

## Eschatologische Differenz in Gott?

### Zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bei Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt

Im dritten Band seiner Eschatologie »Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?« stellt Friedrich-Wilhelm Marquardt das Gericht Gottes als ein Gespräch dar.<sup>1</sup> Das ist ein wesentlicher Schritt, um gegenwärtig verantwortlich vom Jüngsten Gericht reden zu können, nicht nur deshalb, weil damit eine Pointe von Matth 25,31 ff. getroffen worden ist.<sup>2</sup> Vor allem legt Marquardt eindrücklich dar, daß der Christ das Gericht nicht als »heidnischen Schicksalsschlag« (M 186) zu fürchten habe. Vielmehr handle es sich um den »Prozeß einer Urteilsfindung« (M 186), in dem Gott und die Menschen in ein offenes Gespräch eintreten. Das Gericht ist weder mit einem »peinlichen Prozeß«<sup>3</sup> zu vergleichen, in dem es nur darum geht, daß der Mensch von Gott als Sünder vorgeführt wird, noch handelt es sich um ein abgekartetes Spiel, bei dem das Urteil schon vorab feststeht. Aber Marquardt geht auch nicht so weit, bei diesem offenen Geschehen eine Rollendiffusion zuzulassen. Gott bleibt der Richter, der »wirklich, nicht bloß rhetorisch« (M 187) nach dem Menschen fragt. Die »Rechtsgleichheit« im Prozeß ändert nichts daran, »daß es sich um einen Vergleich zwischen bleibend Ungleichen handelt« (M 194). Der biblische Bundesgedanke, auf den Marquardt rekurriert, besagt beides, sowohl die Partnerschaft von Gott und Mensch, wie auch, daß im Bund beide ihren eigenen Handlungsraum und ihre eigene Zuständigkeit haben.

1. Fr.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 3, Gütersloh 1996, S. 186 ff. Die folgenden Seitenverweise im Text mit vorangestelltem Buchstabenkürzel M beziehen sich auf dieses Werk. Ebenfalls abgekürzt – mit vorangestelltem Buchstabenkürzel B – wird: Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/1 [1940], 7. Aufl., Zürich 1987.
2. Vgl. dazu Reinhard Feldmeier, Gott als Richter. Zur ethischen Dimension der Eschatologie; in: Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit, hg. von R. Feldmeier, Neukirchen 1996, S. 1-14, 10f.
3. Werner Elert, Der christliche Glaube §82 [1940]; 6. Aufl., Erlangen 1988, S. 470, im Rückgriff auf die altdeutsche Rechtsprechung.

Dieses Gerichtsverständnis weist zurück auf den Gottesgedanken. Es impliziert nicht nur, daß »der Gedanke einer omniscientia Gottes scheitert« (M 187), sondern vor allem, daß hier von einem lebendigen Gott die Rede ist. Für den lebendigen Gott sei es charakteristisch, daß er keine abgeschlossene Größe ist, sondern daß ihm noch etwas fehle – nämlich sein menschliches Ebenbild (vgl. M 187). Diese Unabgeschlossenheit macht Marquardt auch in Gott selbst fest. Er redet in Aufnahme rabbinischer Tradition von einer eschatologischen Differenz in Gott, die sich sowohl in den beiden biblischen Gottesnamen Jhwh und Elohim (vgl. M 205 ff.) wie in der »inneren Zerrissenheit Gottes« zwischen »seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit« (M 197) äußere. Marquardt führt sie darüber hinaus auch zum Verstehen der Trinitätslehre an (vgl. M 212 ff.). Sie besage, daß Gott jetzt noch nicht alles in allem sei (vgl. 1 Kor 15,28), sondern dies erst noch werden wird (vgl. M 230 f.). Und weil Gott also weder mit den Menschen noch in sich selbst fertig ist, darum sei es offen, wie die Spannung in Gott selbst endgültig gelöst werden, wie sich also Gott endgültig im Konflikt mit sich selbst entscheiden wird (vgl. M 229).

Marquardts Behauptung einer Differenz zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes steht allerdings im Widerspruch zu den Aussagen seines Lehrers Karl Barth. Dieser Widerspruch spricht als solcher sicher nicht gegen, sondern vielmehr für den Schüler wie für den Lehrer: »Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.«<sup>4</sup> Aber damit geht eine sachliche Verschiebung einher, die im folgenden kritisch gewürdigt werden soll. Zuerst wird Barths Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu interpretieren sein, um sie daraufhin im zweiten Schritt mit den Aussagen Marquardts dergestalt zu konfrontieren, daß die Stärken beider Theologen gewürdigt werden.<sup>5</sup>

4. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. Vorwort [1888]; in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, 2. Aufl., Berlin 1988, S. 260.

5. Eine persönliche Anmerkung: Daß ich in diesem Beitrag auch kritische Anmerkungen zu Friedrich-Wilhelm Marquardts theologischer Position geäußert habe, möchte ich als – meinetwegen dialektische – Ehrung dieses theologischen Lehrers verstehen. Nicht nur in dem wissenschaftlichen Sinn, daß sein *Opus* es lohnt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Sondern auch in dem persönlichen Sinn, daß ich ihn (erstmalig 1995 in Ratzeburg) als jemanden kennengelernt habe, der wie kaum ein anderer mir bekannter Theologe in der Lage ist, konstruktiv mit kritischen Anfragen an seine eigene Theologie umzugehen. In diesem doppelten Sinn ist mir Marquardt zum theologischen Lehrer

## I.

1. »Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit liegen nicht im Streit miteinander«<sup>6</sup> – diese prägnante Formulierung aus der »Dogmatik im Grundriß« von 1947 bringt auf den Punkt, was Barth im §30 der »Kirchlichen Dogmatik« bereits 1940 entfaltet hatte. Dort verhandelte Barth im Rahmen der Gotteslehre die Eigenschaften Gottes (§§28-31), näherhin die »Vollkommenheiten des göttlichen Liebens« (§30). Barth spricht also nicht von Eigenschaften, sondern von »Vollkommenheiten«, weil dieser Begriff nicht nur formal das dogmatische Thema benennt, sondern zugleich betont, daß es um einen besonderen Inhalt geht, der so nur Gott zukommt: »Daß Gottes Wesen ›Eigenschaften‹ hat, das hat es mit dem Wesen anderer Größen gemeinsam. Daß es identisch ist mit einer Fülle von Vollkommenheiten, das ist – wenn dieser Begriff streng genommen wird – Gottes und nur Gottes ›Eigenschaft‹« (B 362 f.). Dabei unterscheidet er zwischen den Vollkommenheiten der Liebe und denen der Freiheit Gottes. Zu den erstgenannten zählen Gnade und Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Geduld und Weisheit.

Auch Barth hält fest, daß vom lebendigen Gott die Rede sein müsse, wenn dessen Eigenschaften analysiert werden sollen. Die biblische Rede vom »lebendigen Gott« sei eben »kein Gleichnis«, sondern sie bezeichne »Gott selbst als den, der er ist« (B 295). Dabei ist es grundlegend für Barths Theologie, daß die auf Gott angewandten Begriffe nicht von sich aus Gott bestimmen dürfen, sie müssen vielmehr ihren Gehalt von Gottes Offenbarung her empfangen – und das gelte gleichermaßen für den Begriff des Lebens (vgl. B 295 f.) wie für die Rede von Gott als Person, an der Barth ebenfalls festhält (vgl. B 321). So wird sichergestellt, daß wir nicht über Gott verfügen, sondern vielmehr seiner Selbstoffenbarung nachdenken. Andererseits gilt auch: Von Gottes Offenbarung aus können die Eigenschaften hinreichend erfaßt werden (vgl. B 306).

In dieser Bestimmung Gottes ist bereits angelegt, daß die Rede von den Eigenschaften Gottes ein nicht nur noetischer Beschreibungsversuch des Menschen ist<sup>7</sup>, sondern auf eine ontologische Untersuchung hinausläuft,

geworden, ohne daß ich mich im herkömmlichen Sinn als sein Schüler bezeichnen könnte.

6. Karl Barth, Dogmatik im Grundriß [1947], 7. Aufl., Zürich 1987, S. 140.

7. Als klassischen Vertreter einer solchen Position weist Barth auf Friedrich D. E. Schleiermacher, dessen Leitsatz zu § 50 der Glaubenslehre er (368) zitiert: »Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen« (Der christliche

die das Wesen Gottes nachzubuchstabieren unternimmt.<sup>8</sup> »Wir dürfen und müssen nach Gottes Sein fragen, weil Gott als das Subjekt seiner Werke für deren Wesen und Erkenntnis so entscheidend charakteristisch ist, daß sie ohne dieses Subjekt etwas ganz Anderes wären als das, was sie laut des Wortes Gottes sind« (B 291). Dabei gelte auch für eine solche Ontologie die hermeneutische Grundeinsicht, daß sie nicht mit einem vorgefertigten Seinsbegriff an Gott herantreten dürfe, sondern vielmehr von der Offenbarung her zu explizieren habe, was das Sein (Gottes) besage (vgl. B 292).<sup>9</sup>

Gottes Vollkommenheiten bringen also sein Wesen zum Ausdruck. Mit F. H. R. Frank hält Barth fest, daß »die Eigenschaften Gottes nichts Anderes sind als das Wesen Gottes« (B 371). Präzisierend fügt er im Anschluß an G. Thomasiaus und I. A. Dorner hinzu, daß sich diese Eigenschaften nicht nur auf Gottes Verhältnis zur Welt beziehen, sondern auch als immanente Wesensbeschreibungen Gottes angesehen werden müssen. Denn Gott ist kein Anderer als der, der sich in der Welt offenbart (vgl. B 371 f.). Wesen und Eigenschaften Gottes verhalten sich also nicht wie Substanz und Akzidens zueinander. Das aristotelische Schema ist abgelöst worden durch die neuzeitliche Einsicht, daß Substanz und Akzidens der Kategorie der Relation zu subsumieren sind.<sup>10</sup> So wie es keine Substanz ohne Akzidens gibt, so kann man auch nicht von einem Wesen ohne Eigenschaften sprechen. Die Eigenschaften sind keine nachträglichen Zuschreibungen an ein an sich bestehendes Wesen, sondern sie sind relational mit diesem Wesen verbunden.

Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1 [1830<sup>2</sup>], hg. von Martin Redeker, Berlin 1960, S. 255).

8. Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase [1966], 3. Aufl., Tübingen 1976, hält mit Recht fest, daß Barths Dogmatik »auf der ganzen Linie ontologische Aussagen« mache. Und er fügt sofort präzisierend hinzu: »Aber eine Ontologie ist diese Dogmatik nicht; jedenfalls nicht im Sinne einer von einem allgemeinen Seinsbegriff her entworfenen Seinslehre« (S. 75). Vielmehr sei die Selbstoffenbarung Gottes »die kritische Instanz aller ontologischen Aussagen in der Theologie« (S. 76).
9. Wilfried Härle, Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975, bezeichnet sie darum als »konkrete Ontologie«, um damit herauszustellen: »Barth lehnt einen Seinsbegriff ab, der nicht als solcher das Sein des dreieinigen Gottes bezeichnet und ausspricht« (S. 289).
10. So finden sich bei Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Riga 1787 »Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)« in der Kategorientafel der Kategorie der Relation subsumiert (S. 106). – Vgl. dazu auch Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, S. 395 f.

Demzufolge ist aber auch die Einheit Gottes nicht allein auf den Wesensbegriff zu beziehen, sondern sie muß sich auch in den Eigenschaften zur Geltung bringen. Dies macht Barth mit der Unterscheidung von Gott als dem Herrn und seinen Eigenschaften als Herrlichkeiten geltend.<sup>11</sup> Barth will so einerseits verdeutlichen, daß Gott »nicht nur der Herr, sondern als solcher herrlich und andererseits: daß jegliche Herrlichkeit die Herrlichkeit Gottes des Herrn ist« (B 364). Was damit gemeint ist, wird durch Negation des jeweiligen Gegenteils geklärt. Daß Gott als Herr zugleich herrlich ist, verneint die Möglichkeit, von einem Wesen Gottes zu reden, das etwa hinter seinen Eigenschaften verborgen bliebe und erst durch diese Eigenschaften lebendig und greifbar werde – aber nur für uns. »Es wäre für den Glauben an Gott gefährlich und im letzten Grunde tödlich, wenn Gott nicht der Herr der Herrlichkeit wäre, wenn wir nicht die Gewähr dafür hätten, daß er Alles das, als was er uns in seiner Offenbarung begegnet: der Allmächtige, der Heilige, der Gerechte, der Barmherzige, der Allgegenwärtige und Ewige bei und trotz aller Bildhaftigkeit der Sprache, in der wir das Alles sagen, ohne allen Vorbehalt tatsächlich ist« (B 365). Barths Rede vom Herrn der Herrlichkeit steht gegen die Annahme eines deus absconditus als eines Wesens, das sich hinter seinen Äußerungen verbirgt – und zwar so, daß es diese Äußerungen als Wesenseigenschaften in Frage stellt. Vielmehr gilt, daß »eben dieser Herrliche als solcher der eigentliche und wahre Gott ist« (B 365). Das Wesen Gottes bringt sich also vorbehaltlos in seinen Vollkommenheiten zur Sprache.

Die zweite Negation bestreitet die Möglichkeit, die Herrlichkeit Gottes »herrenlos« (B 366) zu denken. Die Eigenschaften dürfen nicht selbständig nebeneinander stehen und jede für sich göttliche Autorität beanspruchen. Der Glaubende wäre sonst in ein Chaos von Eigenschaften gestellt, die alle den Status von »göttlichen Potentaten« (B 366) beanspruchen und damit dem einen und wahren Herrn widersprechen. Der Mensch »soll an ein Alles durchdringendes, in Allem gegenwärtiges Eines glauben und an dessen unendliche und unwiderstehliche Macht. Er soll nun aber auch an eine über ihm und der Welt waltende Heiligkeit und

11. Barth verhandelt die Herrlichkeit als letzte Eigenschaft Gottes in § 31. Schon aus dieser Anordnung wird ersichtlich, daß sie »der sichtbarwerdende Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten« (B 725) ist. Für seine Begriffswahl kann Barth sich auf Hermann Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*; in: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1, Gütersloh 1897, beziehen. Cremer hatte bereits die »in sich geschlossene Einheit« der göttlichen Eigenschaften unter den »Begriff der Herrlichkeit Gottes« (S. 20) gestellt. Inhaltlich besage diese Einheit, daß die göttliche Liebe sich gegen die Sünde behaupte (vgl. S. 109).

Gerechtigkeit glauben, an der er gemessen und der er verantwortlich ist, ohne ihr jemals genügen zu können. Er soll aber darüber hinaus auch noch an eine Güte und Barmherzigkeit glauben, an eine Geduld, die über Allem waltet, wohl auch an eine Weisheit, die Alles aufs Beste ordnet, zusammenhält und zum Ziele führt und schließlich an eine Ewigkeit, von der er, der Mensch, schlechterdings herkommt, der er schlechterdings entgegengeht. Wie wird ihm bei alledem? Was für eine fremdartige, offenbar unübersichtliche, ungeordnete und widerspruchsvolle Welt letzter Dinge, in der er sich da befindet« (B 366)! Der Ausweg, diese Widersprüche den Grenzen menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit zuzuschreiben, ist von Barth durch seinen ontologischen Ansatz versperrt worden: Gott ist keine »nuda essentia«, der nachträglich unsere »subjektiven Vorstellungen« (B 368) angehängt werden könnten. Sondern er ist der eine lebendige Gott, der durch alle diese Eigenschaften als er selbst ausgesagt wird. Darum dürfen die Vollkommenheiten nicht von ihm verschieden sein, sondern müssen »schlechterdings Er selber« (B 367) sein. In den Vollkommenheiten haben wir es immer mit dem Wesen des einen Gottes zu tun.

Damit ist als erste Pointe für Barths Position das theologische Beharren auf der Eindeutigkeit des Gottes, der sich geoffenbart hat, zu nennen. Auch in der Rede von den göttlichen Eigenschaften sei die Selbstoffenbarung Gottes zu akzeptieren. Sie dürfe durch die hier vorzunehmende Näherbestimmung Gottes keinesfalls gefährdet werden. Diese Gefahr ist angesichts der ontologischen Verknüpfung der Vollkommenheiten mit dem Wesen Gottes virulent. Weil die Eigenschaften nicht bloß auf das menschliche Erkenntnisvermögen zurückzuführen sind, sondern Aussagen über Gott selbst treffen, darum würde jede Zweideutigkeit und jeder Widerspruch einen Streit in Gott hineinprojizieren, so z. B. durch die Behauptung eines *deus absconditus*, der sich hinter den »uneigentlichen Eigenschaften« Gottes verberge, oder durch die Anhäufung von »*potentiae absolutae*«, die mit ihrem Anspruch auf Göttlichkeit einander widersprechen. Und weil dieser Streit nicht als durch unsere unzureichende Wahrnehmung bedingt aufgelöst werden kann, würde er den Gottesgedanken sprengen und damit den Glauben verunsichern.

2. Auf die Relation zwischen Gottes Wesen und seinen Eigenschaften weist Barth § 30 im Abschnitt über »Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit« (B 413 ff.) zurück. Gleich zu Beginn hält er fest, es gebe »ein Anderes in Gott nur insofern als auch es das Eine ist« (B 413). Die Vollkommenheiten, die sich sinnvollerweise voneinander unterscheiden, dürfen sich in unserer (ontologischen) Deutung keinesfalls widersprechen. Sie

sollen Interpretationen der Offenbarung Gottes sein, nicht aber das Unterfangen, diesen Gott mithilfe von Eigenschaften zu illustrieren.<sup>12</sup> Das heißt, sie müssen dem Nach-Denken der Offenbarung entspringen und dürfen diesen Gott nicht eigenmächtig zu beschreiben suchen. Als Interpretation der göttlichen Offenbarung können sie nicht zu Widersprüchen führen, weil Gott selbst, als der Herr seiner Offenbarung, nicht widersprüchlich, sondern eindeutig ist. Als Illustration hingegen werden sie zu Widersprüchen führen, weil sich in ihnen der Gestaltungswille des Theologen manifestiert.

Diese grundsätzliche Bestimmung gilt auch für die uns hier interessierende Fragestellung: Was Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit besagen, das muß sich aus seiner Offenbarung ergeben – und zwar nicht nur hinsichtlich ihres Inhalts, sondern auch schon hinsichtlich der Form, mit der die Analyse dieser Vollkommenheiten methodisch angegangen wird.

a) Die methodische Konsequenz lautet, daß die Erörterung der göttlichen Vollkommenheiten an eine bestimmte Reihenfolge gewiesen ist. »Wir können aber nicht nach Belieben, wir müssen in Ordnung, in der durch den Gegenstand, durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und also durch sein Wesen bestimmten Ordnung weitergehen« (B 422). Die Offenbarung gibt also nicht nur das von Gott zu Denkende, sondern auch den Gedankengang vor. Nur dadurch ist nach Barth gewährleistet, daß der Theologe in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften nicht eigene Wege einschlägt.

Barths Position wird deutlicher, wenn man sich die beiden Abgrenzungen vor Augen führt, die er in diesem Zusammenhang vornimmt. Zuerst bestreitet er, daß man sich die göttliche Vollkommenheit als einen Kreis oder eine Kugel vorstellen dürfe (vgl. B 422).<sup>13</sup> Dann nämlich wäre es

12. Diese Unterscheidung von Interpretation und Illustration hat Barth in § 8 der »Kirchlichen Dogmatik« eingeführt, um zu zeigen, wie angemessen vom dreieinigen Gott geredet werden kann: »Interpretieren heißt: in anderen Worten dasselbe sagen. Illustrieren heißt: dasselbe in anderen Worten sagen. Wo die Grenze zwischen beiden liegt, läßt sich nicht allgemein sagen. Aber hier ist eine Grenze; die Offenbarung will nicht illustriert, sondern interpretiert sein. Wer die Offenbarung illustriert, der stellt ein zweites neben sie und in die Mitte der Aufmerksamkeit« (Die Kirchliche Dogmatik I/1 [1932], 10. Aufl. Zürich 1981, S. 364).
13. Barth nimmt mit dieser Ablehnung zugleich eine Selbstkorrektur vor. In seiner Dogmatik-Vorlesung von 1924/25 wollte er die Eigenschaften noch »als die auf eine unanschauliche Mitte sich beziehenden Radien eines Kreises« verstehen (»Unterricht in der christlichen Religion«. Zweiter Band: Die Lehre

gleichgültig, an welcher Stelle und in welcher Reihenfolge man von der Oberfläche aus zur Mitte vorstößt. Alle göttlichen Eigenschaften, die sich an der Peripherie befinden, stehen nicht nur im gleichen Abstand zum Mittelpunkt (dem Wesen Gottes), sie sind auch zueinander undifferenziert – es gibt bei einem Kreis kein Oben und Unten, keinen Anfang und kein Ende, im Unterschied zum Weg (zur Reihenfolge). Die zweite Negation bezieht sich auf die drei *viae* als dem traditionell vorgegebenen methodischen Führer bei der Auflistung der göttlichen Eigenschaften (vgl. B 389 ff.).<sup>14</sup> Selbst wenn man diese Wege *ad bonam partem* als rein methodische Zugänge versteht (und somit keine natürliche Theologie wittert), so sind es doch mehrere und menschliche Wege, – und schon damit stehen sie im Widerspruch zur geforderten Interpretationsarbeit. Als menschliche Verstehensbemühungen sind sie grundsätzlich ungeeignet, die freie, nur in Gott begründete Offenbarung zu ergründen. Als unterschiedliche

von Gott/Die Lehre vom Menschen, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990, S. 133). Er hatte dieses Bild gewählt, um zu veranschaulichen, daß sich alle Eigenschaften Gottes gleichermaßen auf das eine Wesen zurückbeziehen müssen. Und dies schien ihm damals nur bei solchen Radien gegeben zu sein, weil nur sie an der Dialektik der göttlichen Eigenschaften und des göttlichen Wesens (vgl. 88 f.) festhalten. Diese Dialektik steht wiederum ein für die Lebendigkeit Gottes, sie ist der Schutzwall gegen die nominalistische Reduktion Gottes auf die »nuda essentia« mit ihr äußerlichen Akzidenzien (vgl. S. 82 ff.). Außerdem meinte er, daß das Kreisbild verdeutliche, »daß bestimmte Konturen heraustreten an bestimmter Stelle« (S. 93).

- Barths Korrektur dürfte sich der Einsicht verdanken, daß alle drei Gründe, die für dieses Bild sprechen, nicht am Bild hängen. Die Abgrenzung vom Nominalismus leistet die ontologische Verankerung der Vollkommenheiten im Wesen Gottes, leistet also die Relation von Herrlichkeit und Herr. Der Rückbezug auf das eine Wesen Gottes ist dadurch gewährleistet, daß man Wesen und Akzidens nicht mehr substanzontologisch, sondern relational versteht. Und das Heraustreten bestimmter Konturen ist gerade nicht spezifisch für einen Kreis, so daß das Bild dem Gemeinten sogar im Wege steht. Darüber hinaus ermöglicht die Ersetzung des Kreisbildes durch die Rede von einer Reihenfolge (»von Begriff zu Begriff weitergehen« – B S. 422), die spezifischen Konturen der Eigenschaften schärfer zu zeichnen, weil sie nun nicht nur zur Mitte, sondern auch zueinander in ein profilierteres Verhältnis treten.
14. Auch diese Negation ist eine Selbstkorrektur der entsprechenden Ausführungen in der Dogmatik-Vorlesung von 1924/25. Dort hatte er die *via eminentiae* als diejenige »Methode der Begriffsbildung« (Unterricht II, S. 112) akzeptiert, die das Reden von der Persönlichkeit Gottes leiten, während die *via negationis* »zu den Begriffen der Aseitität, des verborgenen Gottes« (S. 113) führen könne. Schon der Rückgriff auf einen *deus absconditus* macht diese methodische Vorgehensweise für den späteren Barth inakzeptabel.

Schemata würden sie zu einem Nebeneinander göttlicher Eigenschaften führen, deren Beziehung zueinander zumindest methodisch nicht ersichtlich ist – denn entweder müßte sie in einem unergründlichen Wesen Gottes fundiert sein, was durch die Ablehnung eines *deus absconditus* verneint worden ist, oder sie müßte nachträglich als Ergänzung der menschlichen Erhebungen zur Sprache gebracht werden, was angesichts der ontologischen Fragestellung unmöglich ist. Vielmehr kann es nur einen Weg geben, der die Interpretation der göttlichen Vollkommenheiten leitet, nämlich den, dem Gedankengang der göttlichen Offenbarung zu folgen.

Dieser Gedankengang gibt nach Barth vor, zuerst von Gottes Barmherzigkeit und erst daraufhin von seiner Gerechtigkeit zu sprechen. »In dieser Ordnung muß die Barmherzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit vorangehen« (B 422). Eine Begründung fehlt. Sie ergibt sich aus Barths Erwägungen zur Reihenfolge insgesamt. In § 29 der »Kirchlichen Dogmatik« hatte er festgehalten, es sei zuerst von der Enthüllung Gottes und dann erst von dem sich darin verhüllenden Wesen Gottes zu reden. Das besage konkret, daß zuerst von der (geoffenbarten) Liebe Gottes (§ 30) und daraufhin von der Freiheit Gottes (§ 31) zu dieser Liebe die Rede sein müsse (vgl. B 392). Diese Offenbarung Gottes sei »zuerst und zuletzt Evangelium, frohe Botschaft, Wort und Tat der Gnade Gottes« (B 392), bevor es uns dann auch »zum Gesetz und zum Gericht« (B 393) werde. Hieraus läßt sich entnehmen, daß zuerst von der Gnade und dann von der Heiligkeit, zuerst von der Barmherzigkeit und dann von der Gerechtigkeit und schließlich: zuerst von der Geduld und dann von der Weisheit die Rede sein müsse. Die erstgenannten Begriffe nämlich haben eine engere Beziehung zum Evangelium von der Liebe Gottes, während in der zweiten Reihe der Bezug zu Gesetz und Gericht mitzuhören ist. Damit ist deutlich, daß die Vollkommenheiten durchaus ihre eigenen Konturen erhalten können – Bedingung für die Möglichkeit, Eigenschaften überhaupt voneinander abzuheben.

Konkret ist also bei Barth zuerst von Gottes Barmherzigkeit die Rede, und erst daraufhin wird die Gerechtigkeit Gottes interpretiert. Aber diese Reihenfolge gibt noch eine weitere Bestimmung vor, nämlich die, daß die Barmherzigkeit Gottes seiner Gerechtigkeit vorangeht und sie inhaltlich bestimmt (vgl.: B 423), so daß beide sich nicht widersprechen, sondern sich grundlegend vom Evangelium her entfalten. Das »Verhältnis gegenseitiger Durchdringung« (B 423) von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, unbedingt erforderlich angesichts der ontologischen Verwurzelung dieser Vollkommenheiten in Gott, erschließt sich nur von der Barmherzigkeit, weil sie von ihrer biblischen Begriffsfüllung her den eindeutigen Bezug

zur Liebe Gottes herstellt. Der Vorrang der Barmherzigkeit ist also der Grund dafür, daß die Rede von Gottes Gerechtigkeit nicht in Widerspruch zum Evangelium treten kann.

Gerechtigkeit ist die Form, die Gottes Liebe annimmt.<sup>15</sup> Die Liebe Gottes zeigt sich als Barmherzigkeit, indem sie zur aktiven »Beteiligung am Elend eines Anderen« (B 424) wird. Und diese Beteiligung geschieht »in der Weise« (B 424) der Gerechtigkeit. Dieses Verständnis der Gerechtigkeit bestreitet ihr eine Eigendynamik, die das Wesen Gottes sprengen könnte. Gott darf nicht so gedacht werden, daß er zu einem Tyrannen wird, »der heute liebkost und morgen schlägt« (B 426), bei dem sich also Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in willkürlicher Folge zueinander verhalten.<sup>16</sup> Vielmehr soll ihm so nachgedacht werden, daß seine Ge-

15. Diese Beziehung von Form und Inhalt hatte Barth auch auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium angewandt. Das Gesetz ist nach Barth »die notwendige Form des Evangeliums« (Evangelium und Gesetz [1935]; in: Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, hg. von Ernst Kinder und Klaus Haendler, Darmstadt 1968, S. 9). Bereits in der Ethik-Vorlesung von 1928 heißt es vergleichbar: »Das Gesetz ist nur die konkrete Gestalt und Stimme des Evangeliums« (Ethik I, hg. von D. Braun, Zürich 1973, S. 151). Dementsprechend kann nun auch die (auf das Gesetz bezogene) Gerechtigkeit als die Form der (das Evangelium konkretisierenden) Barmherzigkeit bezeichnet werden, auch wenn der Ausdruck nicht fällt; das Argumentationsschema ist eindeutig, während die Begrifflichkeit auch bei Barth nicht festgelegt ist.
16. Auch hiermit wird eine zumindest latente Gefahr des ersten Dogmatik-Entwurfs entschärft. Im »Unterricht« (II, S. 132ff.) wurden die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes (zusammen mit der Heiligkeit) seinem Willen subsumiert. Schon damit ist das Problem angelegt, wie sich beide Größen nebeneinander verhalten. In seinen Ausführungen geht Barth dann so vor, daß er zuerst die Heiligkeit des göttlichen Willens herausstreicht, um diese dann durch die Gerechtigkeit näher zu bestimmen (vgl. S. 139). Damit wird der Wille Gottes aber zunächst nicht vom Evangelium her konturiert, sondern er ist die Forderung Gottes an den Menschen, sich nach dem Gesetz zu richten. Die Barmherzigkeit als zweite »Näherbestimmung der Heiligkeit des göttlichen Willens« (S. 141) ist notwendig, um zu verhindern, daß das »Bild eines Moloch« (S. 141) entsteht. Aber das kann nun nur auf Kosten der Gerechtigkeit geschehen. Es kommt zu einer Kollision von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die dahin führt, daß die Barmherzigkeit »als Durchbrechung der Gerechtigkeit« (S. 142) verstanden werden muß. Das »überschießende« (vgl. S. 142) Moment der Barmherzigkeit wendet sich gegen die Gerechtigkeit – und dieses Geschehen verbindet Barth sogar mit dem Begriff der göttlichen Freiheit (vgl. S. 142). Damit steht er hier aber deutlich in der Gefahr, Gott als denjenigen Tyrannen zu verstehen, den er später auf keinen Fall in ihm sehen möchte. Ist schon der Ausgang vom Willen Gottes problematisch, weil er sich nicht davor

rechtigkeit und seine Barmherzigkeit sich entsprechen und damit dem Evangelium. Nur so nämlich entspricht die Gerechtigkeit dem Wesen Gottes, das sich im Evangelium vom barmherzigen Gott geoffenbart hat.

b) Diese methodischen Bestimmungen haben klar festgehalten, daß eine Bestimmung des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes dadurch nicht zu einem Widerspruch in Gott selbst führen kann, daß beide in einer gewichtenden Reihenfolge zur Sprache gebracht werden. Die Gerechtigkeit als Form der Barmherzigkeit ist auf das Evangelium bezogen, so daß sie ihm nicht widerspricht und damit auch keine Spannung in Gott selbst behauptet wird. Wird aber diese Form nicht zum Gefängnis, das verhindert, die Gerechtigkeit in ihrem eigentlichen Begriffssinn zu erfassen? Diese Frage leitet über zu den inhaltlichen Ausführungen Barths über Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zueinander.

Die herkömmliche Unterscheidung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lebt von dem Verständnis der Gerechtigkeit als *iustitia distributiva*. So steht sie in Spannung zur Barmherzigkeit, die von Barth als »Beteiligung am Elend eines Andern« (B 415) definiert worden ist. Die Barmherzigkeit ist diejenige spezifische Konkretion der göttlichen Liebe (als dem *genus proximum*), in der Gott sich aktiv für die Behebung des menschlichen Elends einsetzt.<sup>17</sup> Darin unterscheidet sie sich von den beiden anderen Vollkommenheiten, die direkt auf die göttliche Liebe bezogen werden, also sowohl von der Gnade, die als »freie Neigung« ein »inneres Sein und Sichverhalten Gottes« (B 396f.) beinhaltet, wie von der Geduld Gottes, die als das »wartende Gewährenlassen« (B 459) stärker

schützen kann, diesen Willen als willkürliche Größe zu verstehen, so wird die Gefahr manifest, indem Barth den Willen Gottes durch zwei Begriffe näher bestimmt, die sich nicht vertragen und damit nur noch in einem Willen vereinigt gedacht werden können, der diese Spannung als Äußerung der ihm eigenen Willkür auf sich nimmt. Und daß sich die beiden Begriffe nicht vertragen, hängt an der Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes von einem Gesetz her, das nicht eindeutig dem Evangelium subsumiert worden ist.

17. Mit seiner Definition der göttlichen Barmherzigkeit dürfte Barth nach wie vor konsensfähig sein. Nach Horst Dietrich Preuß sind die alttestamentlichen Äquivalente dieses Begriffs einerseits »eine der alttestamentlichen Vorstufen zur paulinischen Rechtfertigung des Sünders« und stehen damit in deutlicher Nähe zum Evangelium, andererseits weisen diese Begriffe auf das Tätigwerden (vgl. Art.: Barmherzigkeit I: Altes Testament; in: *Theologische Realenzyklopädie* 5, Berlin 1980, S. 215 ff.; Zitat S. 216). Und auch für das Neue Testament sind diese beiden Momente von Eberhard Kamlah (ebd. [TRE 5] S. 224 ff.) herausgestrichen worden.

seine Selbstbeherrschung zugunsten der menschlichen Anerkennung und nicht so sehr sein aktives Eingreifen betont.

Wie verhält sich zu dieser Barmherzigkeit aber die Gerechtigkeit Gottes? Führt die durch die Barmherzigkeit vorgegebene Form nicht dazu, die Gerechtigkeit nur im Sinne von Barmherzigkeit zu verstehen? So spricht z. B. Albrecht Ritschl von der Gerechtigkeit als der »Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil«, die demnach »von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden« kann.<sup>18</sup> Nach Barths Begrifflichkeit wären so Gerechtigkeit und Barmherzigkeit identisch, beide meinen das aktive Handeln Gottes, das den Menschen Heil bringt. Gegen diese Deutung grenzt er sich aber ab: »Gewiß ist Gottes Gerechtigkeit mit Gottes Gnade identisch, aber gerade als Gerechtigkeit ist sie das und gerade inwiefern sie es als Gerechtigkeit ist, muß hier gesehen und verstanden werden« (B 429). Die Identität der göttlichen Vollkommenheiten im Sinne ihrer Widerspruchsfreiheit ist Barths theologisch begründete *Maxime*, an der er festhält. Aber sie darf nicht durch Verwischung der Begriffskonturen gewonnen werden, denn damit würde der lebendige Gott auf eine Idee reduziert; alle seine Eigenschaften wären nur noch Ausdrücke für diese Grundidee. Die dogmatische Aufgabe besteht vielmehr darin, die Gerechtigkeit in ihrem Eigensinn, also mit ihrer spezifischen Begriffskontur, von der Offenbarung her und also als eine Vollkommenheit des einen Gottes zu denken. Und diese spezifische Kontur gibt vor, die Gerechtigkeit jedenfalls auch als *iustitia distributiva* zu verstehen. »Sie ist richtende und also sowohl freisprechende als auch verurteilende, sowohl belohnende als auch bestrafende Gerechtigkeit« (B 439). Gerechtigkeit hat es demnach mit dem göttlichen Gericht zu tun, in dem ein Urteil (Freispruch oder Schuldspruch) gefällt wird.

Die zumindest auch als *iustitia distributiva* verstandene Gerechtigkeit ist nun sehr wohl von der Gnade und von der Barmherzigkeit Gottes unterschieden. Aber damit ist der identitätsstiftende Bezug auf die Liebe noch nicht benannt – gerade die *iustitia distributiva* war in der Dogmatik-Vorlesung von 1924/25 diejenige Größe, die in Widerspruch zur göttlichen Barmherzigkeit geriet.<sup>19</sup> In § 30 der »Kirchlichen Dogmatik« legt Barth nun eine neue Definition der Gerechtigkeit Gottes vor, die den geistigen Spagat vollzieht, sowohl ihre spezifische Begriffskontur (*iustitia distributiva*) wie ihre Integrierbarkeit in die göttlichen Vollkommenheiten unverkürzt auszusagen. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, daß Gott

18. Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion* § 16 [1875], 5. Aufl., Bonn 1895, S. 13 f.

19. Vgl. *Unterricht II*, S. 139 (*iustitia distributiva*) und S. 142 (Kollision).

»das tut und vollbringt, was seiner selbst würdig ist« (B 423). Den entscheidenden Impuls für diese Definition hat Barth durch seine Beschäftigung mit Anselm von Canterbury erhalten<sup>20</sup>. Drei Aspekte dieser Definition sollen näher beleuchtet werden: Sie entspricht erstens der

20. Anselm hatte bereits im »Proslogion« [1077/78] Gottes Gerechtigkeit vergleichbar definiert: »iustus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum« (Cap. 10 – zitiert nach der Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt OSB, 2. Aufl., Stuttgart 1984, S. 102). In »Cur deus homo« [1098] werden dann Gottes Gerechtigkeit und seine Würde direkt miteinander verbunden: »Si deo nihil maius aut melius, nihil iustius quam honorem illius servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse deus« (I,13 – zitiert nach der von Franciscus Salesius Schmitt OSB besorgten und übersetzten Ausgabe, 4. Aufl., München 1986, S. 46). Daß Barths Definition von Anselms Gedanken beeinflusst worden sind, legt sich von daher nahe, daß Barth sich in dieser Zeit intensiv mit Anselm beschäftigt hat. Er hatte erstmals 1926 ein Seminar über »Cur deus homo« in Münster abgehalten, 1930 in Bonn und 1942f. in Basel wiederholte er dieses Seminarthema. Diese Beschäftigung schlug sich auch literarisch nieder – vornehmlich in der wichtigen Schrift »Fides quaerens intellectum« von 1931, in der Barth den Gedankengang von »Proslogion Cap.2-4« eingehend interpretiert, aber auch in einigen Notizen, die auf den Einfluß von »Cur deus homo« hinweisen:

- In zwei Briefen an Eduard Thurneysen wird Anselm erwähnt. Bereits 1922 schreibt Barth: »Die Anselm'sche Satisfaktionstheorie ist wahrscheinlich in ihrer Art doch ganz gut und so auch die seltsame a priori konstruierte Christologie Fr.15-17« (Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 2: 1921-1930, bearbeitet und herausgegeben von Eduard Thurneysen, Zürich 1974, S. 36). 1926 berichtet Barth von seinem Anselm-Seminar und notiert: »Aber ›irgendwie‹ hat er sicher recht und ist in Schutz zu nehmen« (S. 411).
- In der Ethik-Vorlesung von 1928 finden sich in § 6 sowohl der explizite Rückgriff auf »Cur deus homo« (vgl. S. 163) als auch im selben Zusammenhang Ansätze zur neuen Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wenn Barth betont, daß Gottes Gerechtigkeit nicht willkürlich sein dürfe (vgl. S. 170) und daß seine Barmherzigkeit die gerechte Verurteilung nicht aufhebe, sondern einklammere (vgl. S. 173).

Anselm von Canterbury hat demnach Bedeutung für den viel diskutierten theologischen Umschwung Barths im Blick auf nicht nur die methodische Einsicht (»fides quaerens intellectum«), sondern auch die Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Der Gedankengang in »Cur deus homo« gipfelt gegen Ende der Argumentation (nachdem nicht nur die Notwendigkeit der satisfactio, sondern auch ihre Verwirklichung in Jesus Christus untersucht worden ist) in der Feststellung, daß Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes miteinander übereinstimmen (vgl. II,20 – S. 152). Und genau diese Ansicht teilt der spätere Barth mit Anselm, während er in seiner ersten dogmatischen Konzeption (dem »Unterricht«) noch gegenteilig votiert hatte.

Barmherzigkeit, entfaltet zweitens einen positiven Bezug der Gerechtigkeit auf die Liebe Gottes (als ihren Oberbegriff) und vermag drittens die Gerechtigkeit als *iustitia distributiva* zur Geltung zu bringen.

*Erstens:* Die Gemeinsamkeit der so definierten Gerechtigkeit mit der ihr korrespondierenden Barmherzigkeit besteht in der Aktivität Gottes, die für beide Eigenschaften die *differentia specifica* ausmacht. Der barmherzige Gott geht aktiv auf das menschliche Elend ein – und zwar so, daß er sich selbst dabei treu bleibt und also »das seiner Würde Entsprechende tut« (B 424).<sup>21</sup>

*Zweitens:* Die Würde Gottes ist aber nichts anderes als sein Festhalten an seiner Liebe und damit an seinem Heilswillen. Barth protestiert gegen die Tendenz der lutherischen Orthodoxie, die Gerechtigkeit ganz von der Barmherzigkeit zu lösen und nur noch distributiv im Tun-Ergehen-Zusammenhang zu deuten. Dagegen beruft er sich auf Luthers Interpretation der Gerechtigkeit Gottes, der sie eng an den Begriff der Barmherzigkeit gerückt hat: »Haec iustitia in Deo grata est, facit enim ex Deo non iustum iudicem, sed ignoscentem patrem, qui iustitia sua vult uti non ad iudicandos, sed iustificandos et absolvendos peccatores« (B 425). Die Gerechtigkeit Gottes zielt also auf die Rechtfertigung des Menschen, die Befreiung aus seinem Elend, und entspricht damit dem Heilswillen Gottes. Der Bezug der Gerechtigkeit auf die Rechtfertigung, den Ritschl auf seine Weise formuliert hat, wird auch von Barth gesehen. Nur die Vereinseitigung, die in Ritschls Deutung zu einer Auflösung der Gerechtigkeit als *iustitia distributiva* führte, kann Barth nicht übernehmen. Gott bleibt sich selbst treu und ist darin gerecht, daß er die Rechtfertigung des sündigen Menschen erreichen will, – aber durch das Mittel des Gerichts.

*Drittens:* Das gerechte Handeln Gottes entspricht gerade darin seiner Würde, daß es sich als Gericht über die Sünde und das Böse äußert. Das Gericht ist also die Form (oder das Mittel) für die *iustitia distributiva*. Gerechtigkeit ist auch das strafende und verurteilende Handeln Gottes –

21. Dieses gemeinsame Profil unterscheidet zugleich die Gerechtigkeit von den beiden anderen Vollkommenheiten, die mit ihr erst an zweiter Stelle stehen, weil sie nicht nur auf das Evangelium, sondern auch auf das Gesetz Gottes bezogen sind. Die Heiligkeit weist auf die »Hoheit Gottes gegenüber Allem, was nicht er selber ist« (B 404), während die Weisheit betont, daß Gottes Offenbarung und insbesondere auch sein geduldiges Warten auf uns »in sich sinnvoll ist« (B 477). Dabei sind allerdings die Berührungspunkte der Gerechtigkeit zur Heiligkeit sehr eng, weil Barth die Heiligkeit nicht (wie die ihr korrespondierende Gnade) auf ein inneres Sichverhalten Gottes beschränkt, sondern sie darüber hinaus als Tätigwerden charakterisiert (vgl. B 404: Gott bleibt sich in der Behauptung seiner Hoheit selbst treu und setzt sich durch).

und steht gerade so im Einklang mit seiner Barmherzigkeit. Im Anschluß an Anselm von Canterburys Schrift »Cur deus homo« [1098]<sup>22</sup> führt Barth drei Argumente dafür an, warum Gottes handelndes Eingreifen in der Form einer rechtlichen, gerichtlichen Auseinandersetzung gedacht werden muß:

1. Gottes Richten sorgt dafür, daß es »keine Unordnung« (B 427) in seinem Reich gibt. Eine solche Unordnung entstünde, wenn die Sünde neben Gott mit einem eigenen Wort auftreten könnte, weil dann nicht mehr klar wäre, welches Wort gilt. Gott will die Sünde nicht, weil sie der Eindeutigkeit seines Wortes widerspricht, und durch das Gericht hält er diesen Anspruch aufrecht.
2. Ohne die gerichtliche Verurteilung bliebe die Sünde bestehen und erhielte damit »den Charakter einer zweiten Gottheit« (B 427). Die Sün-

22. Folgende Gedanken aus Anselms Schrift sind für Barths eigene Deutung der Gerechtigkeit Gottes bedeutend:

1. Der Gedanke der Unordnung, die entstünde, wenn Gott die Sünde des Menschen nicht bestrafe (Cur deus homo I,12: »si non punitur, inordinatum dimittitur« – S. 42).
2. Die Betonung der Ehre Gottes, die durch die Sünde verletzt wird (I,11: »Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat; et hoc est ›peccare‹« – S. 40).
3. Der Hinweis, daß eine durch Nichtbestrafung legitimierte Ungerechtigkeit den Status eines zweiten Gottes erhielte (I,12: »Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut iniustitiam deo similem faciat; quia sicut deus nullius legi subiacet, ita et iniustitia« – S. 42).
4. Die Interpretation der Versöhnung als Rechtfertigung – also in rechtlicher Terminologie.
5. Der Protest dagegen, die göttliche Gerechtigkeit gegen seine (als Nachsichtigkeit verstandene) Barmherzigkeit auszuspielen (I,24: »Verum huiusmodi misericordia dei nimis est contraria iustitiae illius, quae non nisi poenam permittit reddi propter peccatum. Quapropter quemadmodum deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem impossibile est« – S. 84).

Der entscheidende Unterschied zu Anselm liegt darin, daß Barth sich nicht auf eine kosmische Ordnung beruft, die dafür sorgt, daß Gottes Ehre nicht angetastet wird, indem sie den Menschen nun (nach dem Sündenfall) unter den bestrafenden Willen Gottes stellt (I,14 f. – S. 46 ff.). Sondern Barth bezieht sich auf das konkrete Ereignis (Karfreitag), an dem und durch das Gott dafür sorgt, daß seine Ehre nicht verletzt wird. Damit hat Barth zugleich (besser als Anselm) beachtet, daß die Versöhnung (nach 2 Kor 5,16 ff.) eine Tat Gottes (und nicht des Gottmenschen) ist. Und er stellt heraus, daß wir erst durch den Kreuzestod Christi verstehen können, wie sehr unsere Sünde Gott verletzt hat (was weder Gerichtsdrohungen und Sündenschmerz noch der Rückgriff auf die Rechtsordnung leisten können).

de ist in allen ihren Erscheinungsformen dadurch geprägt, daß sie den Anspruch stellt, selbst Gott zu sein und sich damit an die Stelle des einen und wahren Gottes stellt. Indem Gott sich darin treu bleibt, dieser eine und wahre Gott zu sein, kann er keine anderen Götter neben sich, an seiner Stelle dulden.

3. Das Gericht ist notwendig, weil der sündige Mensch für Gott nicht belanglos ist. Gott will den Menschen nicht in seiner Sünde stehenlassen – und das täte er, wenn er die Sünde nicht verurteilen würde. Gott will aber die Gemeinschaft mit dem Menschen, die er in seinem Bund eingerichtet hat (vgl.: B 432). Der Mensch verbliebe in seiner sündigen Ungerechtigkeit, solange sie nicht als solche zur Sprache gebracht und der Mensch von ihr losgesprochen wäre. Jedes Eingreifen Gottes, das diese (sprachliche) Verurteilung nicht vollzieht, würde weder die Feindschaft Gottes gegen die Sünde noch seine Rettung aus der Sündenmacht zum Ausdruck bringen! Das Gericht ist daher notwendig, um die rechtliche Wiederherstellung des sündigen Menschen zu vollziehen.

Gottes Barmherzigkeit steht also dafür ein, daß er das menschliche Elend – das nun durch die Einführung des Sündenbegriffs präzisiert worden ist – beheben wird (vgl. B 415). Dieses barmherzige Handeln Gottes nimmt notwendig die Form der (forensisch verstandenen) Gerechtigkeit an, weil es nur so wirkungsvoll ist.<sup>23</sup> Beide anderen denkbaren Möglichkeiten kommen nicht in Frage. Eine Vernichtung der Sünde würde auch den in der Sünde verstrickten, sündigen Menschen treffen.<sup>24</sup> Die Unterscheidung zwischen Sünde und Sünder ist ein sprachlich vollzogener Urteils-

23. Die Aussage von Gustaf Wingren, daß die »Gerechtigkeit in der Praxis Barmherzigkeit« werde (Art.: Barmherzigkeit IV: Ethisch; in: Theologische Realenzyklopädie 5, Berlin 1980, S. 235), muß also von Barth her genau umgekehrt werden: Die Barmherzigkeit wird in der Praxis zur Gerechtigkeit, weil sie nur auf diese Weise sowohl Gottes Würde entspricht als auch das avisierte Ziel der Erlösung des Menschen von seinem sündigen Elend erreicht. Eine Gerechtigkeit, die zur Barmherzigkeit mutiert, verharmlost die Sünde.
24. Barth spielt diese Möglichkeit erst im Zusammenhang seiner Interpretation des Kreuzestodes Jesu durch (vgl. S. 450f.). Durch seinen stellvertretenden Tod werden sowohl die Treue Gottes zum Menschen wie seine Ehre und Würde gewahrt. Der verdiente Tod des sündigen Menschen würde hingegen die Treue Gottes aufheben, weil er die Gemeinschaft ewig zerstören würde. Das würde zwar die Ehre Gottes nicht gefährden, wohl aber würde so Gottes Würde zumindest zu einer abstrakten Größe verfälscht werden, weil sie nicht mehr mit seiner Barmherzigkeit verbunden gedacht werden kann.

akt.<sup>25</sup> Ein nachsichtiges Übergehen der Sünde würde die faktische Situation des Menschen nicht ändern und die Gottheit Gottes durch das Weiterbestehen der sich göttlich gebenden und darin stillschweigend anerkannten Sünde in Frage stellen. Deshalb grenzt Barth sich scharf davon ab, Gottes Heilshandeln mit der Floskel »Gnade vor Recht« (B 430) verstehen zu wollen.<sup>26</sup> Gottes Liebe setzt sich nur so durch, daß sie Recht und Unrecht beim Namen nennt und entsprechend behandelt. Alles andere würde die Begriffe vermischen (1. Argument) und damit sowohl Gott widersprechen (2. Argument) als auch den Menschen nicht aus seinem Elend befreien (3. Argument).

c) Folgt man diesen Ausführungen Barths, so ergibt sich eine zweite, soteriologische Pointe: Die Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist nicht nur konstitutiv für den einen Gott, der sich selbst so offenbart hat, wie er ist. Sie stellt darüber hinaus klar, daß dieser Gott in allen seinen Eigenschaften auf die Bundesgemeinschaft mit dem Menschen zielt. »Denn eben damit, daß Gott diesen Bund errichtet und hält, unterscheidet er sein Handeln von aller Willkür und Zufälligkeit, von aller Unordnung und von allem Unrecht. Eben damit tut er das im höchsten Sinn Rechte, nämlich das, womit er sich selbst gerecht wird – das, was ihm als Gott gebührt, was seiner als Gott würdig ist« (B 432). Gerechtigkeit und Barmherzigkeit entsprechen sich darin, daß beide zur Sprache bringen, daß und wie Gott an seiner Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit dem Menschen festhält, sich darin treu bleibt und sich also in allen seinen Taten dementsprechend, und also gemäß seiner Würde, äußert. Dazu trägt die Gerechtigkeit einen eigenständigen Aspekt bei, indem sie, als *iustitia distributiva* verstanden und in die Form des Gerichts gekleidet, Gottes Treue zu sich selbst und zu seinem Bund und sein gleichzeitiges Nein zur Sünde zum Ausdruck bringt. Es gibt keine Spannung zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes, weil beide das aktive Eingreifen Gottes beinhalten, durch das er an der Bundesgemeinschaft

25. Vgl. Martin Luther, Ein feste Burg ist unser Gott, 3. Strophe: »Der Fürst dieser Welt, wie sau'r er sich stellt, tut er uns doch nicht; das macht, er ist gericht: ein Wörtlein kann ihn fällen« (EKG 362, 3).

26. Barth beruft sich hier wieder auf Hermann Cremer, dessen Formulierung »nicht Rettung von seiner Hand, sondern Rettung durch seine Hand« er übernimmt (vgl. B 430). Cremer hatte in diesem Zusammenhang festgehalten: »entschiedener kann er [Gott – VS] es nicht bethätigen, daß er der Richter ist, als indem er beweist, daß er die Macht hat, Sünden zu vergeben« (Cremer, Eigenschaften Gottes, S. 47).

mit dem Menschen dergestalt festhält, daß er ihn aus seinem Elend befreit, indem er es als Sünde benennt und verurteilt.

Entsprechend kommt Barth gegen Ende seiner Ausführungen auf das Kreuzesgeschehen zu sprechen.<sup>27</sup> Der stellvertretend für unsere Sünden geschehene Tod Jesu Christi bringt sowohl die Liebe und Barmherzigkeit Gottes wie auch das Gericht und die vergeltende Gerechtigkeit in ihrer Einheit eindeutig zur Sprache (vgl. B 443). »In der Versöhnung durch das Kreuz Christi ereignet sich eine ›wunderbare Einheit der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes‹.«<sup>28</sup> Die Verurteilung der Sünde einschließlich der Urteilsvollstreckung geschah »wegen Israel, wegen uns« und zugleich »für Israel, für uns« (B 446). Sie offenbart, daß die Gerechtigkeit in der Form des Gerichts zur wirklichen Verurteilung der Sünde geführt hat. Und darin manifestiert sich die Barmherzigkeit Gottes, der wirksam das Elend der Menschen behoben hat. Doch der Tod Jesu enthält nicht nur diese soteriologische Pointe, auch die theologische Pointe, Gott selbst, wird durch ihn bestätigt. Gott hat sich in dieser Weise geoffenbart, darauf ist Verlaß (vgl. B 452 und 432). Seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit sind diejenigen göttlichen Vollkommenheiten, in denen er seinen Willen zur Bundesgemeinschaft so umsetzt, daß er sich treu bleibt und also eindeutig ist. Es gibt keine Spannung zwischen Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit, weil Gott sich im Kreuzestod Jesu Christi endgültig als derjenige geoffenbart hat, der die gerechte Verurteilung der Sünde auf sich nimmt und damit den Menschen barmherzig aus seinem Elend befreit, um so an der von ihm gewollten Bundesgemeinschaft mit dem Menschen festhalten zu können.

27. Daß sowohl die theologische wie die soteriologische Pointe nach Barths Theologie konstitutiv mit dem Namen Jesus Christus verbunden sind, ist hier nicht eigens hervorgehoben worden, um das Gewicht deutlicher auf die Sachargumente zu legen. Claus-Dieter Osthövener, *Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth*, Berlin 1996, hat behauptet, daß die Eigenschaftslehre bei Barth »eine nicht unmittelbar weiterführende Zwischenstellung« (S. 182) einnehme, die sich daraus ergebe, daß sie »einerseits eine weiter ausgreifende Wiederholung der Gotteslehre ist, andererseits aber auch von deren Einführung der Person Jesu Christi profitiert, ohne allerdings diese beiden Gesichtspunkte jederzeit gemeinsam zur Geltung zu bringen« (S. 199). Die christologische Ausrichtung, die nach Osthövener erst in der Erwählungslehre die Gotteslehre eindeutig bestimme (vgl. S. 206 ff.), ist aber zumindest bei Barths Erörterung der göttlichen Gerechtigkeit tonangebend, sie wird keinesfalls durch das dogmengeschichtliche Material erdrückt.
28. Bengt Hägglund, Art.: Gerechtigkeit VI: Reformations- und Neuzeit; in: *Theologische Realenzyklopädie* 12, Berlin 1984, S. 432-440, 439. Hägglund stellt diese seine Position dabei in Kontinuität zur lutherischen Orthodoxie.

## II.

Um die Äußerungen Barths mit denen Marquardts zu vergleichen, sollen zuerst von Barth aus kritische Rückfragen an Marquardt gestellt werden. Barths theologische und soteriologische Pointen werden hierbei zum Maßstab. In einem zweiten Schritt soll dann Marquardts Intention gewürdigt werden, die ihrerseits eine Pointe zur Sprache bringt, die von Barth nur verkürzt beachtet worden ist. In einem kurzen Ausblick soll abschließend versucht werden, eine Verbindung beider Positionen und also aller drei Pointen zumindest anzudeuten.

1. Die theologische Pointe in Barths Ausführungen liegt darin, daß nur die dialektisch zu verstehende Identität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Selbstoffenbarung Gottes angemessen interpretiert. Jede Spannung innerhalb der göttlichen Eigenschaften weist zurück auf Gott selbst – und als Spannung in Gott wird sie zur Spannung zwischen dem offenbaren und einem anderen, verborgenen Gott. Da Marquardt die ontologische Prämisse dieses Gedankenganges teilt, muß von Barth her gefragt werden, ob Marquardts Rede von einer Differenz der Gottesnamen nicht zur Annahme eines *deus absconditus* führt. Wird nicht Elohim (schon vom biblischen Befund her) notwendig zum bloßen *Gottesbegriff*, dem der sich offenbarende Jhwh als der eine, lebendige Gott gegenübergestellt wird?<sup>29</sup> Auch die eschatologische Differenz wird von Marquardt nicht dahingehend aufgehoben, daß beiden Gottesnamen Recht und bleibende Bedeutung zuerkannt wird, sondern dahingehend, daß am Ende der eine und wahre Gottesname (Jhwh) von allen Menschen ausgesprochen werden kann (vgl. M 209 ff.).

Ebenso argumentiert Marquardt bei der Aufhebung der Differenz zwischen den göttlichen Eigenschaften Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Die eschatologische Hoffnung richtet sich darauf, daß in Israel ein »Vorang der Liebe Gottes [im Sinne von: Barmherzigkeit – VS<sup>30</sup>] vor seiner

29. In diesem Sinn wird der biblizistische Versuch, die Eigenschaften Gottes von seinen Eigennamen her zu profilieren, von O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*. Erster Band, Neukirchen 1955, S. 458 ff. mit Recht kritisiert. Der Eigename Elohim »ist zwar von Haus aus Gattungsbegriff, aber der Begriff empfängt seine ganze Füllung von Jahwe her« (S. 463). Und das Tetragramm sei ebenfalls ungeeignet, weil dieser Gottesname mit dem Namen Jesus Christus nicht hinreichend verbunden sei (vgl. S. 461 f.). Lediglich die »Geschichtsbezogenheit der Selbstbekundung Gottes« (S. 463) könne man den biblischen Eigennamen Gottes entnehmen.

30. Marquardt ist in seiner Begrifflichkeit nicht eindeutig festgelegt. Zumeist ist

Gerechtigkeit« (M 201) erfahren werden wird. Aber wird nicht die Gerechtigkeit hier (so wie der Gottesname Elohim<sup>31</sup>) zu einer vorläufigen, dem barmherzigen Gott nur äußerlichen Eigenschaft? Dieses Verständnis legt auch folgende Formulierung nahe: Gott »kämpft mit sich, sich von der Rechtslinie zu lösen, allein nur noch auf der Erbarmens- und Liebeslinie mit Israel verkehren zu wollen, – auch die mizvot der Tora mit seinem Erbarmen zu überschütten und Israels Tun des Gerechten nicht mehr nach Normen des Rechts zu messen, sondern nur noch nach Normen seiner Liebe« (M 205). Ist die Gerechtigkeit Gottes hier nicht eine selbständige »potentia absoluta« neben der Barmherzigkeit, deren Macht nur dadurch eingeschränkt wird, daß auf eine Überwindung dieser göttlichen Vollkommenheit durch Gott selbst gehofft wird?

Diese Fragen verschärfen sich noch, wenn man die soteriologische Pointe einbezieht, also Barths Insistieren darauf, daß die distributiv verstandene Gerechtigkeit konstitutiv zur versöhnenden Liebe Gottes hinzugehört und ihr keinesfalls widerspricht. Barths Protest gegen die Floskel »Gnade vor Recht« war ein Veto nicht nur gegen einen willkürlichen Gott, sondern auch gegen jegliche Verharmlosung der Sünde durch den Richtergott. Bei Marquardt besteht die Gefahr, daß er diesen Protest unterläuft, wenn er die Fürbitte des Sohnes beim Vater dahingehend deutet, daß sie für einen gütigen Richter plädiert: »Schon im menschlichen Gericht kann es niemandem gleichgültig sein, mit welchem Richter er es zu tun bekommt. Daß jeder Richter ans Gesetz gebunden ist, kann noch nicht darüber beruhigen, in welchem Sinne er es anwenden wird. Es ist diese Situation, in der es für das Jüngste Gericht schlechthin gut ist, im

die Liebe Gottes der Überbegriff und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind zwei Eigenschaften (»middot«) der göttlichen Liebe – wie bei Barth. Aber es gibt auch Stellen, in denen Liebe und Barmherzigkeit gleichbedeutend sind (S. 197; 200f. mit dem wichtigen Hinweis darauf, daß hier auch das Judentum nicht begrifflich festgelegt sei).

31. Diese Parallelität zwischen Gerechtigkeit und Elohim einerseits und Barmherzigkeit und Jhwh andererseits legt es nahe, beide miteinander zu identifizieren, also vom barmherzigen Jhwh und vom gerechten Elohim zu sprechen. Marquardt nimmt eine solche Identifikation allerdings nicht vor; vermutlich aus folgendem guten Grund: Der biblische Befund steht ihr eindeutig entgegen. In Jer 9,23 und Hos 2,21 wird Jhwh beides zugesprochen, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Und genau das Gegenteil einer solchen Identifikation sagt Ps 116,5 aus: Hier ist Jhwh gerecht und Elohim ist barmherzig. Aber gerade dieser Befund legt es auch nahe, Marquardt kritisch zu fragen, warum Jhwh am Ende nicht mehr der Barmherzige und der Gerechte sein soll? Sind nicht vielmehr beide Eigenschaften Aussagen über das Wesen Jhwhs, der am Ende alles in allem sein wird?

voraus zu wissen, daß dort der Richter ›in Güte‹ die Welt richten wird« (M 228). Darf die Güte des Richters mehr bewirken als das Strafmaß rein quantitativ gering zu halten? Darf man darüber hinaus behaupten, daß der gütige Richter auch den Straftatbestand durch »Berücksichtigung individueller Umstände« (B 430) abmildert? Wäre eine solche Abmilderung nicht notwendig eine Verfälschung des Straftatbestandes? Marquardt betont mit Recht, »daß auch eine Verurteilung eine der Liebe Gottes sein würde« (M 228). Aber äußert sich diese Liebe nicht grundlegend in der Aufdeckung der Wahrheit der menschlichen Sünde als Straftatbestand, die den Menschen gefangenhält und die erst dadurch, daß Gottes Machtwort über sie gesprochen wird, ihre Gewalt über den Menschen verliert?

Nach Barth ist es gerade das Wissen um die göttliche Gerechtigkeit, das für den Glauben »schlechthin gut ist«, weil damit wirklich die Sünde selbst als Straftatbestand in den Blick kommt und verurteilt wird. Der objektive Blick Gottes auf die Sünde und nicht das Verfahren nach subjektiven Motiven ist charakteristisch für sein gerechtes Gericht. Er schließt nämlich zum einen jegliche Willkür in Gott aus; ein Richter, der bei der Auslegung des Gesetzes Spielraum zuläßt, vermag gerade kein Vertrauen zu erwecken, weil er eben auch zum Tyrannen werden kann, der nicht nur liebkost, sondern auch schlägt (vgl. B 426). Zum anderen garantiert er, daß das Elend wirklich aufgedeckt und verurteilt wird. Nur so aber kann der Mensch davon befreit werden – ein Vertuschen oder Schönfärben des Straftatbestandes beließe das Unerwähnte dieses Elends beim Menschen, der somit nicht von ihm befreit würde.

Die soteriologische Pointe ist für Barth grundlegend mit dem Kreuzestod Jesu Christi verknüpft. Die in ihm wirkende Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, wie Gottes richtende Gerechtigkeit zu verstehen sei. Hier hat Gott seinen Willen zur Versöhnung sowohl klar und deutlich (2 Kor 5,19) wie eschatologisch endgültig (Hebr 9,26: ein für allemal) kundgetan. Kann es dann noch strittig sein, wie sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Jüngsten Gericht zueinander verhalten werden? Für Marquardt ist dies so: »Wohl aber müssen wir sagen, daß er uns noch nicht in extremis (in extremo iudicio) begegnet ist und daß wir über mehr als das, was uns bisher begegnet ist, nichts sagen können, wollen, auch nicht dürfen« (M 229). Werden in diesen Aussagen nicht das Gericht und die Gerechtigkeit von der Liebe Gottes gelöst und zu einer eschatologischen Gegeninstanz erhoben, die Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus nicht mehr als das »eine Wort Gottes«<sup>32</sup> stehenlassen? Daß es im Blick auf das Gericht Gottes über uns

32. Hiermit spiele ich auf die Erste These der Barmer Theologischen Erklärung

noch eine Unsicherheit gibt, soll keineswegs bestritten werden. Aber sie dürfte weitaus weniger in Gottes inneren Zwistigkeiten liegen als vielmehr darin, daß wir nicht den Überblick über unser Leben haben – weder über unseren Glauben, noch über unsere Werke, besonders hinsichtlich ihrer Wirkungen (und zwar sowohl auf unsere Mitmenschen wie auf Gott).<sup>33</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Marquardt den Gefahren, auf die Barth mit seiner theologischen wie soteriologischen Pointe zu Recht aufmerksam gemacht hat, nicht konsequent ausgewichen sind. Der Heils-wille Gottes ist in sich eindeutig auf die Versöhnung und damit das Festhalten an der Bundesgemeinschaft mit dem Menschen ausgerichtet. Und er bestimmt ebenso eindeutig Gott selbst, der sich als barmherzig und gerecht geoffenbart hat und sich treu bleibt, indem er den Menschen aus dem Elend der Sünde befreit, ohne diese indes zu verharmlosen oder ihr eine bleibende Macht zuzugestehen. Marquardts Insistieren auf einer Differenz in Gott selbst (in seinen »schemot«) wie in seinen göttlichen Eigenschaften (den »middot«) unterläuft die Selbstoffenbarung Gottes sowohl theologisch wie soteriologisch. Theologisch operiert er mit einem Gottesgedanken (Elohim), der nicht als Moment des einen Gottes gedacht wird, sondern eschatologisch zum Verschwinden bestimmt ist. Soteriologisch baut er eine Differenz zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit auf, die die positive Bedeutung des Gerichts für die Versöhnung nicht angemessen unterbringt.<sup>34</sup> Warum der liebende Gott zu-

an: »Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben«.

33. Daher ist der Polemik Barths gegen den heidnischen Gedanken einer eschatologischen Symmetrie zuzustimmen. »Es kann immer nur ein falscher christlicher Ernst sein, der den Menschen dazu anleitet, den Glauben sozus. zu suspendieren, die in der Offenbarung Gottes schon gefallene Entscheidung seiner Errettung wieder in Klammer zu setzen und sich selbst sozus. an den Scheideweg zu stellen, wo am Ende der beiden Wege hier ewige Herrlichkeit, dort das ewige Feuer sichtbar wird« (B 441). Die persönliche Unsicherheit, die sich unserem Blick auf uns selbst verdankt, darf nicht auf Gott selbst noch auf Gottes Blick auf uns übertragen werden. Denn damit würden wir Gottes Verhalten bestimmen und es uns nicht mehr von seiner Selbstoffenbarung her sagen lassen, wie Gott als der Gerechte und der Barmherzige ist.
34. Diese Beobachtung ist um so erstaunlicher, weil Marquardt das Gericht als ein klärendes Gespräch zwischen Gott und Mensch und als »Prozeß einer Urteilsfindung« (M 186) bezeichnet hatte. Für den Menschen ist ein solches Gericht samt einem gerechten Richter hilfreich, weil es ihm deutlich vor Augen führt, wer er gewesen ist. Und zugleich wird ihm in diesem Gespräch klar, wer der

gleich der gerechte Richter ist und warum dem Menschen in seinem Elend nicht damit geholfen wäre, wenn Gott angesichts der Sünde einfach ein Auge zudrückte, wird durch diese Differenz unnötig verdunkelt.

2. Die soeben geäußerte Kritik an Marquardt könnte allerdings den falschen Eindruck hervorrufen, als stelle seine Argumentation einen Rückfall hinter eine wahre Lehre dar. Dem ist zu entgegnen, daß hinter seinen Ausführungen ein ebenso wichtiges wie berechtigtes Anliegen steckt, das als eschatologische Pointe bezeichnet und nun entfaltet und gewürdigt werden soll.

Marquardts Anliegen, die Lebendigkeit Gottes auch eschatologisch zur Geltung zu bringen, hat in der von ihm angeführten Aussage 1 Kor 15,28 einen eindeutigen biblischen Bezugspunkt: »Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem«. Der dreieinige Gott ist keine bereits in sich abgeschlossene Größe, sondern eine eschatologische Wirklichkeit. »Gott wird in der Polarität seiner middot und schemot noch einmal anders eins werden mit sich selbst, als er bisher ist – er lebt selbst im derzeit noch offenen Prozeß eines Jichud, eines Sich-Einens-mit-sich-selbst, er hat, als Gott, selbst Zukunft« (M 231).<sup>35</sup> Gottes Leben-

lebendige Gott (gewesen) ist, so daß das Gericht mit Marquardt als auch auf eine »Rechtfertigung Gottes durch den Menschen« (M 194) abzielend konzipiert werden sollte. Allerdings wird damit eine »ernsthafte Gefährdung Gottes im Gericht« (M 196) zugestanden. Aber liegt sie nicht darin, daß die törichten Menschen (aus Ps 14, 1) diese Rechtfertigung (das »Deum glorificare« – M 194) verweigern könnten? Und könnte nicht das noch unvollendete Werk des Sohnes und des Geistes darin bestehen, diese Zustimmung zu vermitteln – auf daß Gott alles in allem werde? Marquardt hingegen führt diesen Gedanken dahin fort, daß er über die Verlassenheitserfahrungen Israels auf die »Unausgeglichenheit in Gott selbst« (M 197) abzielt. Der eschatologische Ausblick zielt nunmehr auf die Bewältigung der internen Probleme Gottes und nicht mehr darauf, daß Gott sich im richtenden Gespräch bei den Menschen durchsetzt. Die positive Bedeutung des Gerichts tritt zurück und die Spannung in Gott wird nun zum zentralen Theologoumenon, das die weiteren Ausführungen Marquardts leitet.

35. Mit vergleichbarer Intention hat Eberhard Jüngel hervorgehoben, daß die Trinitätslehre »der unerläßlich schwierige Ausdruck der einfachen Wahrheit, daß Gott lebt« (Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, München 1980, S. 265), ist. Und auch für ihn hat die Lebendigkeit Gottes eine eschatologische Konnotation: »Gottes Sein ist im Kommen« (S. 275). Allerdings wird hier das Kommen nicht zu einer Größe, die Gottes Sein noch einmal in Frage stellen kann, sondern zu einem Moment, das in Gottes Sein selbst integriert ist. Und

digkeit hat eine eschatologische Konnotation, die bei Barths Beschreibung der göttlichen Vollkommenheiten nicht zur Sprache gekommen ist.

Marquardt verdeutlicht mit mehreren Überlegungen, wie sich dieser »eschatologische Vorbehalt« (vgl. M 230) auswirkt. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß christliche wie jüdische Hoffnung auf ein Reich gerichtet ist, in dem Gott nicht mehr richten muß. »Ihm wird das dann möglich sein, wenn Israel und die Völker ihm keinen Anlaß mehr bieten, gegen sie auf sein Recht pochen zu müssen, wenn weder Widerspruch gegen Gott und den Nächsten noch Untat mehr uns Menschen kennzeichnen« (M 201). Der Kampf Gottes gegen Sünde und Tod wird dann beendet sein. Zwar ist damit nicht gesagt, daß dann Gottes Gerechtigkeit durch seine Barmherzigkeit abgelöst werden wird – das gilt zumindest, sofern man mit Barth das Gericht als die Form (oder das Mittel) der *iustitia distributiva* ansieht. Nach Beendigung des Jüngsten Gerichts ist Gott nicht mehr der Richter, wie Marquardt mit Recht festhält. Das Richten, in dem sich die Gerechtigkeit äußert, wird dann beendet sein. Dennoch kann und muß Gott weiterhin als gerecht gedacht werden. Insofern also für Marquardt wie für Barth diese Attributionen ontologische Relevanz haben, hat diese Hoffnungsaussicht Bedeutung für das Wesen Gottes selbst. Es findet eine Veränderung in Gott statt, wenn er nicht mehr richten noch kämpfen muß.<sup>36</sup> Marquardts Rede von Gott als einer »eschatologischen Wirklichkeit«<sup>37</sup> ist daher zuzustimmen.

Der Vollzug des Jüngsten Gerichts bringt auch eine Veränderung Gottes mit sich. Dieses Gericht weist auf »ein Noch-Nicht nicht nur für das Menschengeschlecht, sondern auch für Gott selbst« (M 229). Denn es kann dem lebendigen Gott, der die Bundesgemeinschaft mit den Menschen will, nicht gleichgültig sein, wie diese Menschen sich im Jüngsten Gericht verhalten werden – eine behauptete Unberührbarkeit Gottes durch die endgültige Verwerfung von Menschen stünde im eklatanten Widerspruch zur Barmherzigkeit Gottes. Und weil es sich im Jüngsten Ge-

daher könnte der Lösungsvorschlag, der hier angedeutet werden soll, sich durchaus auch auf Jüngels Erwägungen konstruktiv beziehen.

36. Barth kann die soteriologische Pointe so stark betonen, daß er das göttliche Gericht ausschließlich auf Jesus Christus verlagert – mit der Folge, »daß es objektiv kein Gericht mehr über uns gibt«, eben weil es »schon vollzogen und erlitten ist« (B 454). Er macht damit deutlich, daß mit dem Namen Jesus Christus eine objektive Veränderung unserer Situation vor Gott verbunden ist. Aber er stellt mit dieser Formulierung die eschatologische Pointe, daß Gott damit nicht aufhört, der lebendige Gott zu sein.

37. Vgl. Fr.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie Band 2, Gütersloh 1994, S. 179.

richt nach Marquardt um den offenen Prozeß einer Urteilsfindung handelt, der die Form eines Gesprächs haben wird, darum muß von einer eschatologischen Veränderung Gottes die Rede sein, die nicht durch seine Allwissenheit vorweggenommen werden könne (vgl. M 187).

Der Gedanke der Bundesgemeinschaft Gottes mit den Menschen schließlich besagt, daß die Menschen für Gott wichtig sind. Solange es Menschen geben wird, können sie die Gemeinschaft mit Gott ihrerseits durch individuellen Glaubensgehorsam oder auch Widerspruch dagegen gestalten und dadurch Gott bereichern. Barth hatte diesen Aspekt unter die Geduld Gottes subsumiert: Gott gewährt den Menschen Raum und Zeit, sich in die Bundesgemeinschaft einzufinden (vgl. B 471) – Raum und Zeit zum Glauben. Barth stellt damit den von Gott ausgehenden Willen zur Gemeinschaft als eine geschichtsbezogene Größe dar. Marquardt entfaltet darüberhinaus den Gedanken, daß diese geschichtliche Gestaltung des Bundes durch den Menschen auf Gott zurückwirkt. Erst das Jüngste Gericht wird diejenige Instanz sein, in der Gott (vermittelt über den Sohn) diese Bereicherungen gesammelt haben<sup>38</sup> und damit alles in allem sein wird.

Marquardts eschatologische Pointe, so läßt sich resümieren, öffnet der Lebendigkeit Gottes zur Geschichte und zu ihrem eschatologischen Ende hin Raum. Die Lebendigkeit Gottes erlaubt es nicht, von Gott als einer abgeschlossenen Größe zu reden, sondern fordert vielmehr, von ihm als einer Wirklichkeit zu reden, von der wir noch etwas erwarten dürfen und die auch ihrerseits von uns etwas erwartet – nämlich von ihm als von einer eschatologischen Wirklichkeit zu reden. Auch die Eigenschaften Gottes dürfen demnach nicht so interpretiert werden, daß sie eine geschichtslose Vollkommenheit Gottes aufscheinen lassen, sie müssen vielmehr die Lebendigkeit Gottes als seine Offenheit für die Bundesgemeinschaft zur Sprache bringen; deshalb bezeichnet Marquardt Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konsequenterweise nicht als Vollkommenheiten, sondern als Beziehungsweisen. Erst am Ende, erst eschatologisch, wird Gott alles

38. Im Anschluß an Anselm von Canterbury kann man diese eschatologische Bereicherung Gottes durch das Bild von den Thronplätzen bei Gott, die noch unbesetzt sind, veranschaulichen (Cur deus homo, I,16-18). Durch den Fall einiger Engel sei die Anzahl dieser freien Plätze nach Anselm zwar vergrößert worden, aber die Menschen seien nicht nur Lückenbüßer, sondern von Gott aus sei es von Anfang an vorgesehen, daß einige Menschen zu Bürgern der himmlischen Stadt werden sollten. Solange diese Plätze noch unbesetzt sind, ist aber auch Gott als eschatologische Wirklichkeit noch nicht alles in allem.

in allem sein; die Rede von Gott als »Alles bestimmende Wirklichkeit«<sup>39</sup> ist also nach Marquardt eine eschatologische Bestimmung.

3. Der aus dem Insistieren auf der Lebendigkeit Gottes resultierende eschatologische Vorbehalt ist damit der eigentliche Grund, der Marquardts Behauptung einer eschatologischen Differenz in Gottes Namen und Beziehungsweisen trägt. Aber müssen diese eschatologisch motivierten Differenzen notwendig so konzipiert sein, daß sie den Gottesgedanken gefährden und die Versöhnungstat Gottes fraglich machen? Die eschatologische Pointe steht bei Marquardt zwar faktisch in der aufgewiesenen Spannung zur theologischen und soteriologischen Pointe Barths; aber läßt sich diese Spannung nicht wenigstens abmildern? Läßt sich die eschatologische Pointe nicht auch so zur Sprache bringen, daß sie die theologische und soteriologische Einsicht Barths nicht gefährdet oder gar preisgibt? Eine Antwort soll abschließend angedeutet werden.

Ausgangspunkt für die Beantwortung ist die Beobachtung, daß Marquardt einen doppelten eschatologischen Vorbehalt einräumt. Neben den bereits entfalteten Vorbehalt, der auf der Einsicht in die Lebendigkeit Gottes fußt, tritt eine grundlegende Infragestellung der gesamten christlichen Theologie. Diese Infragestellung ist mit dem Namen »Auschwitz« verbunden. Marquardt hat den Gedanken seines Lehrers, daß die gezielte Vernichtung der Juden durch die deutschen Nationalsozialisten ein »metaphysisches Projekt« ( M 392) war<sup>40</sup>, konsequent auf seine

39. Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925]; in: Glauben und Verstehen I, 8. Aufl., Tübingen 1980, S. 26.
40. Karl Barth hat bereits 1947 erkannt, daß der deutsche Antisemitismus »keine zufällige und irgendwie leicht zu nehmende Sache« gewesen ist, sondern vielmehr einen »Angriff auf den Felsen des Werkes und der Offenbarung Gottes« (Dogmatik im Grundriß, S. 89) darstellte. »Ein Volk, welches – und das war die andere Seite des Nationalsozialismus – sich selbst erwählt und zum Grund und Masstab aller Dinge macht, ein solches Volk muss früher oder später mit dem in Wahrheit erwählten Volk Gottes zusammenstossen« (S. 90). Allerdings hat Barth diese Erkenntnis leider allzu schnell wieder in sein dogmatisches Konzept integriert. Das äußert sich erstens darin, daß er von seinem christologischen Ansatz her festhält, daß »dieses Unternehmen scheitern und zusammenbrechen« (S. 90) mußte – wobei Barth zumindest betont, daß er dieses Urteil theologisch und nicht politisch verstanden wissen will. Zweitens wird es darin deutlich, daß er den Antisemitismus gegenüber der Verwerfung des untreuen Israels durch Gott selbst nicht nur als sekundäres Phänomen, sondern als »läppisch« (S. 92) bezeichnen konnte. Aber kann man angesichts des Grauens, das die Nazis angerichtet haben, wirklich vom Scheitern eines läppi-schen Versuches reden? Kann man wie Barth dieses politische Ereignis theo-

theologische Implikation hin bedacht. Daß es den Deutschen nicht ›gelungen‹ ist, das Volk Gottes und damit Jhwh selbst zu vernichten, läßt der Hoffnung auf den lebendigen Gott auch nach Auschwitz noch Raum. Daß es ihnen aber so weitgehend ›gelungen‹ ist, macht jede Hoffnung fragwürdig. Die Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit dieses metaphysischen Projekts setzt hinter alle Aussagen christlicher Theologie über den lebendigen Gott ein Fragezeichen. Marquardt hat diese Einsicht durch eine Umformulierung der *conditio Jacobae* zu einer eschatologischen *conditio* prägnant zum Ausdruck gebracht: »Ob Gott will und er lebt?« (M 507) – diese Frage steht jeder endgültigen Gewißheit des Glaubens im Weg.

Auschwitz markiert das Fragezeichen vor der Klammer, in der sich christliche Theologie vollzieht – diese Einsicht Marquardts sollte die gegenwärtige Theologie endlich wahrnehmen. Aber gerade die Zustimmung zu diesem eschatologischen Vorbehalt eröffnet die Möglichkeit, den zweiten eschatologischen Vorbehalt, der sich sozusagen innerhalb der Klammer zu Wort meldet, von Barths theologischer und soteriologischer Einsicht her zu modifizieren. Wenn es Gott als Bundespartner Israels und als Vater Jesu Christi gibt (die nach Auschwitz reformulierte eschatologische *conditio*), dann als Gott, der »Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden« (Jer 9, 23). Denn genau dieser Gott ist durch die eschatologische *conditio* (Auschwitz) mit einem Fragezeichen versehen worden. Sollte sich im Jüngsten Gericht herausstellen, daß ein anderer als Richter erscheinen wird, dann ist sozusagen aus dem Fragezeichen vor der Klammer ein Minuszeichen geworden, denn dann ist dieser Gott nicht der lebendige Jhwh. Gott bleibt eine eschatologische Wirklichkeit, denn er tritt lebendig für uns ein und gewährt uns geduldig Raum und Zeit zum Glauben. Aber diese Geschichte muß als eine Vollkommenheit Gottes interpretiert werden; auch sie ist ein Prädikat, das von Gott als dem Subjekt seine Bestimmtheit erhält und die nicht ihrerseits das Subjekt festlegt.<sup>41</sup> Auch die Geschichte muß dem Wesen Gottes, seiner

logisch verharmlosen? Natürlich muß theologiegeschichtlich der geringe zeitliche Abstand berücksichtigt werden, in dem Barths Äußerung zum Naziregime stand; daher kann trotz dieser Formulierung konstatiert werden, daß Barths Deutungsversuch zumindest im Ansatz auch den theologischen Angriff, der hinter der Judenvernichtung stand, zur Sprache gebracht hat. Das entbindet aber nicht von der theologischen Bewertung seiner Deutung. Hier ist Marquardt mit Recht einen Schritt weiter gegangen, indem er das metaphysische Projekt Auschwitz als einen eschatologischen Vorbehalt für jede christliche Theologie nach 1945 ansieht.

41. Damit ist nicht bestritten, daß »die Zeit als die primäre Dimension Gottes« zu

freien Liebe, zugeordnet werden. Sie kann seinem Wesen nicht widersprechen, ohne nicht die Rede von Gott insgesamt zu gefährden. Doch diese grundsätzliche und umfassende Gefährdung wird bereits hinreichend durch die eschatologische *conditio* ausgedrückt.

Marquardts zusätzlicher eschatologischer Vorbehalt besagt, daß »das ganze christliche Verstehen« offengehalten wird. »Wir stellen unsere Erkenntnis Gottes damit in das Gericht seiner Zukunft, ins Extreme, und warten mit Furcht und Zittern darauf, wie und als wen Gott sich dann selbst behaupten und so: rechtfertigen wird« (M 231). Aber wäre ein Gott, der sich eschatologisch mit einem anderen Namen anreden läßt als mit dem biblisch bezeugten noch der Gott, auf den wir hoffen? Weder die Namen noch die Vollkommenheiten Gottes sind ja unsere Zuschreibungen, sie sind vielmehr ontologisch aus dem Wesen Gottes zu verstehen, weil und sofern sie seiner Selbstoffenbarung entspringen. Ob es diesen Gott gibt, ist die Frage, die wir nach Auschwitz nicht mehr ohne eschatologischen Vorbehalt beantworten können – an dieser Einsicht Marquardts kommt man theologisch nicht vorbei! Aber von Barth her ist fortzuführen: Wenn es diesen Gott gibt, dann ist er so, wie er sich selbst geoffenbart hat. Und umgekehrt: Wer dieser Gott ist, von dem wir gegenwärtig nicht mehr vollmundig sagen können, daß es ihn gibt, das können wir von seiner Offenbarung her eindeutig beantworten – und das müssen wir eindeutig beantworten, um dem einen lebendigen Gott mit unserer Antwort als Theologen, mit unserer Interpretation seiner Offenbarung nicht zu widersprechen.

gelten habe, wie Christian Link mit Blick auf die Lebendigkeit Gottes betont hat in: *Wie kommt man zu verbindlichen Aussagen über Gott?*; in: ders. *Die Spur des Namens*, Neukirchen 1997, S. 67-90, 85, (vgl. S. 88). Aber es wird darauf insistiert, daß unsere Vorstellungen von Zukunftsoffenheit ebensowenig das Wesen Gottes normieren dürfen, wie alle anderen Prädikationen. Karl Barth hat Recht: »Im Konfliktfall zwischen Subjekt und Prädikat (...) hat grundsätzlich das Prädikat (...) zu weichen« (Unterricht II, S. 124).