der Kirche stellt, im Lichte des

²⁴ K. BARTH, Gespräche 1959–1962, hg. von E. BUSCH, 1995, 372.

²⁵ AaO 373.

²⁶ AaO 374.

ewigen Ja zu bedenken, das Gott in Jesus Christus nicht aufhört, zur Menschheit zu sprechen.

Es war hier nicht der Raum, die Auseinandersetzung mit all den Einwänden explizit zu führen, die gegen die Erwählungslehre von KD II/2 erhoben worden sind. Wer Ohren hatte, zu hören, wird gemerkt haben, worauf ich in der Auseinandersetzung mit diesen Einwänden den Ton legen würde. Auf eines aber möchte ich abschließend wenigstens ausdrücklich hinweisen. Karl Barth hat die Einwände, die gegen diese seine Verfassung christlicher Theologie erhoben wurden, natürlich allzu gut gekannt. Ich meine damit nicht bloß den Einwand des geschichtslosen »Monismus« oder »Triumphalismus« oder »Totalitarismus«, der sich gebetsmühlenartig (wenn auch in garstigeren Formen und weit von der vornehmen Geistigkeit z. B. eines Hans Urs von Balthasar entfernt) bis in die Theologie unserer Tage zieht. Was hier in einem von verschiedenen Seiten geflochtenen Kranz gezielter Miss- und Fehlverständnisse *hinterher* eingewendet wird, war jedoch schon *vorher* die *Fessel*, von der Barth nach und nach und letztendlich in seiner Erwählungslehre die christliche Kirche freizumachen versucht hat: die Fessel des römisch-katholischen Verständnisses der Vernunft, die Fessel des lutherischen Verständnisses des Gesetzes eines dunklen Gottes und der reformierten Lehre vom »decretum horribile«, die Fessel des neuprotestantischen Verständnisses der Religion und der Religiosität, die Fessel der sehr begrenzten Erfahrungen sündiger Menschen.

Die aber, welche sich zu Barths Zeiten und heute diese Fesseln wie Ringe zum Ausweis theologischer oder besser religiöser Weisheit und Weitsicht anlegten und anlegen, sollten sich erinnern, was eine so gefangene Theologie in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts, in denen Barth zur Erwählungslehre vorgestoßen ist, schlechthin Übles angerichtet hat. Sie sollten sich von Barths Erwählungslehre in unseren pluralistischen Zeiten wenigstens *fragen lassen*, was sie selber anrichten, wenn sie es als ihre erste Aufgabe ansehen, die Christuserfahrung der Bibel zu marginalisieren.

Ich will mit diesem Hinweis nicht sagen, dass Barths Erwählungslehre und ihre Dominanz in seiner »Kirchlichen Dogmatik« die unüberbietbare Verfassung christlicher Theologie darstellt. Dazu hat sie dann doch zu viele Grenzen, die bei der menschlichen Verantwortung der ewigen Wahrheit des offenbaren Gottes nicht ausbleiben. Die Inkarnationschristologie, welche der christologischen Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi kaum gerecht wird, die problematische Denkfigur, dass auch das »Nein« Gottes nach Darstellung verlangt, die Unfähigkeit, sich auf das Anliegen der »existenzialen« Interpretation biblischer Texte durch Rudolf Bultmann einzulassen, sprechen z. B. nicht dafür, dass Barths Erwählungslehre, wie sie uns vorliegt, ein Schlusswort ist. Wer sich auf sie einlässt, muss – ganz im Sinne Barths – noch einmal neu anfangen. Aber nicht neu anfangen ins

Blaue oder gar ins Dunkel des Nichtigen hinein! Neu anfangen mit dem Licht, das der ewige Gott im Leben und Sterben eines irdischen Menschen für die Menschheit entzündet hat.

JAN ŠTEFAN

Gottes Vollkommenheiten nach KD II/1¹

1. Einleitung: Eigenschaftslehre als Gotteslehre

Als ich die Einladung zu diesem zweiten Emden Barth-Symposium erhielt, war ich überrascht. Ein Barthianer aus der Provinz soll hier nicht über einen Aspekt von Barths mannigfaltiger Wirkungsgeschichte, sondern über einen – vergleichsweise wenig beachteten – Text von Karl Barth selbst reden. Die Eigenschaftslehre! Gibt es in der ganzen Systematischen Theologie einen locus, der, mit heutigen Augen gelesen, so schulmäßig, so schulmeisterlich, so scholastisch wirken könnte wie dieser? Gibt es in der evangelischen Dogmatik eine andere Lehre, die so wie diese »einen ausgesprochen vorreformatorischen Eindruck macht«²? Erheblicher Beliebtheit bei den evangelischen Theologen erfreute sich die Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes besonders im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie. Karl Barth pränumerando loben oder tadeln als den, der »dieses einstmalige Glanzstück orthodoxer Dogmatik«³ aus dem Schlaf zu neuem Leben erweckte, können nur die, die ihn für einen neoorthodoxen Theologen halten, – und zu denen möchte ich nicht gezählt werden. Aber bringt »die extensivste und differenzierteste Lehre von Gottes Eigenschaften bzw. ›Vollkommenheiten« des 20. Jahrhunderts⁴ mehr als eine Reproduktion des traditionellen Lehrstoffes – gewiss eine meisterhafte Interpretation, die alle Qualitäten des Barth'schen Denk-, Rede- und Schreibstils aufweist, die aber – verglichen mit dem vorangehenden Kapitel von der Erkenntnis Gottes und mit dem nachfolgenden über Gottes Gnadenwahl – keine

¹ Dieser für das Emden Symposium verfasste Vortrag ist zugleich Teil eines Forschungsvorhabens »Hermeneutik der christlichen, insbesondere der tschechischen protestantischen Tradition in der Kulturgeschichte Europas« des Ministeriums für Schulwesen, Jugend und Körpererziehung der Tschechischen Republik (MŠMT č. MSM0021620802). Für sprachliche Überarbeitung der Druckfassung danke ich meinem Freunde Hinrich Stoevesandt.

² Vgl. W. KRÖTKE, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes »Eigenschaften«, 2001, 48.

³ F. BURI/J. M. LOCHMAN/H. OTT, Dogmatik im Dialog, Bd. 2: Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis, 1974, 175.

⁴ KRÖTKE, Klarheiten (s. Anm. 2), 3.