

»Extra Internum«

Die christologische Revision der Prädestinationslehre  
in Karl Barths Erwählungslehre

Der Band II/2 der Kirchlichen Dogmatik, in dem K. Barth die Lehre von Gott und hier die Kapitel »Gottes Gnadenwahl« und »Gottes Gebot« darstellt, läßt von Anfang an keinen Zweifel daran, daß der überlieferte dogmatische Locus einer gründlichen und vollständigen Revision unterzogen werden soll.

Trotz der häufigen Hinweise auf Tragweite und Notwendigkeit der dogmatischen Neuerung – »je länger ich die Bibel über diese Dinge zu mir reden ließ ... um so unwiderstehlicher«<sup>1</sup> – scheint sie nicht hinreichend deutlich geworden zu sein. Die dogmatische Weiterarbeit korrigiert Barths Position, in bestimmten Aspekten des Locus de Praedestinatione<sup>2</sup>, zum Teil schroff. Aber weder die Funktion der dort angewandten biblischen Begründung noch die Bedeutung der radikalen, ihrerseits nicht wieder einer dogmatischen Tradition subsumierbaren Kritik jeder, »auch der besten Überlieferung ... aus der Sache selber« (82) sind so beachtet worden, daß verständlich geworden wäre, wieso die KD zum völligen Neubau der dogmatischen Position sich veranlaßt sieht<sup>3</sup>. Vermutlich wird erst die Erklärung dieses Tatbestandes<sup>4</sup> der theoretischen Anstrengung der Barth'schen Erwählungslehre gerecht. Deshalb soll im folgenden das Interesse, das sich mittels der Kritik der Tradition seinen eigenen dogmatischen Ausdruck verschafft, möglichst nahe an diesem selbst aufgesucht werden.

1. KD II/2 (1942), 4. Aufl., Zürich 1959, S. VII; 373. Wo nicht anders bezeichnet, stammen alle Zitate aus diesem Band.
2. So etwa E. Brunner: Dogmatik Bd. I, 4. Aufl., Zürich 1972, 353ff. Vgl. E. Bueß: Zur Prädestinationslehre Karl Barths, Theol. Stud. 43, Zollikon-Zürich 1955.
3. Vgl. W. Elert: Der christliche Glaube, 5. Aufl., 1960, §§ 79f.; P. Tillich: Systematische Theologie Bd. I, 3. Aufl., 1960, 303ff., bes. 327f. Die Tatsache der völligen Neuheit wird immerhin festgestellt von E. Brunner, a. a. O. 353 (auch gegenüber dem NT, 355f.) und als Schlüsselproblem erkannt, so von H. U. von Balthasar: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, 2. Aufl., Köln 1962, 186.
4. Vgl. T. Rendtorff: Radikale Autonomie Gottes, in: Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, 161ff.

# I. Der systematische Aufbau der Erwählungslehre als Theo-Logie

## 1. Die Erwählungslehre als Gotteslehre

Die Erwählungslehre (E. L.) der KD ist ein Kapitel ihrer Gotteslehre. Sie steht »vor allen anderen, den einzelnen christlichen Sätzen über Gottes Handeln, im Zusammenhang der Lehre von Gott selber« (82). Schon diese Anordnung der E. L. ist völlig neu und beansprucht zugleich, nicht willkürlich gewählt zu sein, sondern dem darzustellenden Inhalt allein angemessen zu sein (82f., Leitsatz § 32). Die Erweiterung der Gotteslehre um die Lehre von Gottes Gnadenwahl muß also selbst theo-logisch begründet werden können.

a) Die in KD II/1 entwickelte Lehre von der Wirklichkeit Gottes beschreibt das Sein Gottes »für sich und als solches« als »der Liebende in der Freiheit« (3; II/1, 288). Die trinitarische Interpretation schon der Wesens- und Attributenlehre entspricht der trinitarischen Begründung des theo-logischen Erkenntnisprozesses überhaupt, in welcher der Zusammenhang von Erkenntnis Gottes und Wirklichkeit Gottes, wie ihn die Stichworte des »Selbstzeugnisses« oder der »Selbstoffenbarung« bezeichnen, zugrunde gelegt ist<sup>5</sup>. Die gleichsam einfache Gotteslehre kann daher ihrer eigenen Begründung folgend sich selbst nicht genügen; ihre traditionellen Inhalte gelten nur einen Teil dessen ab, was in einer Theo-Logie, die das Selbstzeugnis Gottes »wiederholt«, thematisiert werden muß. Unter der Voraussetzung, daß Gott der »ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung« (II/1, 288), wird die Erklärung des »Subjektes« aller theologischen Aussagen als das schlechthin »Alles ... beherrschende und bedingende Subjekt« (5) eine so unabdingbare Aufgabe der Gotteslehre, daß die Lehre von »Gott für sich« ihr gegenüber eine Abstraktion darstellt, die den Begriff Gottes in bloß logischer Exklusivität zum Gegenstand nimmt. Die E. L., in der nun die »*Beziehung Gottes nach außen*«, zu einem »von ihm selbst *verschiedenen Anderen*« dargestellt wird, gehört daher in die Gotteslehre selbst (3f.). Auf diese Weise wird jene Beziehung als *ein Moment an ihrem Subjekt selbst* beschrieben. Denn wenn schon Gottes Fürsichsein ausschließlich als Grund eines bestimmten Verhaltens – allerdings als sich selbst begründender Grund, d. h. als Freiheit – begriffen werden kann, dann ist auch Gottes »tatsächliches«, »bestimmtes Handeln«, das »Werk dieses Subjekts«<sup>6</sup> erst begriffen, wenn erklärt wird, daß »das Verhalten, das Gott dabei einnimmt und durch das sein Werk bestimmt ist, zu ihm selbst gehört, von ihm selbst in keiner Weise zu lösen ist« (5).

b) Die systematische Neuerung, die E. L. als Gotteslehre zu entwickeln, soll daher ermöglichen, die traditionelle Verknüpfung der Begriffe »Gott« und »der Andere« selbst theologisch zu formulieren, um Gott als Subjekt seines bezie-

5. 1, 36 u. ö. mit Bezug auf II/1, § 25, § 28.

6. 3 f., mit Bezug auf II/1, § 28, § 31.

hungsweisen Verhaltens, d. h. das Begründete durch seinen Grund zu beschreiben. Ihr Motiv prägt sich in beiden verknüpften Begriffen aus.

Der andere, definiert durch sein Sein außerhalb des Fürsichseins des schlechthin bedingenden Subjektes, d. h. durch sein Sein als Objekt (55), ist, unbeschadet der näheren Bestimmung, der Mensch (5). Zu ihm tritt Gott in eine Beziehung, weil »er, der doch an sich selber genug hat ... in seiner ganzen göttlichen Herrlichkeit mit einem Anderen zusammen sein« will (8). Diese *Auszeichnung des andern* bliebe freilich, selbst wenn dieser als Gegenstand der Liebe und gnädigen Zuwendung Gottes beschrieben wurde, bloße Behauptung, wenn nicht berücksichtigt würde, daß die darin realisierte Bestimmtheit Gottes ihm als Subjekt eo ipso nicht äußerlich sein kann. Soll also der Begriff des anderen ein theologischer Begriff werden, muß Gott selbst und »als solcher« bestimmt beschrieben werden, d. h. als ein solches Subjekt, »das kraft seines innersten Wesens, Wollens und Seins nicht ohne Beziehung ist, sondern in einer bestimmten Beziehung nach außen, zu einem Anderen steht« (4). Die Beziehung Gottes zu seinem andern und ihre Geschichte ist schon ursprünglich eine »Urgeschichte« in Gott selbst (6f.).

Dieselbe Voraussetzung der schlechthin bedingenden Subjektivität Gottes erfordert zugleich, Gottes *Bestimmtheit als Funktion von Freiheit* zu erfassen, denn jede von außen bedingte Bestimmtheit würde das subjektive Sein Gottes verneinen. Die E. L. erklärt die tatsächliche Bestimmtheit Gottes daher als ein Moment seiner freigewollten Selbstbestimmung, als »Urentscheidung« Gottes in sich selber (4f., 82). »Gott wählt sich selbst zugunsten dieses Anderen. Gott gibt sich selbst die Bestimmung, sich nicht genügen zu lassen an sich selbst ...« (9). Eben als Urentscheidung ist die Bestimmtheit Gottes, »nachdem« sie einmal gegeben ist, unwiderruflich und gehört »nun ebenso zu (Gott) wie Alles, was er an und für sich selbst ist« (8).

c) Die dogmatische Absicht der systematischen Neuerung ist demnach, das tatsächliche Verhalten, die Bestimmtheit und die Freiheit Gottes theologisch zu verknüpfen. Die Zurückführung des Verhaltens auf das durch sich selbst bestimmte und daher frei bleibende Sein Gottes begründet eben dieses Verhalten aus der *ursprünglichen Kongruenz des Tatsächlichen und des Unbedingten*: »daß Gott tatsächlich nicht anders Gott ist als in einem bestimmten Verhalten« (4f.). Die Beziehung Gottes zu seinem andern ist dadurch schlechthin affirmiert und für diesen eindeutig positiv bestimmt. Die in der göttlichen Wahl *zugunsten eines anderen* geübte Herrschaft kann nur gut sein und Gutes vermitteln; sie ist daher eo ipso Gnade und »unter allen Umständen« die »Summe des Evangeliums« (9, 11ff.). Der Zweck der Erwählungslehre ist daher genau gesagt darzustellen, daß die Erwählung »ursprünglich und letztlich ... undialektisch« (12) ist.

Die Erwählungslehre bringt dies auch terminologisch zum Ausdruck und nimmt aus der biblischen und dogmatischen Tradition die Leitbegriffe des *Bundes* – »Gott wählt sich selbst zum Bundegott« (10) – und der *Gnaden-*

wahl auf. Damit soll die theo-logische Verknüpfung von Bestimmtheit und Freiheit sprachlich fixiert werden: Gottes Selbstbestimmung für einen anderen stellt seine Gnade als nicht bedingte Liebe und so zugleich seine Freiheit, und stellt seine Wahl als Entscheidung zugunsten eines anderen und so zugleich seine Liebe dar (8f.).

## 2. Systematische und methodische Bedingungen der Erwählungslehre

Die theo-logische Fassung der Erwählungslehre stellt ihrer dogmatischen Durchführung bestimmte systematische und methodische Bedingungen.

a) Die Revision des überlieferten Dogmas erfordert die Verknüpfung dessen, was traditionellerweise als Fürsichsein (*essentia absoluta*) und Werk Gottes (*opera ad extra*) unterschieden und getrennt wird. Wenn vom Begriff Gottes als des Subjekts von Handeln ausgegangen bzw. dies als »Verhalten ... in welchem er sich selbst bestimmt« beschrieben werden soll, dann darf kein abstrakter »Inbegriff von Wahlfreiheit« angenommen werden (6f., 26). Er wird vermieden, wenn die Werke Gottes in dem für den anderen bestimmten Sein Gottes als Momente der Selbstbestimmung Gottes dargestellt werden. Daher stellt sich die Erwählungslehre als ein eigenständiges und *besonderes Problem in der Gotteslehre* (5). Die daraus sich ergebende Disposition der überlieferten Loci unterscheidet sich, wie der typisierende Vergleich ergibt (83ff.), nicht nur von der soteriologischen oder ekklesiologischen Behandlung der Prädestinationslehre, sondern auch von ihrer klassischen reformierten Darstellung nach der Gotteslehre und vor der Schöpfungslehre. Hier wurde das Wählen Gottes als »Funktion ... seines allgemeinen Weltverhältnisses« unterstellt, dies *generale decretum* von Gottes in sich bloß unveränderlichem Sein aber abgetrennt, und das führte zum »Vergessen« Gottes selbst als Subjekt jener Wahl. In Aufnahme einer »glückliche(n) Inkonsequenz« der dogmatischen Tradition bezeichnet Barth die Erwählung, sofern sie die Einheit des in »konkreter Entscheidung« bestimmten lebendigen Wesens Gottes erklärt, als »*opus Dei ad extra internum*« (26, 85).

Aus der Definition der Gnadenwahl als dem »ewigen Anfang« aller Werke Gottes in der Stiftung des Bundes mit dem Menschen (Leitsätze § 32 und § 33) ergibt sich zweitens die Erweiterung der Gotteslehre um deren Durchführung als *der Lehre von Gottes Gebot*. Denn die »Unbedingtheit des Tuns« Gottes ist, sofern dies überhaupt nach außen sich erstreckt, eo ipso »die Unbedingtheit des bestimmten Anspruchs« an den »Partner seines Bundes« (10). Wenn die KD, die überlieferte Korrelation von Gesetz und Evangelium modifizierend, »das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums« versteht und der Ethik seine Erklärung zuweist (§ 36), dann wiederholt dies in praktischer Hinsicht zum einen die theo-logische Begründung der Beziehung Gottes nach außen: »unbedingte«, »freie Gnade« ist Herrschaft (10f.). Zum andern wird der Vollzug dieser Herrschaft

in der Bindung des Menschen an Gottes Gebot auf Gott selbst zurückgeführt: die Ethik gehört deshalb zur Gotteslehre, »weil der den Menschen für sich in Anspruch nehmende Gott eben damit (!) in ursprünglicher Weise sich selbst für diesen verantwortlich macht« (564). Der wählende Gott wird »notwendig« zum »Richter« des Gewählten, sofern dieser selbst überhaupt existiert und handelt, wird also das Richtmaß seines Seins und Tuns. Das Problem der Legitimität und der Normativität jeder möglichen Praxis ist damit als theologisches Problem festgestellt. Die Gnadenwahl Gottes bindet an die Ordnung, die sie offenbart, weil sie sie »schafft« (II, 34).

b) Die Erwählungslehre muß einer *methodischen Anforderung* genügen, die sich die KD von vornherein als »Grundregel« stellt, die aber durch den hier darzustellenden »besonderen Inhalt« materiell ins Recht gesetzt wird: die »Verantwortung vor der in der Heiligen Schrift bezeugten göttlichen Selbstoffenbarung« (VII, 36). Wenn die Erwählungslehre die Selbstbestimmung Gottes zum Thema hat, dann darf sie allerdings nur das Selbstzeugnis, in welchem sie ausschließlich und hinreichend offenbart ist, als solches aufnehmen und wiederholen (I). Die Nötigung, »den exegetischen Hintergrund ... noch sichtbarer« zu machen, ist also die Folge der These, daß es keine Bestimmung Gottes außer seiner Selbstbestimmung gibt. Die systematische Stellung der Erwählungslehre entspricht der Funktion des Begriffs der Gnadenwahl innerhalb des biblischen Zeugnisses (98). Ihre Durchführung besteht daher auf weiten Strecken in Auslegung biblischer Loci und in Darstellung biblischer Gestalten<sup>7</sup>.

Dieses Verfahren steht ausdrücklich im Gegensatz zu einer »abstrakten«, »spekulativen« Behandlung, zur »Konstruktion« und zu einem »System«, das das Gleichgewicht und die Symmetrie der Glieder herstellt<sup>8</sup>. Eine solche, d. h. bloß »aufklärende« Darstellung der Erwählung als eines neutralen Sachverhaltes würde die Eindeutigkeit ihres »Ja« verunklären (12f.). Die Eindeutigkeit der Selbstbestimmung Gottes (bzw. negativ: der indifferente Parallelismus zweier »Bedeutungen« oder gar zweier Entscheidungsakte) ist auch der kritische Maßstab für die Darstellung der Erwählungslehre im Medium der dogmatischen Überlieferung<sup>9</sup>.

7. Joh 1 (102ff.); Joh 13 (113ff.); Röm 9–11 (222ff.); Lev 14 (393ff.); Kain und Abel 376ff.; Saul und David 404ff.; Der Gottesmann und der Prophet (1 Kön 13) 434ff.; Johannes der Täufer und die Apostel 471ff.; Judas Ischarioth 508ff.

8. Vor allem 4f., 15ff., 144ff., 185ff.

9. Grundsätzlich VII, 37f.; im einzelnen sind insbesondere die Kritik Augustins 15f., Calvins 17f., 71ff., der lutherischen Prädestinationslehre 75ff., der reformierten Version 83ff. und ihres Gegensatzes zwischen Supralapsarismus und Infralapsarismus 136ff. wichtig.

## II. Die christologische Begründung und ihre Probleme

Erst im Begriff des Bundes, wie er in der Lehre von Gottes Gnadenwahl und der Lehre von Gottes Gebot erklärt wird, »vollendet sich der Begriff Gottes selbst« (564). Der systematische Aufbau der Erwählungslehre als Theo-Logie ist jedoch dann noch unvollständig, wenn zwar das Sein Gottes für einen andern als Selbstbestimmung Gottes, aber noch nicht das Sein des andern als Objekt des wählenden Subjektes beschrieben ist. Die einfache theo-logische Begründung könnte erneut dem Verdacht schlechter Abstraktion sich aussetzen, obwohl sie die Überwindung der abstrakten Gotteslehre, d. h. die Integration der Beziehung Gottes nach außen in das Sein Gottes selbst zum Ziele hat. Es wäre möglich, die Selbstbestimmung Gottes für einen andern nochmals *a se* zu begreifen und ihr als solche absoluten Charakter zuzuschreiben. Und ähnlich könnte die Reklamation der Schriftautorität sich dem Vorwurf willkürlicher Rezeption der zugegebenermaßen »verhältnismäßig nicht sehr zahlreich(en)« Stellen, die von der Erwählung explizit handeln (161), und ihres unvermittelt biblizistischen Einsatzes ausgesetzt sehen. Die Beseitigung dieser Monenda, positiv also die Erklärung des *Seins des andern* in bezug auf die Selbstbestimmung Gottes ist die Aufgabe der *christologischen* Begründung der Erwählungslehre.

Die Formel, in der die Lösung der Begründungsproblematik zusammengefaßt wird, ist die des *decretum concretum* (108, 137f.). Sie besagt, daß die Entscheidung, in der sich Gott frei aber tatsächlich für einen anderen bestimmt, *Jesus Christus* gilt. »Jesus Christus ist die Entscheidung Gottes für dieses Verhalten (sc. seine Zuwendung zum Menschen). Er ist selber dieses göttliche Verhalten« (6). Die drei wichtigsten Aspekte dieser Konkretisierung sind erstens ihre Totalität: »Jesus Christus ist Gottes Wort ... Beschluß ... Anfang ... Wahl, vor der, ohne die und neben der Gott keine andere getroffen hat« (101); zweitens ihre Bedeutung für Gott selbst: Gott hat »sich für sich selber, d. h. sich für diese seine Bedingtheit, sich für dieses sein Sein ... in Jesus Christus entschieden« (108); drittens ihre Bedeutung für den andern: Jesus Christus ist »Gottes Wahl hinsichtlich dieser (sc. der von Gott verschiedenen) Wirklichkeit ... die Wahl des Bundes Gottes mit dem Menschen« (109). Der die These begründende Gedanke ist dabei der, daß die genannten Aspekte in einem bestimmten Subjekt *zusammen* gegeben sind; also die Behauptung, daß der Satz »die göttliche Prädestination ist die Erwählung Jesu Christi« sowohl bedeutet: »Jesus Christus ist der erwählende Gott«, als auch: »Jesus Christus ist der erwählte Mensch« (110).

Diese christologische Begründung der Erwählungslehre rechtfertigt nicht nur die Erweiterung des Begriffes von Gott für sich, sondern stellt zugleich die christologische Fassung der Theo-Logie überhaupt dar, weil deren Subjekt schlechterdings und allein in Jesus Christus gegeben ist (2f.). Dieser Anspruch müßte hinsichtlich der geäußerten Bedenken, d. h. hinsichtlich seiner methodischen und inhaltlichen Ausprägung bewahrheitet werden können.

## 1. Die Erwählungslehre als Schriftauslegung

a) Die Notwendigkeit der Erwählungslehre steht für die KD dann fest, wenn die Frage nach ihrer Herkunft damit positiv beantwortet wird, daß sie als *Schriftauslegung* auftreten kann (25, 55ff.). Das Recht dieses Anspruchs entscheidet sich »beim Lesen der Bibel selbst und als solchem« (160), nämlich daran, daß die Bibel überhaupt sowohl Gott als auch den Menschen nicht allgemein, sondern im Bericht des *Besonderen* zum Inhalt hat. Gott erscheint dort allerdings als ein »souveränes Ich«, dies aber nicht in »abstrakter Absolutheit« und »nackter Souveränität«, sondern als Subjekt menschlich-geschichtlicher Ereignisse (52, 56). Dieser biblischen Darstellung der ewigen Selbstbestimmung Gottes in ihrer besonderen zeitlichen Realisierung entspricht es genau, daß auch der Mensch weder in seinem abstrakten Inbegriff, noch auch einfach als Gattung oder als Individuum zum Thema wird (58ff.). Der Erkenntnisgrund dafür, der, sofern sich diese Erkenntnis der Selbstoffenbarung Gottes verdankt, zugleich ihr Realgrund ist, wird durch den »Namen Jesus Christus« bezeichnet (56f., 98). In ihm treffen die Aussagen der Schrift über Gott und den Menschen zusammen, in ihm sind also der erwählende Gott und der erwählte Mensch eines (63).

Von dem Verdacht willkürlicher Spekulation befreit sich die Erwählungslehre also durch die methodisch konsequente Besonderung der möglichen Allgemeinheit ihrer Begriffe auf ein historisches, »faktisches Ereignis« (62). So verfahren wird sie nicht als ein balanciertes System »abstrakter Voraussetzungen« und »abstrakter Konsequenzen« aufgebaut, sondern hat im göttlichen Werk in der Zeit und hier in einer *Geschichte* ihren Entdeckungszusammenhang: »Wer und was Jesus Christus ist, das kann eben nur erzählt, nicht aber in einem System angeschaut und beschrieben werden« (206). Die Methode der Erwählungslehre steht aber auf der Voraussetzung, daß das faktische Ereignis Jesu Christi »im Zentrum der göttlichen Selbstoffenbarung« steht bzw. die »Mitte« des göttlichen Werkes in der Zeit ausmacht (63, 162), so daß es als Basis aller Momente des biblischen Zeugnisses deren Zusammenhang konstituiert und damit die göttliche Selbstoffenbarung als Ganzes »enträtselt« (13, 97f., 157ff.). Nur unter der erkenntnistheoretischen Annahme, daß »der ewige Wille Gottes die Erwählung Jesu Christi (ist)«, gilt die begründende Funktion des Besonderen für das Allgemeine, materiell also die Erklärung der Theologie aus der Christologie, wie die Erwählungslehre sie darstellt (6, 54ff.; 161f.).

Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Christologie und Erwählungslehre folgt also der *hermeneutischen Entscheidung*, daß allein die »Stimme Jesu Christi« diejenige sei, durch die Gott selbst über sich selbst unterrichtet (2f.; 165ff.), und zwar in der Totalität seiner Werke, so daß das faktische Ereignis der Wahl Jesu Christi Gott so erkennen läßt, daß es ihm gegenüber »keine tiefere Tiefe des Wesens und Wirkens Gottes« gibt (57; 163). Als Kanon der Exegese nötigt diese Entscheidung, sich an keiner Stelle »von der Erkenntnis Christi ... abdrän-

gen zu lassen«, d. h. alle Erwählungs- (und Verwerfungs-)Topoi, die als solche, auch als Grundbegriffe genommen, keineswegs zur Christologie führen, aus dem »Wort Gottes«, nämlich christologisch auszulegen (14 f., 161; 162ff.).

b) Die *Feststellung des Erkenntnisgrundes der Erwählungslehre in ihrem christologischen Realgrund* (98) verändert die Bedingungen ihrer dogmatischen Entwicklung in zwei Punkten wesentlich.

(1) Die im Kontext der Erwählungslehre arbeitende Theologie ist *ihres Gegenstandes vollständig vergewissert*, denn dieser wird von ihrem Subjekt selbst hervorgebracht. Das unbedingte Subjekt, das sich zum Subjekt der Erwählung selbst bestimmt, hat die Bestimmtheit dieser Erwählung als ein Moment seiner Unbedingtheit in sich selbst aufgenommen. Die unendliche Relativierung des Gegenstandes der Theologie durch die »höhere Wirklichkeit« ihres Subjektes kommt damit in einem klaren Begriff, in der bestimmten Unbedingtheit und unbedingten Bestimmtheit des Subjektes der Erwählung Jesu Christi zum Stillstand. Das »tief unchristlich(e) ... Mysterienspiel vom unbekanntem Gott und vom unbekanntem Menschen« (159) ist beendet. Die an seine Stelle tretende Durchsichtigkeit, für welche die Lichtmetaphorik (12ff., 169, 184ff.) nicht zufällig sich anbietet, realisiert die Selbstauflösung des Prädestinationsdogmas. In ihm war die Gott und den Menschen bestimmende Wahl Gottes einem höheren Prinzip ihrer selbst, nämlich der unbestimmten, theologisch unbegreifbaren Absolutheit Gottes untergeordnet, so daß ihre eigentlich »evangelische« Absicht, sofern sie die Bestimmtheit des Subjektes und des Objektes der Erwählung relativ zu einer unbestimmbaren Subjektivität unterstellte, nur deren religiöse Form, den unendlichen Zweifel, hervorbringen konnte. Die christologisch begründete Erwählungslehre grenzt dagegen die Bedingung auch der »subjektive(n) Selbstbestimmung« Gottes, die Freiheit Gottes zu dieser Bestimmtheit aus dem theologischen Gegenstand aus – sie bleibt ein »Geheimnis« (20ff., 31ff.) –, vermag dies Geheimnis aber in seinem »bestimmten Charakter« darzustellen (107, 159), so daß sie ihre Funktion, »unter allen Umständen« ihres Gegenstandes zu vergewissern, erfüllt.

(2) Die Feststellung des christologischen Erkenntnisgrundes der Erwählungslehre durch die Auslegung der Bibel ist nur im *kritischen und konstruktiven Umgang mit dem überlieferten Stoff* möglich. Die Absicht, das Selbstzeugnis Gottes zu wiederholen, läßt sich nicht in einer quantitativen Zusammenstellung der biblischen Inhalte und noch nicht einmal in der Rezeption des systematischen Kontextes der Erwählungslehre innerhalb der Bibel selbst (89f.) verwirklichen, sondern erst in der ausnahmslosen Anwendung der hermeneutischen Entscheidung über das »Ganze« auf das einzelne als dessen »notwendiger Hintergrund«. Die Versicherung, daß dieses Verfahren die Alternative zur Konstruktion sei (160f., 165), kann sich nur darauf beziehen, daß es ein anderes, nämlich vom Subjekt des »Wortes Gottes« verschiedenes Subjekt der Konstruktion ausschließt. Dergleichen kann die Polemik gegen die Erwählungslehre als System nur den Aus-

schluß eines zweiten konstitutiven Faktors, also das System als Synthese meinen. In der Tat, gerade die christologische Begründung der Erwählungslehre erfordert ihre Entwicklung nach dem dort gegebenen »Urbild, Modell oder System«, in dem die unter allen Umständen positive Bestimmtheit des Verhaltens Gottes aufgrund der Einheitlichkeit seiner Selbstbestimmung in Jesus Christus den »Generalnenner« darstellt<sup>10</sup>. Ebenso ist die christologisch begründete Disproportion zwischen Erwählung und Verwerfung, zwischen dem Ja Gottes und dem nur dadurch gegebenen, darin also sofort überwundenen Nein (187) allerdings kein System symmetrischer Momente, um so mehr aber, wie der den Systembegriff ersetzende Terminus lautet, eine *Ordnung*, deren Aufbau in jedem Stadium *durch ein einziges Moment*, nämlich durch die Selbstbestimmung Gottes bestimmt ist. »Nur in dieser seiner Selbstbestimmung, nur in der damit gegebenen, nicht umzukehrenden Ordnung wird Gott in der Bibel als Gott bezeugt und kann er nach der Bibel als Gott erkannt werden.«<sup>11</sup>

Die Erwählungslehre, die ihre fundamentale Bedeutung als Theo-Logie dadurch gewinnt, daß sie das biblische Selbstzeugnis Gottes als christologische Begründung ihrer selbst wiederholt, verschafft also eben damit ihrem spezifischen Inhalt seinen Ausdruck. Konsequenterweise führt die Entwicklung ihrer Ordnung nicht bloß zur Kritik gewisser Inhalte der dogmatischen Überlieferung und ihrer hermeneutischen Implikate, sondern ist selbst die Kritik von allem, was nicht als ein Element der zu schaffenden Ordnung durch deren Subjekt bestimmt ist. Wenn aus der Begründung der Erwählungslehre alle pragmatischen und praktischen Notwendigkeiten, ja jegliches Datum der Erfahrung, selbst in Gestalt der Frage an die Bibel entfernt werden, so ist mit der bloßen Bestätigung von »Prämissen« (38ff.) die gegebene Wirklichkeit überhaupt methodisch ausgeschlossen.

c) Das Ergebnis der allerdings vorläufigen Prüfung der Methode, durch welche die Erwählungslehre christologisch begründet werden soll, erlaubt zwei Vermutungen.

Erstens, die erkenntnistheoretischen und die inhaltlichen Ziele der Argumentation scheinen völlig ineinanderzulaufen. Gewiß wurde dies in der theologischen Erkenntnislehre KD I extrapoliert dargestellt, aber erst die Erwählungslehre entwickelt die Koinzidenz der Voraussetzung der theologischen Erkenntnis mit ihrem Inhalt im Begriff der Selbstbestimmung Gottes für ein anderes im genauen Sinne theologisch. In ihrer Reduktion des Erkenntnisgrundes auf den Realgrund wird die völlige Abhängigkeit des »Noetischen« vom »Ontischen« fixiert<sup>12</sup>.

10. 7, 100, 12f., 98 ff.; die »Einheitlichkeit des in Jesus Christus wirklichen und offenbarten Willens Gottes«, 467.

11. 98; 34f., 190f. »... ist die Offenbarung der Sinnhaftigkeit seines Tuns« 35. – Die These von Barths »nachkritischer Schriftauslegung« findet sich hier bestätigt, siehe R. Smend: Nachkritische Schriftauslegung, Parrhesia (Festschrift K. Barth), Zürich 1966, 25ff. und T. Rendtorff, a. a. O. 180.

12. 4f., 68f., 98. »Wir haben den Begriff des ewigen göttlichen Dekretes – nach der Regel,

Zweitens, das geäußerte Bedenken hinsichtlich der Realität der Selbstbestimmung Gottes erscheint durch die methodische Ausprägung ihrer christologischen Begründung eher bestärkt als entkräftet. Der vollständige Ausschluß aller nicht durch die Selbstbestimmung ihres Subjektes bestimmten Momente führt zum einfachen Gegensatz der biblischen bzw. christologischen Begründung gegen das aus der Erfahrung der gegebenen Wirklichkeit mitgebrachte, angeblich axiomatische »Denkschema« (1, 160 u. ö.).

Beide Vermutungen veranlassen erneut die Frage danach, wie das Sein des andern Gottes in bezug auf die Selbstbestimmung Gottes zu begreifen ist. Bevor diese Frage beantwortet werden kann, muß ihr Problemzusammenhang über dessen methodische Ausprägung hinaus in seiner Gestalt als dogmatischer Inhalt aufgesucht werden.

## 2. Die Erwählung als *decretum concretum*

Wie modifiziert also die christologische Begründung der Erwählungslehre als Theo-Logie die Bedingungen der inhaltlichen Entwicklung des darin begriffenen »Ontischen«? Dem methodischen Versuch, spekulative Konstruktion zu vermeiden, entspricht die inhaltliche Absicht der Erwählungslehre, die scheinbare Verknüpfung der bloß abstrakten Begriffe Gottes und des Menschen zu überwinden, die die überlieferte Prädestinationslehre charakterisiert.

a) Was bedeutet die christologische Revision des Dogmas für den Begriff des *Subjektes der Erwählung*? Die Korrektur der traditionellen Formel des *decretum absolutum* durch die des *decretum concretum* (107f., 111ff., 172ff.) kritisiert den dort unterstellten metaphysischen Gottesbegriff radikal. Die Vorstellung der Absolutheit Gottes wird nicht nur in der Form eines abstrakten Seins *a se*, sondern auch in der Wendung ausgeschlossen, daß keine Bestimmtheit Gottes außer seiner Selbstbestimmung möglich sei (4). Die Hypothesen des *summum ens* und des *summus imperator*, dessen Grundakt als die formale Eigentümlichkeit seines absolut freien Wählens, seiner in abstracto unwiderstehlich wirksamen Allmacht beschrieben werden müßte, verwenden gegen ihre Absicht einen unchristlichen Gottesbegriff (24f., 46ff.) – wenn die christologische Begründung der Erwählungslehre als Anfang des Verhaltens Gottes zutrifft. Für sie ist Gott »gerade als der Erwählende der allmächtige Gott und nicht umgekehrt!« (47). Wenn es keinen vom Willen Jesu Christi verschiedenen Willen Gottes, also »keine Gottheit an sich« gibt, dann ist diese Gottheit nicht unendliche Macht in einem unendlichen Bereich, sondern »endliche«, d. h. bestimmte Macht. In der Erwählung Jesu Christi ist die sich selbst bindende »und damit die

daß Gott der und kein Anderer *ist* als der, der sich *offenbart* – interpretiert durch die Hauptsätze der Christologie ...«, 357.

wirkliche Gottheit Gottes ... zu begreifen« (55f.; 107f.). Wenn daher Gott »nach christlicher Erkenntnis« ohne Jesus Christus gar nicht Gott wäre (6, 82f.), so ist dieses sein Sein selber Gegenstand seiner Wahl: »... kraft jener ... Selbstbestimmung (steht Gott) als das ... Subjekt, als *Deus ipse* am Anfang seiner Wege und Werke«<sup>13</sup>.

In ihrem eigenen Zusammenhang genommen, stellt die christologisch begründete Erwählungslehre den Abbruch der das griechische und christliche Denken kennzeichnenden Verknüpfung »Gottes« und des »Allgemeinen« dar, also den Ausschluß jeglicher Apriorität außer der subjektiven Selbstbestimmung. Die Überwindung des früher unvermeidlichen Dilemmas zwischen Determinismus und Indeterminismus ist denn auch ihr eigener Anspruch (47). Allerdings kann die Kritik des apriorisch Allgemeinen nicht einfach dessen Reduktion auf einzeln Konkretes bezwecken. Denn es ist ja das ausdrückliche Ziel der christologischen Begründung der Erwählungslehre, die »unter allen Umständen Evangelium« sein will, die Selbstbestimmung Gottes zugunsten eines anderen als nicht zufällig, nicht widerrufbar, als unveränderlich und unüberbietbar zu erklären<sup>14</sup>. Wenn sie deshalb die Beziehung Gottes zu jenem anderen als einen »in sich freilich sehr differenzierten und bewegten«, aber »einen einzigen ... durchaus nicht gestörten ... Regierungsakt« beschreibt (97), so unterstellt sie ihren Gegenstand als den einzigen, alle möglichen Besonderungen in sich aufnehmenden und daher *selber allgemeinen Gegenstand*.

Daß die christologisch begründete Allgemeinheit des Gegenstandes der Erwählungslehre für deren Funktion als Theo-Logie jedoch problematisch ist, zeigt eben die theo-logische Form dieser Allgemeinheit. Die Bestimmtheit des Subjektes der Erwählung durch das faktische Ereignis Jesus Christus stellt die ewige, ursprüngliche und unveränderliche Selbstbestimmung jenes Subjektes nur dann dar, wenn *der (bestimmende) Wille Gottes im (bestimmten) Sein Gottes auf Dauer gestellt* wird. Die Erwählungslehre muß erklären, was Gott kraft seiner Urentscheidung »will und also auch ist« (5, 82f. u. ö.). Das bedeutet nicht etwa die ontologische Indifferenz zwischen Essenz und Existenz, die im Begriff Gottes als *actus purus* läge, sondern klar die These, daß Bestimmtheit des Willens eo ipso die des Wesens sei. In der Tat wird die Erwählung beschrieben als »interna actio des Wesens Gottes«, vollzogen »kraft seines innersten Wesens, Wollens und Seins« (4, 85). Da die Erwählung ja vor allem Entscheidung und Bestimmung Gottes über sich selbst ist, der Wille Gottes seine Konkretion somit in Gott selbst erfährt, muß sie als »Beschluß seines ganzen Wesens« verstanden werden, so daß folgt: »Gottes ganze Freiheit und ganze Liebe wurden identisch mit diesem Dekret« (176). Eine Quantität des Wesens Gottes selbstverständlich aus-

13. 99. Damit wird ausdrücklich die supralapsarische Tradition aufgenommen, a. a. O.

145.

14. 5, 99, 169 u. ö. wiederum in supralapsarischer Überlieferung.

geschlossen, stellt sich allerdings die Frage, welche Bedeutung die aus KD II/1 festgehaltene Voraussetzung der Selbstgenügsamkeit und Unbedürftigkeit Gottes in seinem Fürsichsein, also der auch der Prädestination vorangehende Akt seiner ewigen Selbstbejahung<sup>15</sup> für die nachfolgende Selbstbestimmung Gottes haben soll. Denn angesichts des »tatsächlich«, das ja nicht im Verlust, sondern in der Betätigung seiner Freiheit Gott an die Welt bindet (169), kann die Freiheit seiner Liebe von seiner Beziehung zu einem anderen nur in einer Hypothese formuliert werden (4), die schlechterdings abstrakt bleiben muß.

Daß es zu diesem Defizit kommen kann, hat unbeschadet einer möglichen Lösung der darin erscheinenden Problematik seine eigene Rationalität. Wenn nämlich die Selbstbestimmung Gottes in Jesus Christus eine solche »Bestimmtheit und Bindung« vollzieht, die »seinem eigenen Wesen eigentümlich« ist (53), dann ist ihre Beständigkeit auch hinsichtlich ihres »positiven«, »evangelischen Charakters« ein Moment des unveränderlichen Wesens Gottes. Als Subjekt »der ewigen Wahl seiner Gnade« ist Gott »von Haus aus der gnädige Gott«, und als Werke des Deus ipse sind alle Werke »von diesem ihrem Anfang und Subjekt her *per se*, unter allen Umständen und in allen ihren Gestalten und Stadien ... Gnadenwerke« (13, 98f.; 108). Freilich, die im Gottesbegriff erscheinende Problematik setzt sich hier fort. Die *per-se*-Qualifikation nötigt zur Subsumtion alles konkret Differenten unter den Begriff der Gnade, der dann auch sein Gegenteil in sich fassen muß: »gnädig ist und bleibt Gott auch in seiner Ungnade« (99f.). Das durch seine christologische Begründung als besonderes charakterisierte Verhalten Gottes gewinnt somit seinerseits eine Allgemeinheit, die weder durch einen Kontingenzvorbehalt relativiert ist noch auch, da die Bestimmtheit von allem in seiner theo-logischen Fassung universal ist, einen ihr objektiven Gegensatz zuläßt. Besonderung kann überhaupt nur innerhalb des durch die Erwählung gesetzten Allgemeinen auftreten.

b) Differenz impliziert die Erwählung, insofern sie ein vom Subjekt der Wahl verschiedenes anderes zum Objekt hat. Die hinsichtlich des ersteren gestellte Frage muß zunächst auch für letzteres beantwortet werden: was bedeutet die christologische Revision des Dogmas für den Begriff des *Objektes der Erwählung*?

Daß der Mensch Jesus das Objekt des göttlichen *decretum concretum* ist, bedeutet einerseits, daß alle anderen Menschen und die Welt im ganzen, also die von Jesus Christus verschiedene Wirklichkeit das andere der Wahl Gottes nur in einem abstrakten Sinne sein können (5ff., 43ff., 58ff.). Andererseits stellen ja sowohl der biblische Entdeckungszusammenhang als auch die Praxis der kirchlichen Verkündigung, deren schriftgemäße Kritik die Aufgabe der Dogmatik ist, ihrer Erwählungslehre die *conditio sine qua non*, *das andere jenes »weiteren Be-*

15. 8, 168f. Vgl. II/1, 288: Gott ist, was er ist (sc. »der Liebende in der Freiheit«), »auch ohne uns«.

*reich(es)*« in ihr Thema aufzunehmen. Sie muß konzedieren, daß es außer der »Urgeschichte« auch eine »Geschichte zwischen Gott und dieser Welt« und »Privatverhältnisse« zwischen ihm und den menschlichen Individuen gibt, wenn anders Gottes Erwählung tatsächlich alle Menschen angeht (6f., 44f.; § 35). Trotzdem darf die Erwählungslehre das im strikten Sinne andere und das im weiteren Sinne andere nicht ineins setzen. Denn ihre Notwendigkeit für die Verkündigung resultiert ja aus einer (noch) bestehenden Differenz zwischen ihrem eigenen Gegenstand und den anderen des weiteren Bereiches – eine Differenz, die in bezug auf die Erwählung als Selbstbestimmung Gottes nicht unmittelbar Gegenstand sein, sondern nur als *Negation* desselben gegeben sein kann. Wenn aber das andere des weiteren Bereichs überhaupt zum Inhalt der Erwählungslehre gehört, so muß sie auch, gewiß in problematischer Funktion, den »Widerstand« dieses anderen gegen seine Bestimmtheit durch die Selbstbestimmung Gottes, dogmatisch gesprochen: die Sünde, in ihren Gegenstand aufnehmen (28f., 96f., 137ff.). Als Objekt der Erwählung muß auch die »Welt des Bösen« und jener Mensch angenommen werden, »in welchem das Unmögliche möglich, das Unwirkliche wirklich, das Vollbringen des Bösen Ereignis geworden ist« (178f.). Aufgrund dieser (eigentümlich spät eingeführten) Modifikation übernimmt die Erwählungslehre die Bedeutung (wie wiederum merkwürdig spät gesagt) der *Versöhnungslehre* und wird damit zum Zentrum des christlichen Dogmas (95ff.; 178ff.).

Als Versöhnungslehre steht die Erwählungslehre somit vor dem Dilemma, die Position und die Negation ihres Gegenstandes in Zusammenhang bringen zu müssen und dennoch nicht verknüpfen zu dürfen. Denn würde das negativ qualifizierte andere des weiteren Bereiches als adäquates Objekt der Wahl Gottes angenommen, so müßte sein faktischer Widerspruch unvermeidlicherweise, als das andere der unbedingten Selbstbestimmung Gottes, theo-logisch fixiert werden. Und wenn der göttlichen Bestimmung eine möglicherweise besondere, unterschiedliche Bestimmtheit der verschiedenen Individuen unmittelbar entspräche, so käme es zur Aufteilung der Objekte der Erwählung in bejahte und verneinte durch ebendiese Erwählung; der empirische Widerspruch zwischen Glaube und Unglaube hätte seinen Grund im »systematischen« Parallelismus zweier göttlicher Urteile (43f., 151). Der Bedingung, die Erwählung undialektisch zu begreifen, kann also nur entsprochen werden, wenn in extremer Besonderung und damit unter *Ausschluß aller Erfahrung* (51) nur derjenige Mensch als ihr adäquates Objekt angenommen wird, in dem der göttlichen Bestimmung eine menschliche Bestimmtheit vollständig und nicht mehr differenzierbar entspricht, also *Jesus Christus*, insofern er der erwählende Gott und der erwählte Mensch »in Person« ist. Deshalb (!) kann »im strengen Sinne nur er als »erwählt« (*und »verworfen«*) verstanden und bezeichnet werden (46).

Wegen des undialektischen Charakters der Erwählung ist ihr adäquates andere mit dem anderen des weiteren Bereichs also gerade nicht verbunden. Der condi-

tio sine qua non der Erwählungslehre, beide in Zusammenhang zu begreifen, kann dann nur noch dadurch entsprochen werden, daß ihre christologische Begründung selber diesen Zusammenhang vermittelt. Die Erwählungslehre unterstellt deshalb den *komprensiven Sinn der Erwählung Jesu Christi* (125): Jesus Christus »repräsentiert«, »vertritt« das »Volk der Menschen« (5f., 25, 182 u. ö.). Die angesichts dieser Metaphorik mögliche Legitimationsfrage wird in Aufnahme des Locus classicus Eph 1,4f. (64) quasi ontologisch beantwortet: Existenz und Geschichte jenes Volkes sind in Jesus Christus identifiziert und »verwirklicht« (45, 57, 62f.). Dies wiederum ist theologisch begründet: Jesus Christus ist »als erwählter Mensch der in seiner eigenen Menschheit sie Alle erwählende Gott« (125).

Die christologische Begründung der Erwählungslehre produziert hinsichtlich des Objektes der Erwählung das gleiche Problem wie hinsichtlich ihres Subjektes. Die Besonderheit Jesu von Nazareth als des erwählten Menschen, die gerade den Unterschied der allgemeinen Anthropologie gegenüber der Christologie begründet (46), muß ihrerseits als schlechthinige *Allgemeinheit* aufgefaßt werden, die den Übergang von der Christologie zur allgemeinen Anthropologie innerhalb der Theologie überhaupt erst ermöglicht<sup>16</sup>. Denn daß Jesus Christus der »ursprünglich und eigentlich Erwählte« ist, besagt kraft der Einheit von Gott und Mensch in seiner Person, daß die ewige göttliche Wahl schon »vor aller Weltwirklichkeit ... die Existenz dieses einen Geschöpfes« zum Inhalt hat (125). Die Präexistenz des besonderen Geschöpfes in Jesus Christus vor der Schöpfung im allgemeinen<sup>17</sup> ist aber deren allgemeinere Bedingung: sein Erwähltsein ist in seiner Besonderheit das »universal bedeutsame und wirksame Erwähltsein dessen, der selbst der Erwählende ist« (125). Unter der Bedingung der Freiheit der Gnade (126) kann die Wahl aller Menschen nur die in innerhalb der Person Jesu Christi sich vollziehende Selbstwahl Gottes sein. »Indem er (als Gott) sich selber (als Mensch) will, will er auch sie« (125).

Dieses christologische Argument scheint jedoch das andere des weiteren Bereiches, jedenfalls soweit es bezüglich der Selbstbestimmung Gottes de facto negativ ist, nicht erreichen zu können. Denn die Besonderung des Objektes der Erwählung in Jesus Christus hatte ja den Zweck, dessen vollständige Entsprechung zu ihrem Subjekt darzustellen und in ihr die Einheitlichkeit der Bestimmung Gottes zu begründen. Hinsichtlich der Erwählungslehre könnte die Christologie geradezu als der Ersatz der allgemeinen Anthropologie erscheinen, so daß das andere des weiteren Bereiches nur noch dadurch definiert wäre, was die christologische Begründung der Selbstbestimmung Gottes für ein anderes ausschließt. Die Problematik dieser Begründung im Hinblick nicht nur auf das Subjekt, son-

16. Diese These läßt sich auch auf dem Gebiet der Anthropologie selbst verifizieren, vgl. den Beitrag von F.-W. Graf, S. 79ff.

17. 118, in Auslegung von Joh 1, 17f.

dern ebenso auf das Objekt der Erwählung erlaubt und erfordert die Frage nach dem Status des anderen im weiteren, problematischen Sinne.

### III. Der theologische Status des von Gott »verschiedenen Anderen«

Die Frage, welche Besonderungen die christologisch als Theologie begründete Erwählungslehre im Objekt der Erwählung zuläßt, muß wiederum nach beiden Seiten, für dessen Bestimmung durch die Selbstbestimmung des Subjekts und für seine Bestimmtheit als anderes des Subjekts der Erwählung, gestellt werden.

#### 1. Die Konstitution des anderen

a) Die Ordnung, die durch die unbedingte Selbstbestimmung Gottes zu einem von ihm verschiedenen anderen gesetzt ist, muß eo ipso ein einheitlich verfaßtes »Grundgesetz« (55) der Wirklichkeit sein. Dies zu begründen, ist die Aufgabe der christologischen Fassung der Erwählungslehre. Sie tut dies, indem sie die Einheit des Subjektes und des Objektes der Erwählung in Jesus Christus so darstellt, daß die Wahl Jesu Christi als der »nach Subjekt und Objekt vollständige Beschluß« Gottes erklärt wird (171). Die Vollständigkeit der Erwählung Jesu Christi hat zur Folge, daß ihre Ordnung die einzige überhaupt ist. »Alles, was von Gott her geschieht«, geschieht in dieser Ordnung (7, 171), so daß die Herrschaft des Legislators in Jesus Christus *total* ist (9). In ihrer Totalität ist die Erwählung Jesu Christi nicht nur die »Quelle aller Ordnung« zwischen Gott und der anderen Wirklichkeit, sondern zugleich »deren vorausbestimmte und so oder so unweigerlich gültige und unfehlbare Zielsetzung« (171). Gott kann ihr »rücksichtslos« Geltung verschaffen, denn derart vorherbestimmt »ist (sie) in sich selbst, und sie *wirkt durch sich selbst notwendig*« (19, Hervorhebung vom Verf.).

Diese Totalität der Erwählung des anderen schließt jedoch die Konstitution des erwählten anderen als anderen in sich ein. Ihre christologische Begründung erfordert, das durch seine Verschiedenheit vom adäquaten Objekt der Erwählung definierte andere als *durch diese Wahl auch gesetzt* zu unterstellen. Denn als Anfang und Totalität des Verhaltens Gottes ist die Erwählung Jesu Christi nicht *pars providentiae generalis*, sondern selber die übergeordnete Wirklichkeit, als deren Funktion das gesamte Weltverhältnis Gottes sich realisiert, so daß *das Allgemeine um dieses Besonderen willen überhaupt existiert* (6, 56). Im Gegensatz zur überlieferten Prädestinationslehre ist also »das göttliche constituere der *servatio per Christum* nicht vor- und übergeordnet, sondern gleichgesetzt« (357); die christologische Kritik der Überlieferung isoliert als »Nerv« aller ernsthaften Auffassungen, daß die Wahl Gottes »aller geschöpfli-

chen Selbstbestimmung gegenüber Vorher-Bestimmung«, ein »Geheimnis« und eine jede Warum-Frage aufhebende Gerechtigkeit darstelle (18ff., 28ff.). Das »Darum alles Darums« (20) kann die Erwählung nur als decretum concretum sein, das in der Wahl Gottes für sein Sein in Jesus Christus die Wahl des Seins und Soseins der Kreatur einschließt (107f.). Daß die Erwählung Jesu Christi nicht nur der Existenz, sondern auch der Möglichkeit und Wirklichkeit alles anderen vorangeht, daß es somit »kein ›außen‹ (gibt), das nicht zuerst, in der Voraussetzung ... (der Wahl Jesu Christi) als solches gewollt und gesetzt wäre«, ist die *Bedingung für die Koinzidenz von Gnade und Freiheit*, die in der Erwählungslehre als Formulierung der Summe des Evangeliums dargestellt wird<sup>18</sup>.

Wenn aber die Schöpfung des von Gott verschiedenen anderen als Funktion der Gnadenwahl Jesu Christi und diese als Gottes »Anfang in ... schlechthin Alle und Alles umfassende(r) ... Weise« (102) verstanden wird, dann erscheint es unvermeidlich, für den anderen als solchen nochmals *Gott selbst als Subjekt* zu substituieren. Denn der »Übergang« von Gottes Fürsichsein in sich selber zu seinem Sein und Handeln nach außen kann, wenn die Schöpfungs- und die Erwählungslehre christologisch zurückbezogen wird, »nur das *Überströmen* seines inneren Seins und Handelns, seiner eigenen inneren Lebendigkeit« sein, als dessen äußerer Anlaß und Gegenstand der Mensch fungiert<sup>19</sup>. Die im Blick auf die Unbefragbarkeit der Selbstbestimmung Gottes zunächst überschüssig erscheinende Voraussetzung einer ihr vorausliegenden Selbstgenügsamkeit Gottes in sich bekommt den hier unverzichtbaren Sinn, das in Jesus Christus sich nur offenbarende Handeln Gottes als ein Gott selbst eigenes Handeln, als Ereignis im Schoß Gottes (197) zu beschreiben. Die äußere Aktualität der Erwählung Jesu Christi wird unter dieser Voraussetzung, daß schon *Gottes Sein Entscheidung* sei, mit anderen Worten unter der Voraussetzung der Trinitätslehre (192), als »Akt göttlichen Geisteslebens« theo-logisch begründet (202). Mit der Voraussetzung, daß Gott schon in seiner inneren Lebendigkeit und wesentlichen Selbstbestimmung als Vater, Sohn und Geist das Subjekt seiner Gnade ist<sup>20</sup>, wird ohne Zweifel die überlieferte, abstrakte Ursprungsthese und ihr Dilemma von Sein und Bewegung eliminiert. Die Überführung des theo-logischen Substanzbegriffes in den Subjektbegriff erfordert aber zugleich die Exklusivität des Subjektes – dessen

18. 171, 102; »... das (sc. die christologische Definition der Werke als Gnadenwerke per se) gilt von allen Wegen und Werken Gottes ohne Ausnahme: Es gibt keine geschaffene Natur, die nicht aus der Gnade ihr Dasein, ihr Wesen und ihren Bestand hätte und die in ihrem Dasein, Wesen und Bestand anders als wieder durch Gnade erkannt werden könnte« 99; vgl. auch 18f., 35, 126.

19. 192 (Sperrung orig.); 184ff. Der Terminus kommt häufig vor, 9, 135, 184f., 189 u. ö. 20. 26; 107ff., 112ff. Dies nimmt die Zurückführung der Bestimmtheit des Willens Gottes auf die seines Wesens in seiner konkreten Lebendigkeit«, wie die als Theo-Logie verstandene Erwählungslehre fordert, zu ihrer Voraussetzung, 85.

in der Entscheidung über sich selbst lebendiges Sein nämlich wiederum ein Moment seiner »Rube«<sup>21</sup> darstellt.

b) Der Annahme, daß das andere des weiteren Bereiches durch die Wahl eines besonderen Geschöpfes vor der Schöpfung als ein Moment der unbedingt freien Selbstbestimmung Gottes selber gesetzt werde, genügt die Erwählungslehre noch nicht in dem Punkt, daß dieses andere im problematischen Sinne zu ihrem Gegenstand gehört, daß sie also die Versöhnungslehre in nuce ist. Die hierbei unterstellte Negation wird nun mit zwei Argumenten theologisch aufgehoben.

Das eine Argument nennt die *vorwegnehmende Funktionalisierung jeder möglichen Negation* von Bestimmtheit durch Gottes Selbstbestimmung in dieser selbst. Wenn die Erwählung undialektisch und universal ist, dann kann eine wie immer gegebene Negation ihr gegenüber nicht objektiv, d. h. selbst als Position auftreten, sondern nur als Funktion der Erwählung, sofern diese eine Position darstellt: das »Böse« existiert allein kraft derjenigen Negation, die durch die Position als solche gegeben ist (131). Es kann also nur im »Bereich des äußeren Überströmens seiner (sc. Gottes) Herrlichkeit« auftreten, wo es als »weichender Schatten ... »zugelassen« und insofern mitgewollt« ist, und es hat deshalb »keinen selbständigen Grund in Gott«<sup>22</sup>. Existiert das Böse aber nur kraft der Verneinung, die das Ja Gottes im endlichen Bereich der Schöpfung notwendigerweise in sich schließt, so existiert es kraft des »durch dieses Ja bedingte(n), aber auch zum vornherein ungültig gemachte(n) Nein« (188). Die wie immer gegebene Negation der Erwählung ist als solche daher nichts in bezug auf das Subjekt der Position. Allerdings steht sie hierzu im Gegensatz, aber nur so, daß sie *eines begründenden Subjektes völlig entbehrt*. Das Böse kann sich nicht selbst Gott entgegensetzen, sondern hat nur die Selbständigkeit des ausgeschlossenen »Nicht-Seins«, also »nur die Existenzmöglichkeit des *Unmöglichen*, nur die Existenzwirklichkeit des *Unwirklichen ...*« (185). In extremer »Disproportion« zur Position des Wirklichen kann und darf es in seiner Existenz als nicht begründetes, bloß abgründiges Nicht-Sein nur als Instrument der unveränderlichen Gnade Gottes begriffen werden<sup>23</sup>.

Dieses Argument aus der Universalität subjektiver Selbstbestimmung genügt allerdings auch noch nicht, insofern die Erwählungslehre faktische und derart wirkliche Negation seitens des anderen unterstellen muß. Das andere Argument rekurriert daher speziell auf die christologische Begründung der Erwählungslehre

21. 192; »In diesem Frieden des dreieinigen Gottes ist er (sc. Jesus Christus) nicht weniger ursprüngliches Subjekt jener Wahl als er ihr ursprüngliches Objekt ist«, 112.

22. 186; »... die Werke des zulassenden, des als Verneinung kräftigen Wissens und Wolens Gottes«, 99. Charakteristisch in diesem Zusammenhang die emanatistische Terminologie (Überströmen, Trübung) und die Licht-Schatten-Metapher 184ff.

23. 99, 187. Die damit gestellte Aufgabe wird vor allem in KD III/3, § 50 (Gott und das Nichtige) und KD IV, §§ 60, 65, 70 (Sündenlehre) angegangen.

und nennt die *vorwegnehmende Aufhebung jeder faktischen Negation in Gott selbst*. Der ganze Bereich des Bösen einschließlich des dieses zulassenden Willens Gottes ist »in Jesus Christus ... aufgehoben in dem positiven Willen der überströmenden Herrlichkeit« Gottes (189). Mit der Annahme einer Negation in Gott selbst wird die Vorstellung einer *praedestinatio gemina* wieder aufgenommen, freilich nicht in der (kritisierten) Form eines abstrakt vorausgesetzten und auf das von Gott verschiedene andere projizierten doppelten Dekretes (12ff.), sondern als Interpretation des einheitlichen Willens Gottes in Jesus Christus (175ff.). Die Doppelheit von Ja und Nein rührt vielmehr daher, daß Gottes Bestimmung seiner selbst zugunsten eines andern nicht nur diesen zu sich, sondern vorher noch sich selbst zu jenem in ein bestimmtes Verhältnis setzt. Dieses erste bekommt dadurch einen negativen Charakter, daß es Gottes Selbsthingabe zugunsten des abgefallenen Menschen bedeutet. Der Bund mit dem nicht durch Gottes Bestimmung, aber faktisch negierenden Menschen bedeutet allerdings, daß Gott seine »Unangerührtheit von der ... Welt des Bösen« aufgibt und sich der schwersten, seine Gottheit gänzlich in Frage stellenden »Kompromittierung« aussetzt (177f.). Aber diese Kompromittierung betrifft Gott nicht in abstracto, sondern in Jesus Christus und seinem Leiden und Sterben (130ff., 175f.). Unter der Voraussetzung, daß Jesus Christus »an die Spitze und zugleich an die Stelle aller Anderen« gestellt ist, kann damit begründet werden, daß die Verneinung des Gott verneinenden anderen nicht diesen selbst, der vielmehr gerechtfertigt wird, sondern in Jesus Christus Gott und Gott allein betrifft<sup>24</sup>.

Mit der Nichtverwerfung des Menschen begründet die christologisch gefaßte doppelte Erwählung aber zugleich, daß die Negation der Wahl Gottes durch den Menschen nicht mehr des Menschen, sondern allein Gottes Sache sein kann, der auch hinsichtlich seiner Selbsthingabe im Leiden Jesu »vor allem über sich selbst« bestimmt (176; 130). Die »Wahl Gottes zur Linken« hat gerade den Zweck, »die Auseinandersetzung mit dem Bösen sich selbst vor(zu)behalten« (188f.). Die als Erwählung Jesu Christi vollzogene Entäußerung Gottes (179) ist tatsächlich eine Funktion seiner Identität, und die Kompromittierung Gottes durch sich selbst, durch die der andere von der Kompromittierung Gottes befreit wird, ist nicht bloß die Rechtfertigung des Sünders, sondern »auch von vornherein *Gottes Rechtfertigung*« hinsichtlich der Tatsache von Negation<sup>25</sup>.

c) Das Dilemma der christologisch durchgeführten Erwählungslehre zwischen

24. 132, 181f., 350f. »Darum ist der *gekrenzte* Jesus das »Ebenbild des unsichtbaren Gottes«, 132.

25. 180; »Es bleibt ... bei der Verantwortung, die *Gott selbst* damit übernommen hat, daß er den Menschen geschaffen und seinen Sündenfall nicht verhindert hat« 181; 358; »... und also die Güte der göttlichen Schöpfung und Bestimmung des Menschen nicht preiszugeben, sondern zu verteidigen ...«, 132.

ihrer *conditio sine qua non* (der andere des weiteren Bereiches) und ihrer *ratio sufficiens* (der unbedingten Selbstbestimmung Gottes) wird also auf zwei Wegen ausgeglichen. Einerseits wird das andere des weiteren Bereiches, insofern es das von Gott gewählte andere ist, als die in der Wahl Jesu Christi eingeschlossene Setzung Gottes erklärt. Andererseits wird das andere, insofern es die Wahl Gottes negiert, auf die in der Wahl Jesu Christi eingeschlossene Selbstverneinung Gottes zurückgeführt. Der »in Jesus Christus ... durch sich selbst bestimmte Gott« bestimmt daher als ihr einziger Faktor die gesamte Wirklichkeit, sich selbst und das von ihm verschiedene andere total. Das *regnum Christi* ist das weder durch ein selbständiges »Reich der Natur« noch durch ein selbständiges »Reich der Sünde« relativierte, sondern unbegrenzte und damit göttliche (!) »Reich aller Reiche«<sup>26</sup>.

Die Gotteslehre, die in der christologisch modifizierten Erwählungslehre entwickelt wird, könnte die *Theorie einer abgeschlossenen Ordnung der Wirklichkeit* genannt werden. Die noch offene Frage nach dem Status des Objektes der Erwählung aus der Perspektive des anderen selbst scheint dann gar nicht mehr beantwortet werden zu müssen; zumal nicht nur im eben berührten Zusammenhang die Folgerung schon feststeht: »... dann bleibt für den Menschen nur die Möglichkeit ...« (189; 33, 154, u. ö.). Im Gegenzug zu der Reduktion von Kontingenz, die die emanatistische Terminologie vermuten lassen könnte, ist es jedoch ausdrücklich die Absicht der Erwählungslehre als Versöhnungslehre, das Ereignis des Bösen, den gerechten Zorn Gottes und die Strafe des Sterbens Jesu Christi in ihrem ganzen Ernst zu formulieren, das Verhältnis von Gott und Mensch also nicht »in eine Art von gegensatzlosem Naturprozeß« aufgelöst vorzustellen<sup>27</sup>.

## 2. Die Autonomie des anderen

a) In der Wahl Jesu Christi hebt Gott das von ihm verschiedene andere nicht einfach in seine Selbstbestimmung auf, sondern übernimmt auch dessen »ganze Andersheit«, d. h. wählt ihn »innerhalb seiner Grenzen« (185). Die Erwählungslehre unterstellt daher, daß dem anderen Gottes durch Gottes »Barmherzigkeit« ein eigener Raum bleibt (9, 184f., 195) und daß er nicht bloßes Mittel zum göttlichen Selbstzweck ist (153f.), sondern zu einem seinerseits freien, der Wahl fähigen »Subjekt« wird (196). Der »Theonomie«, wie die göttliche

26. 96f. Vgl. auch die Darstellung des Namens Jesu Christi als »die Sache selber«, als »Gottesfülle« und als Besonderes-Allgemeines schon in der Lehre von Gottes Wirklichkeit, 1ff.

27. 150; 131ff., 182. Hier übernimmt Barth ein Motiv der infralapsarischen Tradition, 149f.

Selbstbestimmung in diesem Zusammenhang bezeichnet wird, »folgt die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Entscheidung«, somit die »*Autonomie des Geschöpfes*«, das der erwählende Gott zu seinem Gegenüber sich schafft (193f., Hervorhebung orig.). Diese Autonomie stellt den Menschen vor »Erkenntnis und Handlung«, die ihrer Begründung nach nicht nur in seinem Verhältnis zur übrigen Schöpfung nötig werden, deren »Sinn« er ist, sondern vorher schon hinsichtlich seiner selbst und Gottes: der Mensch »darf und soll ... sich selbst wählen« und den ihn dazu erwählenden Gott seinerseits wieder erwählen, »um in diesem Willen Gottes frei zu sein« (197f.).

Das in der Erwählung gesetzte Gegenüber zwischen Subjekt und Objekt erfordert demnach die Verwirklichung des Verhältnisses, das als »ursprüngliches Ereignis« in der Erwählung des Menschen legitimiert ist (194). Der Vollzug der Erwählung durch das autonome Geschöpf hat deshalb die »Gestalt einer zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden *Geschichte, Begegnung* und *Ereignis*« (192). Denn die Erwählung ist nicht eine »leblose ewige Regel des zeitlichen Lebens«, aufgrund derer »eine Art von Tod das göttliche Gesetz des geschöpflichen Lebens wäre« (198), sondern eine in ihrem Vollzug bewegte Ordnung, innerhalb derer »mit neuen Entscheidungen gerechnet werden« muß (205). Die These des aktuellen, geschichtlichen Charakters der Erwählung gibt zunächst nur der Unterstellung der Bedürftigkeit des Menschen für seine Erhöhung bzw. für die Mitteilung des Guten Gottes ihren Ausdruck (8f., 184f.). Diese Bedürftigkeit bemißt sich jedoch an der in Jesus Christus überströmenden Herrlichkeit Gottes, und so impliziert sie den geschichtlichen Charakter der Erwählung auch in einem positiven Sinne: wegen der Wahl des »Einzig« Jesus Christus wird in ihm der Mensch nicht als Glied menschlicher »Kollektivitäten«, sondern als *je einzelne Person* erwählt; dies ist daher ein besonderes Thema innerhalb der Erwählungslehre (§ 35; 344f.). Zwar wird die Wahl des einzelnen Individuums notwendigerweise durch die Erwählung der Gemeinde vermittelt, die insofern auch ein besonderes Thema der Erwählungslehre darstellt (§ 34); die Gemeinde ist jedoch ausschließlich »zum Zeugen dieser in der Erwählung Jesu Christi entschiedenen Bestimmung ... der Vielen« erwählt<sup>28</sup>. Die Vermittlung der Erwählung des einzelnen Individuums begründet aber die Legitimität der Frage nach der »*Selbstvergewisserung des Einzelnen*«<sup>29</sup>, und zwar in dem Maße, daß die

28. 357.; sie »führt ihren Gliedern gegenüber kein Eigenleben«, 341. »Gemeinde« bedeutet dabei »die Umgebung des erwählten Menschen Jesus von Nazareth« (226ff., 286ff., 350), umfaßt also in freilich unterschiedlicher Weise Israel und die Kirche (215ff.). Die Nähe dieser Auffassung zu den methodischen Anforderungen der Erwählungslehre als Schriftauslegung ist ebenso deutlich wie ihr Abstand von der ekklesiologischen Vermittlung in der Tradition Schleiermachers.

29. 373 (Hervorhebung v. Verf.), in Aufnahme eines Motivs des traditionellen Syllogismus practicus, 367ff.

Sicherheit dieser Vergewisserung geradezu den Rang eines Kanons für die Erwählungslehre erhält. Die überdeutliche Betonung der Beständigkeit der Erwählung und ihrer Unabhängigkeit von irgendeinem ihr äußerlichen Faktor, d. h. eben ihre christologische Begründung hat die Absicht, die Vertrauenswürdigkeit des erwählenden Gottes zu erhärten. »Das ist also die entscheidende Veränderung der Prädestinationslehre, wenn die Erwählung Jesu Christi an die Stelle des *decretum absolutum* zu stehen kommt: wir können dann erst zeigen und sagen, daß man die göttliche Erwählung wirklich *glauben* darf und kann.«<sup>30</sup>

Diese »Bedingung« des Glaubenkönnens scheint sogar die theologische Reduktion des verneinenden anderen wieder aufzuheben. Denn Gottes Wahl des Menschen nicht nur innerhalb der Grenze seiner Geschöpflichkeit, sondern »innerhalb der Grenze seiner Sünde« bedeutet in dieser Perspektive geradezu die »Bestimmung zu einer Gefährdung und Not«, d. h. zum Mißbrauch seiner Autonomie<sup>31</sup>; sie realisiert sich, wo die Verkündigung der Erwählung »faktisch scheidet« zwischen ... Glaubenden und Nicht-Glaubenden« (358). Wenn die Erwählung des einzelnen in Jesus Christus notwendig Glaube fordert, nämlich dessen eigene Wahl des von Gott Gewählten und Ausschluß des Ausgeschlossenen, so »mußte dieser Mensch mit dem von Gott Verneinten auch selber wirklich konfrontiert werden«. Für ihn kann die Überwindung des seiner Herkunft nach ihm überlegenen Bösen »nicht jene Selbstverständlichkeit haben, die sie für Gott hat. Sie muß für ihn Ereignis, der Inhalt einer *Geschichte* werden« (152). Wegen des Zusammenhanges zwischen Erwählung und Glaube kann die Erwählungslehre also nicht umhin, einen eigenen, gegensätzlichen Richtungen offenen geschichtlichen Weg des anderen anzunehmen, den anderen daher, insofern er Objekt der Wahl Gottes ist, als *homo creabilis et labilis* (136) zu definieren.

b) Daß es eben der Zusammenhang von Erwählung und Glaube ist, der die Diskussion der alten Kontroverse über das *obiectum praedestinationis* im *Votum* gegen die *infralapsarische* und für die von ihren problematischen Voraussetzungen »gereinigte *supralapsarische* Lehre« beendet, hat für die Autonomiethese allerdings grundlegende Bedeutung: dadurch wird die Voraussetzung des *homo labilis* »in christologischer Richtung präzisier(t)« (153f.). Denn das Erwählte sein des *homo labilis* in Jesus Christus besteht »konkret in (seinem) Glauben an ihn« (135), seine Selbstvergewisserung also in der Vergewisserung über die Erwählung Jesu Christi, welche die Gemeinde bezeugt (256ff., 373ff.). Die

30. 175; »Gottvertrauen« a. a. O., »sicheres Heil« 177. »Darum heißt Glaube an Gottes Praedestination an sich und *per se*: Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung« 182. »Daß wir im Glauben unmöglich unsere Verwerfung glauben können, das ist die Einsicht ...«, 183.

31. 28; 185. »Es war also der Gefahrenpunkt seiner Versuchlichkeit und der tote Punkt seines Sündenfalls in den Ratschluß Gottes miteinbezogen«, 185. Vgl. auch 131f.

»Bedingung« des Glaubenkönnens ist also nicht von außen an seinen Gegenstand herangetragen, die Erwählung des einzelnen geschichtlichen Individuums in Jesus Christus fordert vielmehr durch sich notwendig Glauben<sup>32</sup>. Der Zusammenhang von Erwählung und Glaube wird allein von der Theonomie gesetzt, deren Initiative sich die Autonomie des Geschöpfes vollständig verdankt (191, 195f.). Die darin gegebene Wahlfähigkeit ist daher aufs genaueste als die Fähigkeit bestimmt, für Gott zu sein, Gottes Wahl wieder zu wählen und als der erwählte Mensch sich so zu bewähren; jede andere, selbständig auftretende Fähigkeit könnte nur die zum Bösen sein, ist also kraft Gottes Wahl eo ipso keine Fähigkeit. Mit anderen Worten, die Erwählungslehre definiert den *Glauben als die einzige Möglichkeit* des einzelnen Menschen (358). Dessen Autonomie, als Entsprechung zur Selbstverpflichtung Gottes, des Menschen Gott zu sein, kann der Theonomie also nicht nur nicht konkurrieren, sondern kann die unbedingte Souveränität Gottes nur bestätigen.

Die christologische Modifikation des Supralapsarismus läuft dann aber auf seine Erneuerung hinaus. Sie nimmt das Gewicht der *gelebten Geschichte* in die Erwählungslehre auf, um es als ein *Moment der Theonomie* zu erklären. Die übernommene Formel des homo creabilis et labilis bringt für das Objekt der Erwählung nur zum Ausdruck, daß die Aktualität ihres Vollzugs eine Handlung ihres Subjekts ist (202), ihre Bewegtheit eine durch Gottes Leben bewegte Ordnung (205) und ihre Geschichtlichkeit ein Weg, den Gott gehen will (191). Die Erwählungslehre begründet auf diese Weise den Umstand, daß der Mensch Gott gegenüber sich in den Grenzen seiner Geschöpflichkeit und seiner Sünde befindet, als ein Faktum der Freiheit Gottes (28). Als Erklärung der unbedingten Selbstbestimmung Gottes muß die Erwählungslehre den schlechten Gegensatz zwischen einem starren Sein als Anfang aller Dinge und einer ihrerseits göttlichen geschichtlichen Lebendigkeit vermeiden (205f.). Er wäre aber unvermeidlich, wenn die durch die Erwählung bestimmte zeitliche Geschichte als lebendige Gegenwart von der bestimmenden Erwählung als perfektem Dekret des Anfangs unterschieden würde, denn hinsichtlich der »ewigen Vergangenheit« dieser ruhenden Ursache wäre der Geschichte ein subjektiv eigenständiges Leben zugestanden (198ff.). Zur Konkurrenz zwischen Theonomie und Autonomie kommt es nur dann nicht, wenn die Bestimmung der Geschichte selber ein Akt der Lebendigkeit Gottes ist. Der »intime Zusammenhang von Theonomie und Autonomie« ist deshalb »ein Geschehen und schlechterdings kein systematischer Zusammenhang ..., weil dieser Zusammenhang nur der Gegenstand und Inhalt eines Gesetzes sein kann, das als solches selber Geist und Leben, das konkrete Geschichte ist« (202).

Das Gesetz, das selber »Akt des göttlichen Geisteslebens« ist und daher nie Ver-

32. 175. Vgl. die parallele Zusammenordnung von Erwählung und Glaube, Gott und Glaube (Luther) usw., 175.

gangenheit wird, sondern immer Ereignis bleibt, ist die Erwählung Jesu Christi. Die »konkrete Geschichte« des Zusammenhangs von Theonomie und Autonomie ist also die *Geschichte Jesu Christi*, und zwar ausschließlich (7f., 195ff., 205f.). Denn allein Jesus Christus ist das autonome »Subjekt«, das als reines Objekt der Wahl Gottes vollständig entspricht, d. h. als Moment der Subjektivität Gottes existiert; der betende und glaubende Jesus ist der einzige autonome, mit echtem menschlichem Selbstbewußtsein begabte und in »Geschichte, Begegnung und Entscheidung« lebende Mensch<sup>33</sup>.

Die Geschichte Jesu Christi ist aber wegen des in ihr realisierten Zusammenhangs von göttlicher Souveränität und menschlichem Glauben »nicht nur zeitliches Ereignis ..., sondern der in diesem Ereignis zeitlich gewordene und offenbarte ewige Wille Gottes« (197; 176); als Akt des göttlichen Geisteslebens ist sie »als ganze anfänglich bei Gott« gegebene »ewige Geschichte, Begegnung und Ereignis« (202). Wenn aber die konkrete Geschichte Jesu Christi den »Inhalt der Ewigkeit vor der Zeit« darstellt, so daß »der Anfang aller Dinge bei Gott selbst Geschichte, Begegnung und Entscheidung« ist, »dann kann diese Ewigkeit nicht vor der Zeit zurückbleiben, dann ist sie *per se* in der Zeit wie vor der Zeit, dann kann sie auch in der Zeit nur Geschichte sein«<sup>34</sup>.

c) Die Begründung der Aktualität der Erwählung als Geschichte ausschließlich in der Erwählung Jesu Christi (205ff.), d. h. die konsequent Zeit und Ewigkeit gleichschaltende christologische Reduktion des Geschichtsbegriffes auf die Erwählungslehre erlaubt nun, die durch den Zusammenhang von Erwählung und Glaube erforderte Autonomiethese radikal theologisch zu formulieren. Wenn die Erwählung Jesu Christi die durch Gottes »Unveränderlichkeit« charakterisierte ewige Bestimmung über die Zeit und ihre Inhalte bedeutet (168, 203), dann haben die »zeitlichen Geschichten, Begegnungen und Entscheidungen«, die als menschliche Erfahrungen gegeben sind, kein Geheimnis mehr. Das Geheimnis der allgemeinen Weltgeschichte, das in der besonderen Heilsgeschichte als solcher offenbar wird, ist vielmehr die ihr ewig vorangehende Entscheidung Gottes, in der *alles Zeitliche vorweggenommen* ist. Denn diese ewige Geschichte ist nicht die ruhende Voraussetzung der zeitlichen Geschichten, durch die sie gleichsam ersetzt würde, sondern sie geschieht selbst (57, 203f.). Jene haben keinerlei selbständigen Sinn und eigene Bedeutung; ihre inneren Gründe, Jesus Christus

33. 196f., 192. »Man kann das Alles (sc. Autonomie etc.) gar nicht anders zu Gesicht bekommen, als indem man die lebendige Person Jesu Christi zu Gesicht bekommt« 198. Vgl. auch die Beschreibung der Geschichte als die »eines Todes und einer Auferstehung«, 152; Golgatha 130f., 182.

34. 206; 203. »Es ist der vorzeitliche ewige Wille Gottes kein anderer als der *überzeitlich* ewige, der sich als solcher in der Zeit selbst enthüllt und in ihr wirksam ist« 170. – Ein solches Ergebnis reproduziert freilich die Methode, »aus der Mitte des göttlichen Werkes in der Zeit heraus auch dessen ewige Voraussetzung zu verstehen« 162; vgl. auch 107.

als ihre »Substanz« (56ff., 63) und der Modus der Ewigkeit als ihre »Form« (197, 214), liegen ihnen tatsächlich voraus. Die zeitliche Geschichte wird eben darin konstituiert durch die Ewigkeit und um dieser willen, um sie als Urgeschichte »in der Zeit sichtbar und wirksam« zu machen (6f., 56ff., 203 u. ö.). Die *Unmittelbarkeit der Geschichte zu ihrer Urgeschichte* begründet sie als deren zeitliche Form, »und es gibt in dem allen keine Eigengesetzlichkeit, keine Lösung des Zeitlichen vom Ewigen, keine Selbstbehauptung menschlicher Tat und Erfahrung ...« (203).

### 3. *Der andere als der Zeuge Gottes*

a) Die christologische Begründung der Erwählungslehre als Lehre von der Theonomie führt die Aktualität der zeitlichen Geschichte auf die ewige Lebendigkeit ihres sich selbst bestimmenden Subjektes zurück. Es ist nur folgerichtig (schon weil Gottes Ewigkeit in der Erwählungslehre nicht als unbedingt bewegende Substanz, sondern als das »wahrhaft Unveränderte« (203) eines alles bewegenden und als solches in sich selbst bewegtes *Subjektes* aufgefaßt ist), daß die korrespondierende theo-logische Vorstellung, Sein und Handeln Gottes nach außen sei »nur das *Überströmen* seines inneren Seins und Handelns«, auch hier zugrunde gelegt wird (192, 195). In der Metapher, die ihre Nähe zu einem freilich »biblisch-christliche(n) Monismus«<sup>35</sup> nicht verleugnen kann, kommt die Absicht der Erwählungslehre zum Ausdruck, die Geschichte als Vollzug der Erwählung gegen ihren »logisch-empirisch(en)« Verlauf vorweg zu definieren (108f., 135f., 146). Sie stellt sich nicht die Aufgabe, die gegebene geschichtliche Erfahrung in ihrer Widersprüchlichkeit zu erklären, sondern die Aufgabe, solche *Erfahrung aufzuheben*; sie deutet keinen gegebenen Tatbestand (40), weil sie selbst die Setzung von »Tatbestand« zum Inhalt hat.

Welche Rolle weist die Erwählung dem anderen zu, dessen zeitliche Erfahrungen in der ewigen Erwählung Jesu Christi aufgehoben sind? Der »entscheidende Akt der Geschichte, in der das Überströmen der inneren Herrlichkeit Gottes Ereignis wird«, hat seinen Sinn in der »Einheit (des) göttlichen und menschlichen Beharrens«; der im Gebet vollkommen gehorsame Jesus ist der von Gott gewollte Mensch (134f., 197). Das zu seiner Autonomie bestimmte Geschöpf »kann und will hier nur beten, folgen und gehorchen«<sup>36</sup>. Der *Gehorsam* ist daher die Form des menschlichen Selbstbewußtseins, das der Wahl Gottes entspricht. Wie das Überströmen des inneren Lebens Gottes ein Moment seiner *Ruhe* ist, so wird das

35. So charakterisiert Barth das eher antispekulative Motiv der supralapsarischen Konstruktion, den Deus ipse von vornherein als den Gott der Gnadenwahl und insofern gerade nicht im schlechten Sinne absolut zu verstehen, 145.

36. 194; »völlige Ohnmacht« 19, »sich fügen« 31ff., »nicht eigenwillig« 191 u. ö.

Geschöpf dadurch zwar in Bewegung, aber (wie durchaus in Korrektur der metaphysischen Differenz von quies und inquietudo gefolgert wird) nicht in Unruhe versetzt, sondern endgültig »in die Ruhe der Entscheidung und des Gehorsams« (32). In dieser »Ruhe« ist die Geschichte der Erwählung als ein Moment ihres Objektes vorweg bestimmt. »... Das Gesetz seines Lebens (ist) nicht nur aufgerichtet, sondern zugleich erfüllt ... Ihm bleibt nur übrig, eben das so bestimmte Leben zu leben und also ruhig zu leben« (33).

b) Die definierte Bestimmung der Geschichte des anderen bedeutet nach der negativen Seite die Unmöglichkeit, daß im Vollzug seiner Erwählung in Jesus Christus ein Faktor auftritt, der ihre Bestimmung durch Gott seinerseits bestimmen würde, so daß diese in seiner Hinsicht nicht unbedingt, sondern reagierend sich verhielte. Der Vollzug der Erwählung ist auch dort ein einziger, »unaufhaltsam sich vollziehende(r) göttliche(r) Regierungsakt«, wo er durch seinen Zusammenhang mit dem Glauben an Jesus in sich differenziert verläuft. Dem Menschen, der »in keiner Schöpfungshöhe, aber auch in keiner Sündentiefe außerhalb des Bereiches der ewigen göttlichen Entscheidung« steht (97), ist deren Negation nicht nur in der Form unmöglich, seine Bejahung durch Gott nicht zu wollen<sup>37</sup>, sondern auch in der Form, sie dauernd und endgültig nicht glauben zu wollen. Als Objekt der Erwählung in Jesus Christus kann der Mensch sich ihrem Subjekt gegenüber nicht so vereinzeln, daß er wenigstens dessen Verneinung provozieren und darin eine durch sich selbständige, subjektive Existenz hätte. Der Mensch »an sich und als solcher«, der in seiner geschöpflichen Freiheit nicht seinerseits verwerfen kann, was Gottes Freiheit verwirft, ist eben als Sünder erwählt (13f., 153, 349). Die Wahl Jesu Christi als des einzigen wirklich verworfenen Menschen nimmt endgültig vorweg, daß die übrigen Menschen ihre Verwerfung niemals »erreichen« können<sup>38</sup>. Die *Unmöglichkeit eines wirksamen Widerstandes*, der nicht immer schon durch seine gegensätzliche Bestimmung überholt wäre, läßt jede Selbst-Tat als schauspielerische »Un-Tat« erscheinen, die in Unwissenheit ihrer selbst nur der vergeblichen Gebärde, nicht aber des Seins fähig ist (348f.).

Die Metaphorik des Theaters bietet sich in diesem Zusammenhang nicht zufällig an. Das äußere Überströmen der inneren Lebendigkeit Gottes ist ja auch dann *reine Selbstoffenbarung*, wenn sie den Charakter der Selbsthingabe an den ver-

37. 18f., 27f.; dies wäre, da die Erwählung die Schöpfung, d. h. den »echten Lebensanspruch« präjudiziert, die Unvernunft des Selbstwiderspruches, 35.

38. 27f., 28f., 346ff. Zur Frage nach der Bestimmung des Verworfenen wird abschließend festgestellt: »Er hat vor ihm keine selbständige Existenz als Verworfenen«, 563. Hier ist auch Barths Diskussion der *Apokatastasis panton* zu vergleichen. Als »Theorie« wird sie selbstverständlich verworfen (462, 528f.), aber hinsichtlich der Erwählung Jesu Christi »kann also an eine Beharrungskraft des menschlichen Unglaubens nicht geglaubt werden« (325); in dieselbe Richtung weisen die »realen Grenzüberschreitungen zugunsten des Reiches Gottes« in jedem einzelnen Glaubenden (461ff.).

neinenden anderen hat; sie ist immer »äußere Kundgebung eben der Entscheidung, in der er in sich selber ist, der er ist« (192; 151, 184). Die definitive Bestimmung der Geschichte als Geschichte der Urgeschichte bedeutet deshalb nach der positiven Seite, daß die in ihr gesetzte Bestimmung des anderen im schweigenden Hören, bewundernden Staunen und überzeugten Glauben besteht (31ff., 171). Sein autonomes »Leben als Zeuge der überströmenden Herrlichkeit Gottes«, in der die »ewige Selbstunterscheidung« Gottes als Gott in der Zeit und im Raume der Schöpfung zur Darstellung kommt, ist der zureichende Grund dafür, daß die Urgeschichte der Erwählung Jesu Christi überhaupt Geschichte werden und der andere als homo labilis gewollt, als Sünder *zum Zeugen bestimmt* werden mußte<sup>39</sup>. Weil das Mehr, das Gott über seine eigene, trinitarische Lebendigkeit hinaus will, nur dessen Überströmen und Offenbarung sein kann, definiert das Subjekt der Erwählung des Anderssein ihres Objektes in dieser seiner Zeugenschaft (184f., 197). Ein anderer, der selbst mehr wäre als der Zeuge Gottes, wäre ein »zweiter Gott«.

#### IV. Die Theonomiethese und ihre Problematik

##### 1. *Das dogmatische Interesse der Erwählungslehre*

Das Programm der theo-logischen Revision der Erwählungslehre, die unbedingte Selbstbestimmung Gottes für einen anderen als die Erwählung Jesu Christi zu erklären, wird für das Subjekt und für das Objekt der Erwählung vollständig durchgeführt.

a) Die Bedingtheit Gottes durch ein anderes wird als ein Moment seiner *unbedingten Freiheit* verstanden, nicht als die unbegreifliche Akkomodation einer an sich absoluten Freiheit an ein abstrakt subjektives anderes unterstellt. »Erwählung Jesu Christi« ist der Begriff Gottes, der »sich selber zum Überströmen bestimmt«, so daß er »im Größten wie im Kleinsten schlechterdings sich selber will, vollbringt und offenbart«<sup>40</sup>. In diesem »Begriff Gottes selbst«, der die Modifikation der Freiheit Gottes durch etwas ihr Äußerliches und »nachträglich« Auftretendes ausschließt, findet jede mögliche und wirkliche Besonderung des schlechthin Allgemeinen, das sie darstellt, ihre völlige Rechtfertigung. Die Erklärung der ewigen Selbstbestimmung Gottes in Jesus Christis als die Offenbarung der »Sinnhaftigkeit« des Tuns Gottes (35) macht die Erwählungslehre zu einer Theorie nicht nur der umfassenden Ordnung des Wirk-

39. 151f., 153; nach Analogie zu dem erwählten Menschen Jesus Christus, 471. Das Zitat begegnet 185, 8, 10 u. ö.

40. 195; als bleibende trinitarische Voraussetzung 184. Vgl. die christologisch begründete Rezeption des supralapsarischen »omnia fecit propter seipsum« 138, 145.

lichen, sondern auch zu einer *Theorie des Sinnes der Wirklichkeit*. Sie ist in einem radikaleren Sinne Theodizee als die überlieferte Konstruktion, in der die Autonomie des Menschen als zweites Subjekt substituiert und der Schein einer Synthese möglich war. Im Begründungszusammenhang der Erwählungslehre ist dieser Schein aufgelöst, weil die Polarität von Kläger und Beklagtem zurückgeführt ist auf ein notwendigerweise einziges Subjekt, dessen »Theonomie« nicht mehr klagbar ist<sup>41</sup>.

b) Die innere Logik der Erwählungslehre läßt die theo-logische Beschreibung des sich selbst durch sich selbst bestimmenden Subjektes angemessen erscheinen. Dies reduziert jedoch den Begriff des andern, den die Erwählungslehre ihrer vor-theoretischen Herkunft verdankt und den sie (dogmatisch gesprochen) als Ver-söhnungslehre unterstellt, in problematischer Weise. Die auf das reine Überströmen begrenzte Entäußerung des Subjektes der Erwählung läßt ihrem Objekt kein konstitutives Vermögen, weder positiv noch negativ »den Charakter eines selbständigen Geheimnisses«<sup>42</sup>. Die Transzendenz seines Seins jenseits seines Lebens (352) nimmt dem andern die Erfahrung und das Bewußtsein seiner selbst als für Gott anderem, d. h. *macht den anderen als solchen sich selbst gegenstandslos* (33, 348ff.). Es ist deshalb nicht erstaunlich, wenn der totalen Bestimmtheit des Seins des Erwählten, der als solcher kein Subjekt ist, die *reine Unbestimmtheit seines Lebens als je eines Subjektes* korrespondiert; denn gerade weil in der »Belehrung« über seine Erwählung »auf alle Fälle die Wahrheit« gesagt wird, ist über seine subjektive Entscheidung in ihr, ungeachtet der Folgen, nicht entschieden<sup>43</sup>. Die Erwählungslehre vermag ihre praktische Verwendung nicht mehr selbst zu erfassen.

Das Argument für die Erwählungslehre als radikale Theo-Logie ist, daß Jesus Christus ihre Sache selbst ist<sup>44</sup>. Die Feuerbach'sche Kritik nunmehr überholend, aber gegen ihren Sinn als Versöhnungslehre tendiert sie daher zur *Auflösung*

41. 35; »... wir würden uns also gegen das Wesen und gegen die Existenz Gottes selber auf-lehnen, wenn wir auch nur die Frage nach dem Sinn und Recht dieser Wahl aufwerfen, wenn wir nicht anerkennen wollten, daß sie damit im voraus beantwortet ist, daß es Gott ist, der hier entscheidet und wählt«, 20.

42. 213 (gegen die lutherische Überlieferung); die Freiheit Gottes ist weder durch die Sünde noch durch das Gebet, also durch keine menschliche Entscheidung begrenzt und bedingt, a. a. O.; der Mensch kann »keine die Wahl Gottes aufhebende Tatsache schaf-fen«, 348. Vgl. andererseits 181 (Verantwortlichkeit), 342 (Geheimnis des Einzelseins).

43. 353ff., hier 356. Vgl. auch den Rollenwechsel: »Du bist hier nicht im Zuschauerraum, sondern mitten auf der Bühne«, a. a. O., und die im Zusammenhang der Frage der Selbstvergewisserung des einzelnen beschriebene »geheimnisvolle Korrespondenz (ja Identität!) ... zwischen der Erwählung Jesu Christi und dem Wunder des faktischen Vollzuges seines Glaubens«, 374.

44. 2; vgl. die Beschreibung der Erwählung Jesu Christi als das eigentlich Vollkommene in Gottes Vollkommenheit, 96.

des Unterschiedes zwischen der Christologie und der Anthropologie. Die Erklärung der Wahl Jesu Christi »an der Stelle« aller andern unterstellt den »Kreislauf«<sup>45</sup> einer vollständigen Proportion zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erwählung als einzigen und allgemeinen Gegenstand der Theorie der Theonomie. Die instrumentelle Beschreibung der Erwählung Jesu Christi »zugunsten einer offenen Vielzahl anderer Menschen« realisiert nur die Prämisse, daß deren Wirklichkeit in Jesus Christus eindeutig bestimmt sei<sup>46</sup>. Die eigentümliche These, daß der Mensch »an sich und als solcher« eben durch seine Erwählung in Jesus Christus als solcher verworfen und gottlos sei<sup>47</sup>, formuliert dogmatisch, daß die Erwählungslehre als Theo-Logie den Gegenstand der allgemeinen Anthropologie aufhebt. In der *Verinnerlichung der Entäußerung Gottes in der Erwählung Jesu Christi* ist das geschichtliche Subjekt nur der »Durchgangspunkt« im »Triumph der Gnade« (159; 152, 214) – in einem Triumph, den die Identität des sich selbst wählenden Gottes schon am Anfang feiert.

## 2. Der theoretische Anspruch der Erwählungslehre

Es bleibt noch im Bereich ihrer dogmatisch-inhaltlichen Entwicklung, wenn man die Barth'sche Erwählungslehre als ein Muster der *theologischen Explikation des Themas »Selbstbestimmung«* bezeichnet. In gleicher Weise läßt sie sich als Bemühung darum beschreiben, das *Subjekt der Theologie* zu identifizieren. Wenn sie sich dabei bewußt ist, den überlieferten dogmatischen Inhalt einer »Totalrevision« zu unterziehen, so gilt ihre theoretische Anstrengung aber zugleich Aufgaben, die nicht selber mehr in Gestalt dogmatischer Inhalte (deren Bereich durch die gegenständliche Unterscheidung zwischen dem *subjectum inhaesionis* und dem *subjectum tractationis*, dem »Subjekt« und dem »Objekt« der Theologie definitiv begrenzt war), sondern nur in deren Kritik angegangen werden können. Die wichtigsten dieser Aufgaben scheinen die folgenden zu sein.

a) Die Radikalität der dogmatischen Neuerung, die in der Erwählungslehre

45. 132f., 182; 204; Tausch 189. Die Abgrenzung gegen den Begriff des Führers, der »nicht für die übrigen, sondern an ihrer Stelle (sic!) der Erwählte ist« 341f., ist von hier aus gesehen nicht in jedem Punkte überzeugend. – Vgl. auch die »supralapsarische« Polemik gegen die heilige Selbstsucht des Individuums, der die Teilnahme am Heil des anderen (Christus) zu wenig ist (154), mit dem positiven Votum für die infralapsarische Behandlung theologischer Themen, die »mit dem Gedanken an unser eigenes Interesse in keiner direkten Beziehung« stehen bzw. mit der Feststellung der Nähe der supralapsarischen Calvinisten zum Cartesianismus, 147f.

46. 465ff. »Christus hat ... keinen Kain ... neben sich; er bedarf keines solchen Gegenspielers«, 465.

47. 131f., 336; *massa perditionis* 349, 361f. Der »homo labilis« ist tatsächlich »homo lapsus«.

durchgeführt wird, hat ihren methodischen Ansatz in der kritischen Anwendung der Bibel auf die dogmatische Überlieferung und ihre kirchliche Handhabung. Die Erwählungslehre folgt damit einer Methode, die für die evangelische Theologie überhaupt und, in der absichtlichen Anwendung der Kritik auf deren »objektiven« biblischen Stand, auch für die theologische Aufklärung charakteristisch ist. Ihre Durchführung ist aber als Antikritik der Aufklärung, die als »Ermüdung des Denkens aus dem Glauben« (156) beurteilt wird, gedacht. Die hermeneutische Entscheidung, in der die völlige Übereinkunft des methodischen und des inhaltlichen Interesses reguliert wird, erreicht ohne Zweifel das kritische Niveau des Kritisierten. Die Kritik wird aber, und dies ist das Neue, nochmals vertieft, indem die reformatorische Kategorie des »Wortes Gottes« auf die aufklärerische Dogmenkritik angewandt, d. h. indem der abstrakt subjektive Standpunkt der Kritik selber als kritisierbar erklärt wird. In der Erwählungslehre realisiert sich die Perspektivik, der »nur der Konflikt des Glaubens mit sich selber« als ernsthafter Gegenstand gilt (z. B. I/1, 3), in der umfassenden *Kritik aller dogmatischen Standpunkte als solcher*. Denn sie verfolgt das Ziel, sie am Maß der »Selbstoffenbarung«, materiell also der »Selbstbestimmung« Gottes zu revidieren – das bedeutet aber: sie *christologisch aufzulösen*<sup>48</sup>. Der Neubau der Erwählungslehre als einer Theo-Logie, in der die Unbedingtheit der Freiheit Gottes christologisch zu Ende gedacht ist, baut alle jene Voraussetzungen der überlieferten Standpunkte ab, die nicht selbst Momente der »Sache selber«, d. h. der »Theonomie« des einzigen theologischen Subjektes darstellen und deren gegensätzlicher Modifikation vorausliegen. Darauf zielt die Kritik der dogmatischen Überlieferungen als »Konstruktion«, und in bezug darauf braucht sich die Erwählungslehre gerade nicht als Neuerung zu exponieren, sondern kann sich als Wiedergutmachung der »alten Willkür« verständlich machen<sup>49</sup>. Ihre christologische Kritik an der theologischen Aufklärung ist tatsächlich deren theo-logische Peripetie.

b) Der wichtigste traditionskritische Aspekt der christologischen Revision des Dogmas ist wohl die souveräne, den authentischen Sinn des historischen Kontextes auflösende Verknüpfung lutherischer und reformierter Überlieferungselemente. Die supralapsarische Erklärung der Bestimmtheit der Wirklichkeit aus der ursprünglichen Bestimmung Gottes wird zugleich mit der lutherischen Auszeichnung der Gewißheit des Glaubens an Jesus Christus als Kriterium des dogmatischen Inhaltes übernommen; in polemischer Wendung: die Bestreitung der Absolutheit eines seinem Gegenstand unvermittelten Dekretes zugleich mit der

48. Hierzu vgl. T. Rendtorff, a. a. O. 173f.

49. 165; 167. »Eine möglichst integrale Darstellung einer der klassischen Gestalten der überlieferten Prädestinationslehre ... kann darum nicht die Aufgabe sein ... Es erwächst uns vielmehr auch der besten Überlieferung gegenüber eine *kritische* Aufgabe ... aus der Sache selber«, 82.

Bestreitung eines seis negativ seis positiv die Freiheit Gottes bedingenden Faktoren. Denn in der christologischen Begründung der sich selbst bestimmend bestimmten Freiheit Gottes ist die die traditionellen Antithesen begründende alternative Annahme eines absolut bestimmenden »Deus nudus absconditus« oder aber eines durch des Menschen Sünde bzw. Glauben relativ bestimmten Gottes aufgehoben. Diese Alternative hatte sich ja dadurch selbst als abstrakt desavouierte, daß die gegensätzlichen Annahmen jeweils selbst ihren Gegensatz nochmals hervorbrachten: reformierterseits die Hypothese einer Bestimmtheit des Menschen für sich (»syllogismus practicus«), lutherischerseits die Hypothese einer Unbestimmtheit Gottes hinsichtlich des Menschen für sich (»benevolentia universalis«)<sup>50</sup>.

In der als Erwählung Jesu Christi begriffenen Unbedingtheit der Selbstbestimmung Gottes fallen diese Antithesen in eins zusammen. Denn christologisch wird die Erwählung eines anderen durch Gott nicht als das irrelevante Moment einer absoluten Freiheit, sondern als die irreversible Bestimmtheit des Seins Gottes selbst, diese Bestimmtheit aber nicht als eine äußerlich zukommende oder bedingte, sondern als die sich selbst bestimmende Freiheit und so gewählte Bestimmtheit Gottes beschrieben. In der christologischen Fassung der subjektiven Selbstbestimmung werden Freiheit und Bestimmtheit als »zwei Seiten der einen Wahrheit« (7) formuliert, so daß das »theo-logische« und das »anthropologische« Interesse notwendigerweise in ihr als dem *einzigsten theologischen Thema* konvergieren.

Die christologische Kritik der traditionellen Antithesen hebt mit der Polarisierung des Theo-logischen und des Anthropologischen die Besonderung solcher Motive überhaupt auf. Die Zurückführung der dogmatischen Inhalte auf ein einziges Motiv betrifft daher nicht bloß die historische konfessionelle Projektion jener Polarisierung, zumal diese selbst sich nicht bloß in dogmatischen Gegensätzen, sondern, in beiden Konfessionen vielfältig vermittelt, auch im Gegensatz zwischen der vermeintlich auf das theologische Interesse beschränkten »dogmatischen« Tradition im ganzen und dem »aufgeklärten« anthropologischen Interesse reproduziert hat. Die christologische Aufhebung des Gegensatzes zwischen »Theonomie« und »Autonomie« innerhalb der Dogmatik stellt in der Konsequenz die Aufgabe, den Gegensatz zwischen der Theologie als Dogmatik und der in Antithese zu ihr erhobenen Autonomieforderung aufzulösen<sup>51</sup>.

50. Vgl. bes. 99f., 119ff., 150ff., 213 (oben S. 51ff.); die Polemik gegen den Deus absconditus Luthers (70; die »Offenbarung Gottes nur seine relative Wahrheit« 71) und Calvins (119), d. h. gegen einen nicht christologischen Gottesbegriff (157, 162, 170; »die eine Hand Gottes« 97); die Ablehnung des reformierten Dekretenparallelismus (17f. u. ö.) und der lutherischen Vorstellung des fides praevisa als Motiv des Ratschlusses Gottes (77ff.; der Wille Gottes ist »an entscheidender Stelle durch ein Wissen bedingt«, 80).

51. Barth selbst deutet dies selbst mit den Stichworten der »reformierten Mystik« bzw. der

c) Die Theonomiethese des christologisch »gereinigten Supralapsarismus« der Barth'schen Erwählungslehre expliziert ein solches Subjekt von Selbstbestimmung, das die Wirklichkeit definitiv setzt. Als Momente der schlechthin allgemeinen Urgeschichte sind alle geschichtlichen Realisierungsprozesse vorweg entschieden; das objektiv bestimmte andere ist nur als deren »Zeuge« selbst subjektiv besondert. Alle *Inhalte und Subjekte von geschichtlicher Erfahrung als solcher bleiben theo-logisch anonym*. Die christologische Revision des Dogmas und die Ausscheidung aller nicht christologisch erklärbaren Elemente aus der Theologie erzeugt daher das Problem, ob und wie die empirischen Gegenstände theologisch noch erfaßt werden können.

Ein erster Aspekt dieses Problems zeigt sich dort, wo die Theonomiethese den anderen als Subjekt von Erfahrung außerhalb ihres theoretischen Zusammenhangs gegeben unterstellen muß, ohne ihn darin aufnehmen zu können. Ist diese Konstellation unvermeidlich, so stellt die Theonomieforderung tatsächlich die Aufgabe, die überlieferte *Identifikation des Subjektes von Selbstbestimmung im individuellen, sich und seine Welt erfahrenden Menschen aufzulösen* – und zwar nicht bloß die aufklärerische Forderung »selbstherrlicher« Subjektivität, deren Kritik die Theonomiethese anmeldet. Aufgelöst wird die Annahme von Subjektivität auch in ihrer religiösen, sowohl in der reformierten als auch in der lutherischen Dogmatik unverzichtbar vorausgesetzten Gestalt: des eben durch die Allgemeinheit des Anspruches Gottes im Gegenüber zu Gott schlechthin subjektiv konstituierten Seins des einzelnen Menschen. Die christologische Korrektur des decretum absolutum beendet nämlich genau jene Funktion, die der traditionellen reformierten Prädestinationslehre, in ihrer wenn auch ambivalenten Identifizierung der vielen einzelnen, und ihrem lutherischen Widerpart und dessen Verknüpfung einer unbestimmt universalistischen Erwählungslehre mit dem »Gesetz« einer bestimmten und unvertretbaren Beanspruchung der vielen einzelnen, gemeinsam war. Barths Konzession der *particula veri* des Individualismus, die ja ihrerseits christologisch begründet ist (344f.), ändert nichts an der prinzipiellen Einheit von Anthropologie und Theologie, in der die Theonomieforderung ihre theoretische Ausprägung findet. Die Erwählungslehre steht dann aber vor dem Problem, daß die nicht begreifbare religiöse Subjektivität sich durch ihre Praxis im »Leben«, i. U. zum Sein als Erwählter bzw. (scheinbar) Nicht-Erwählter, *selber* identifizieren muß; daß sie diese überschüssige Praxis aber, obwohl sie sie voraussetzt, nicht mehr erfassen und in ihrer möglicherweise negativen Funktion für sie selbst nur dementieren kann. Es scheint also, dogmatisch formuliert, nicht möglich zu sein, die Theono-

»innerweltlichen Askese« (119ff.), mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft zwischen Supralapsarismus und cartesianischer Metaphysik und auf den Übergang der infralapsarischen bzw. lutherischen Position in die aufklärerische Theodizee (147ff.) an. Vgl. Rendtorff, a. a. O. 175ff.

miethese der Erwählungslehre zugleich einer Versöhnungslehre zugrunde zu legen.

Zweitens: wenn die christologisch revidierte Erwählungslehre die vom Subjekt von Selbstbestimmung unterschiedene Wirklichkeit als Medium der Selbstdarstellung seiner Subjektivität definiert, dann ist eine »Metaphysik der Geschichte« (462) in der Tat unnötig geworden. Indem sie aber ihre Identifizierungsabsicht nur an sich selbst durchführt, gerät zugleich die »metaphysische« Aufgabe in Wegfall, dasselbe »Sein« als anderes und vieles Seiendes zu begreifen. Die Ablehnung der Vorstellung einer *fides praevisa* bringt traditionskritisch zum Ausdruck, daß die geschichtliche Verwirklichung, die sich in der Erfahrung der individuellen Subjekte darstellt, theologisch nicht mehr erfaßt werden kann. Die Reduktion der Erklärung des Empirischen auf seine Kritik nötigt die Theonmiethese, den theoretischen Status der Theologie, deren einziges Thema sie ist, zu definieren. Dies dürfte unter Barths Voraussetzungen aber schwierig werden. Denn wenn die Wahrnehmung der erfahrenen Wirklichkeit, welche die Grenze der Theologie bildet, eine eigene Aufgabe bedeutet und die Theologie ihre Darstellung des »wahren Gottes und des wahren Menschen« in »realen Grenzüberschreitungen« (55; 461), d. h. die empirische Funktion ihrer Kritik, verifiziert wissen will, dann erfordert Theologie mehr als sich selbst in ihrer theologischen Gestalt.