

Die zeitliche Paradoxie des Ereignisses bei Karl Barth

von

LUKAS OHLY

1. Einleitung

Den Widerfahrenscharakter eines Widerfahrnisses erfassen wir immer nur rückblickend. Er widerfährt uns wie das natürliche Aufwachen aus einem Schlaf: Wir werden wach, indem wir es bereits sind. Sobald wir merken, dass wir wach sind, sind wir es bereits. Wir merken zugleich, dass wir schon länger wach gewesen sind, auch schon zu einem Zeitpunkt, an dem wir es noch nicht gemerkt haben. Den Moment des Erwachens haben wir dabei nicht mitbekommen.

Den Widerfahrenscharakter von Widerfahrnissen erleben wir nie in »Echtzeit«. Zwar machen wir »jetzt« Erfahrungen und haben auch aktuell Erlebnisse. Dabei erfassen wir die Gehalte eines Erlebnisses, *was* sich ereignet hat: der Stoß mit dem Fuß ans Tischbein oder die Verkehrsmeldung im Radio. Aber sobald wir merken, *dass* sich etwas ereignet hat, muss es sich bereits ereignet haben. Mit dem Widerfahrenscharakter erfassen wir immer etwas Vor-Zeitiges: Es ist nicht einfach etwas Vergangenes, sondern liegt unserer Zeit voraus. Unsere Zeit beginnt immer erst im Rücken des Widerfahrenscharakters. Wäre der Widerfahrenscharakter nur etwas Vergangenes, dann könnten wir uns einfach an ein Widerfahrnis erinnern, ohne dass sich dabei etwas ereignet. Aber indem wir uns an ein Ereignis erinnern – etwa an einen Unfall von damals –, kann der Widerfahrenscharakter des Unfalls wiederkehren: Zwar wiederholt sich der Unfall dabei nicht mehr, aber der Schreck von damals fährt manchmal wieder in die Glieder. Der Widerfahrenscharakter des Unfalls ist nicht vergangen, sondern wird wieder präsent. Er ist aber auch nicht beliebig verfügbar, sondern taucht kontingent auf. Er fügt sich nicht der Linearität einer messbaren Zeit. Deshalb ist er vor-zeitig.

Seine Vor-Zeitigkeit zeigt sich an seiner paradoxen Intervention in zeitliche Ereignisse: Einerseits erfassen wir ihn immer zu spät. Wenn wir ihn bemerken, ist er bereits gewesen. Andererseits erzeugt er die Gehalte eines Ereignisses rückwirkend: Er ist also »später« als das, was er erzeugt. Würde ich nicht merken, dass ich aufgewacht bin, wäre ich nicht aufgewacht. Aber wenn ich es merke, merke ich zugleich, dass ich »vorher« bereits aufgewacht bin. Der Widerfahrenscharakter meines Aufwachens, den ich immer rückblickend erfasse, konstituiert also rückwirkend die Tatsache, dass ich bereits wach gewesen bin.

Gilt dieses Phänomen der Vor-Zeitigkeit wirklich von allen Widerfahrnissen? Oder kann man nicht viele Ereignisse doch in Echtzeit erfassen? Können nicht Zuschauer eines Fußballspiels das Freistoßtor im selben Augenblick sehen, in dem es fällt? Das räume ich ein, aber sie thematisieren dann den Gehalt (das Tor) und nicht den Widerfahrnscharakter. Niemand muss den Widerfahrnscharakter eines Widerfahrnisses thematisieren, und nicht immer muss er mit auffallen. Aber wenn er auffällt und thematisiert wird, dann als etwas, das sich der zeitlichen Folge von Gehalten nicht fügt. Der freudige Schreck kann in der Erinnerung wiederkehren. Aber der Moment der Torgewissheit lässt sich nicht in Zeitlupe dingfest machen – nicht mit derselben Eindeutigkeit, mit der die Torlinientechnik von Hochgeschwindigkeitskameras den Nachweis erbringen kann, ab wann der Ball hinter der Torlinie lag.¹ Manche Zuschauer werden den Ball schon vorher »drin« gesehen haben, und doch konnten sie sich nur deshalb nicht getäuscht haben, weil er danach wirklich drin war. Das Widerfahren des Tores erzeugt rückwirkend die Torgewissheit.

Man kann den Widerfahrnscharakter auch nicht antizipieren, um ihn dann doch in Echtzeit erfassen zu wollen. Der Geiger, der beim Konzert die schwierige Passage auf sich zukommen sieht, wird zwar den Takt kennen, an dem diese Passage beginnt. Den Gehalt kann er klar und deutlich erfassen und auch antizipieren. Aber das Widerfahren dieser Passage beginnt *irgendwo*, ohne dass der Geiger es am Takt festmachen könnte, oder es beginnt gar nicht. Manche Geiger verspielen sich an völlig unkomplizierten Passagen vor oder nach der Angststelle, weil diese Stelle dann eben dort unerwartet widerfährt.

Der Widerfahrnscharakter von Widerfahrnissen besitzt mit seiner paradoxen zeitlichen Referenz eine »retroaktive Kausalität«²: Er zeigt sich selbst nur im Nachhinein, und er zeigt sich als das Spätere dessen, was er konstituiert.³ Indem er uns immer erst im Nachhinein auffällt, hat sich dabei für uns immer etwas rückwirkend verändert. Und wenn er eine bleibende Präsenz besitzt, weil er in der Erinnerung wiederkehren kann, dann bleibt der Widerfahrnscharakter oberhalb linearer zeitlicher Verknüpfungen: als das bleibend Spätere dessen, was er konstituiert hat.

Es ist der Anspruch der Theologie Karl Barths, die Souveränität der Wirklichkeit Gottes ebenfalls oberhalb weltlicher Kausalität oder zeitlicher Linea-

¹ Dass das Erleben eines Erlebnisses ein Spezialfall des Widerfahrens von Widerfahrnissen ist, zeige ich in L. OHLY, Können wir autonom unser Gehirn manipulieren, bis wir jemand anderes sind? Zum Verhältnis von Neuroethik, Bewusstseinsphilosophie und Theologie (NZSTh 56, 2014, 141–159), 148.

² S. ŽIŽEK, Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan (stw 1698), 2005, 155.

³ Vgl. I. U. DALFERTH, Radikale Theologie (ThLZ.F 23), 2010, 119.

rität herauszustellen. Bekanntlich hat Eberhard Jüngel Barths Theologie mit dem Titel »Gottes Sein ist im Werden« charakterisiert. Jüngel weist zu Recht darauf hin, dass es sich nicht etwa um den »werdenden Gott«⁴, um Gottes werdendes Sein handelt. Es erweist sich vielmehr als wirklichkeitsbildend, indem es wird. Wäre Gottes Sein werdend, dann wäre es noch nicht, bis es geworden wäre. Der Widerfahrnscharakter dagegen erweist sich als bleibende Präsenz in allen Wirklichkeitsbildungen. Aber er besitzt kein Sein jenseits der Wirklichkeitsbildungen. Darin liegt Barths scharfe Ablehnung der *analogia entis*, dass Gott dem Sein nicht unterzuordnen ist.⁵

Barth hat diesen Gedanken auch modal ausgeweitet: Die Offenbarungswirklichkeit Gottes verlangt die Selbsterzeugung ihrer eigenen Möglichkeit. Keine Ursache kann Gottes Offenbarung verwirklichen oder auch nur erkennbar machen außer die Wirklichkeit der Offenbarung selbst. Barth ist bekanntlich seither Offenbarungspositivismus⁶ und Irrationalismus⁷ vorgeworfen worden, weil sich die Offenbarungswirklichkeit nur zirkulär an sich selbst aufweisen lässt. Pannenberg erkennt darin einen Akt subjektiver Willkür.⁸ Nach meinem Eindruck dagegen scheint mir Barths Theologie für das Phänomen des Widerfahrens von Widerfahrnissen anschlussfähiger zu sein als alle Versuche, eine Theologie aus der Immanenz religiösen Bewusstseins zu entwickeln oder die Wahrheit christlicher Aussagen historisch zu erweisen. Das Problem der Zirkularität der Begründung von Theologie muss sich dann nicht mehr stellen, wenn Offenbarung phänomenologisch untersucht wird. Denn wenn sich phänomenologisch zeigen lässt, dass die Offenbarungstheologie Barths einen allgemeinen Grundzug der Erfahrungskonstitution wiedergibt,⁹ so wird keine willkürliche und unprüfbar Bedingung an die Theologie geknüpft. Allerdings fällt dann auch Barths Behauptung, dass von Gott nicht allgemein, sondern stets konkret zu reden ist. Genauer gesagt, ist dann diese Unterscheidung selbst zu allgemein, weil sie die Allgemeinheit des Konkreten übersieht.

Diese These strukturiert den vorliegenden Aufsatz: Zunächst wird das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmt und damit die These belegt, dass die Möglichkeit erst durch die Wirklichkeit entsteht (2.). Der Ereignisbegriff interpretiert diese modale Vorordnung als eine zeitliche Vorordnung, also

⁴ E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, 1965, V.

⁵ Vgl. K. BARTH, *KD II/1*, 88f; ferner *KD I/1*, 39f; *II/1*, 262.

⁶ Vgl. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Auszeichnungen aus der Haft*, hg. von CH. GREMELS/E. BETHGE/R. BETHGE (DBW 8), 1998, 481.

⁷ Vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (stw 676), 1987, 275.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. I. U. DALFERTH, *Der Mensch in seiner Zeit* (ZDT 16, 2000, 152–180), 157.

so, dass die Möglichkeit durch die Wirklichkeit nachträglich zeitlich vor die Wirklichkeit rückt. Diese retroaktive Struktur der Wirklichkeitsbildung zeigt sich aber nicht nur im Verhältnis der Wirklichkeit zur Möglichkeit, sondern auch überhaupt im Verhältnis von Ereignissen zum Vergangenen und damit auch zu kausalen Beziehungen (3.). Abschließend soll die Verträglichkeit der Barth'schen Beschreibung der zeitlichen Modi mit der phänomenologischen Beschreibung der Retroaktivität des Widerfahrens von Widerfahrnissen untersucht werden. Erlaubt nicht auch ein offenbarungstheologischer Ansatz, der jegliches Sein und alle Gotteserkenntnis vom Offenbarungsereignis exklusiv abhängig macht, eine phänomenologische Beschreibung dieser Exklusivität (4.)? Der vorliegende Beitrag versteht sich somit als Versöhnungsvorschlag, wie alte Gräben innerhalb der Systematischen Theologie zwischen Liberalismus und Offenbarungstheologie überbrückt werden könnten. Dabei entwirft er ein Bild dafür, wie Barths Offenbarungstheologie mit einer phänomenologischen Hermeneutik verstanden werden und somit aus dem Eindruck eines Supernaturalismus befreit werden kann.

2. Die Konstitution der Möglichkeit aus der Wirklichkeit

Wenn zutrifft, dass Gott in seinem schöpferischen Wirken von keinen Bedingungen abhängt außer von solchen, die er sich selbst setzt, dann kann er nicht einmal vom Sein abhängen. Selbst die Kategorie des Seins hängt dann von seinem Wirken ab. Ebenso wenig kann Gott von Möglichkeiten abhängen, sondern verwirklicht sie mit seinem Wirken. In der Konsequenz entstehen in Gottes Schöpfungswirken paradoxe modale Bezüge: Was wirklich ist, ist nicht möglich gewesen, aber durch seine Verwirklichung rückwirkend möglich geworden.

Um diese Pointe Barths hervorzuheben, soll sie kurz mit seiner theologiegeschichtlichen Antipode verglichen werden, mit der Theologie Friedrich Schleiermachers: Trotz Schleiermachers unterschiedlichem Ansatz, vom religiösen Bewusstsein auszugehen, folgt aus seinem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ebenso, dass die Instanz, von der das unmittelbare Selbstbewusstsein schlechthinnig abhängig ist, schlechthinnig frei und keinen Bedingungen unterworfen ist.¹⁰ Auch bei Schleiermacher ergibt sich daraus modal, dass sich die Möglichkeit der Wirklichkeit Gottes zu unterstellen habe: Es gibt keine der Wirklichkeit vorauslaufende Möglichkeit; vielmehr entsteht der Raum der

¹⁰ Vgl. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 21830/31, hg. von R. SCHÄFER (KGA I.13/1), 38 (§4).

Möglichkeit aus der Wirkkraft Gottes. Ansonsten nämlich wäre der Ausschnitt der Werke Gottes aus dem Möglichen nur winzig, und »Gott wisse um sich selbst auch nur durch eine abstracte schattenähnliche Vorstellung.«¹¹

Barth teilt diese Auffassung Schleiermachers, dass erst die Wirklichkeit Gottes den Raum des Möglichen fixiert und auf die Wirklichkeit beschränkt. Ebenso wie bei Schleiermacher das Mögliche außerhalb des Wirklichen »nicht einmal für uns Wahrheit«¹² hat, charakterisiert auch Barth die menschlichen Möglichkeiten unter dem Blickwinkel der Offenbarung als Unmöglichkeit.¹³ Der entscheidende ontologische Unterschied zwischen Barth und Schleiermacher besteht darin, dass bei Schleiermacher der extensional identische Raum des Wirklichen und des Möglichen statisch verstanden wird, sobald er *einmal* von Gott eingeräumt worden ist, während er bei Barth von der bleibenden Präsenz des Widerfahrens von Widerfahrnissen abhängt.¹⁴ »Das Sein der Kirche ist *actus purus* [...] Gnade ist Ereignis *personaler Zuwendung*, nicht übertragener dinghafter Zustand.«¹⁵ Anstelle einer Seinswirklichkeit stellt Barth eine Ereigniswirklichkeit.¹⁶

Diese unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen wirken sich vor allem in den jeweiligen Sündenlehren aus. Dass die menschlichen Möglichkeiten angesichts der Offenbarung als Unmöglichkeit transparent werden, könnte Schleiermacher nicht sagen. Schleiermacher verlegt die Differenz von menschlicher Möglichkeit und Unmöglichkeit in die Differenz von Sein und Schein. Dementsprechend muss Schleiermacher Gott auch zum Urheber der Sünde erklären.¹⁷ Denn wenn es jenseits der von Gott verwirklichten Wirklichkeit keine Möglichkeiten »gibt«, die Sünde aber wirklich ist, so ist die Sünde nur möglich gewesen, sofern Gott auch der Urheber der Sünde ist. Wird dagegen eine dynamische Ontologie zugrunde gelegt, wonach nichts Sein hat, sofern es nicht durch sein Widerfahren konstituiert wird, so ergeben sich andere Folgerungen: Sünde ist dann der Versuch, sich von diesem dynamischen Charakter der Wirklichkeitsbildung unabhängig zu machen. Ein solches Sein ist aber weder wirklich noch möglich. Wer Sünde wählt, wählt somit einen Bereich außerhalb der Wirklichkeit und somit die Unmöglichkeit.¹⁸ Es handelt sich hierbei um ein performativ widersprüchliches Handeln, das die Wirklichkeitsbildung voraussetzt,

¹¹ AaO 342,20f (§55).

¹² AaO 327,16 (§54).

¹³ Vgl. KD I/1, 38.

¹⁴ Vgl. KD II/1, 401.

¹⁵ KD I/1, 41 (im Original Hervorhebung).

¹⁶ Vgl. KD I/1, 42.

¹⁷ Vgl. SCHLEIERMACHER (s. Anm. 10), 486–488 (§79).

¹⁸ Vgl. KD III/2, 162.

der man entkommen will: »Wir sagen damit selbstverständlich nicht, daß es kein gottloses Menschsein gibt. Es geschieht, es gibt ja zweifellos die Sünde. Aber eben die Sünde ist keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins.«¹⁹

Bei Barth finden sich unterschiedliche Perspektiven auf den Möglichkeitsbegriff: Zum einen wird von »menschlichen Möglichkeiten«²⁰, zum anderen von der »Möglichkeit Gottes«²¹ gesprochen, dann wiederum von der »objektiven«²² und der »subjektiven Möglichkeit«²³. Die objektive Möglichkeit der Offenbarung wird mit Gottes Möglichkeit parallelisiert.²⁴ Aber auch die subjektive Möglichkeit bleibt allein die Möglichkeit Gottes, des Heiligen Geistes. Eine »Möglichkeit des Menschen für Gott«²⁵ kann nur insofern mit der subjektiven Möglichkeit parallelisiert werden,²⁶ als das Subjektive durch die Ausgießung des Heiligen Geistes gegeben ist.²⁷ Werden hingegen menschliche Möglichkeiten von den Möglichkeiten Gottes abstrahiert, fallen sie in sich zusammen.²⁸ Barth spricht dann von einer »unmöglichen Möglichkeit«²⁹.

Der Vorrang der Wirklichkeit der Offenbarung vor ihrer Möglichkeit führt bei Barth dazu, dass die Möglichkeitsfrage zu einer »Anschlussfrage«³⁰ wird. Dieser Anschluss betrifft aber nicht nur die Erkenntnis der Möglichkeit, weil der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit der »Seinsordnung« geschuldet ist.³¹ Nach dieser Seinsordnung – man wird eigentlich »Ereignisordnung« einfügen müssen – gilt: »Wir müssen zuerst die *Wirklichkeit* Jesu Christi als solche verstehen, dann und daraufhin und ablesend von der Tafel dieser Wirklichkeit die in ihr eingeschlossene *Möglichkeit*, [...] sich gerade in dieser Wirklichkeit und nicht anders zu offenbaren, die Möglichkeit also, die wir als göttliche *Notwendigkeit* zu ehren haben.«³² Die Möglichkeit setzt sich selbst voraus,³³ indem sie die unmögliche Überschreitung Gottes zum Menschen verwirklicht.³⁴

¹⁹ KD III/2, 162; vgl. aaO 174f.

²⁰ KD I/1, 38.

²¹ KD I/2, 269.

²² KD I/2, 31.

²³ KD I/2, 265–304 (§16,2).

²⁴ Vgl. KD I/2, 599.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. KD I/2, 280; II/2, 4.

²⁹ KD II/2, 595.

³⁰ KD I/2, 3. 224.

³¹ KD I/2, 6.

³² KD I/2, 9 (im Original Hervorhebung).

³³ Vgl. KD I/2, 30.

³⁴ Vgl. KD I/2, 34. 256; II/1, 72f.

Aufgrund dieses Vorrangs der Wirklichkeit vor der Möglichkeit bedeutet Möglichkeit auch nicht, zwischen verschiedenen Alternativen wählen zu können. Zumindest auf den Mensch trifft zu: »Ich habe ja nur eine Möglichkeit.«³⁵ Das Dasein des Menschen wird damit notwendig, indem es möglich ist.³⁶ Notwendigkeit und Möglichkeit fallen aber auch bei Gott in eins.³⁷ Denn wenn es eine Möglichkeit unabhängig von der göttlichen Wirklichkeit nicht »gibt«, dann kann auch Gott nicht zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Vielmehr räumt Gott die Möglichkeiten erst durch den Akt der Wahl ein. »Sache göttlicher Gnadenwahl ist offenbar das Gegebensein jener besonderen entscheidenden Bedingung der Dogmatik, ist je und je die Entscheidung über das, was in der Dogmatik Wahrheit ist oder nicht ist.«³⁸ Diese »Sache« ist aber damit nichts Dinghaftes, sondern ein Ereignis: Prädestination widerfährt.³⁹ »Gott [ist] Gott der ewigen Wahl seiner Gnade.«⁴⁰ Diese Bestimmung bedeutet nicht etwa, dass Gott aus verschiedenen vorhandenen Möglichkeiten wählt. Denn in diesem Fall wäre seine Freiheit an diese Möglichkeiten gebunden und folglich eingeschränkt.⁴¹ Die Freiheit Gottes bewährt sich hingegen vielmehr darin, dass sie in ihrem Wählen die Möglichkeiten erst setzt, zwischen denen sie wählt. Gottes Wahl kann daher nicht willkürlich sein.⁴² Auch für Gott gibt es daher nur eine Möglichkeit, nämlich zu wählen, weil Wählen seine Wirklichkeit ist. Die christliche Prädestination ist daher ein eindeutiges Ja und nichts Neutrales.⁴³ Somit setzt Gottes Freiheit ein Verhältnis zur Notwendigkeit.⁴⁴ Aber auch das kann nicht missverstanden werden, dass Notwendigkeit die Priorität vor der Wirklichkeit hätte. Vielmehr wird auch die Notwendigkeit erst mit der Wirklichkeit des freien Wählens Gottes gesetzt.⁴⁵

³⁵ KD III/2, 215.

³⁶ Vgl. KD III/2, 212.

³⁷ Vgl. KD I/2, 9. 38.

³⁸ KD I/1, 21.

³⁹ Vgl. KD I/1, 20.

⁴⁰ KD II/2, 13.

⁴¹ Das ist der Grund, warum dem Fleisch werdenden Wort Gottes, obwohl es wird (vgl. KD I/2, 175), nichts widerfährt, weil es sonst einer immanenten Notwendigkeit folgen müsste (vgl. KD I/2, 147).

⁴² Vgl. KD II/2, 25.

⁴³ Vgl. KD II/2, 17. 19.

⁴⁴ Vgl. KD II/2, 23.

⁴⁵ Jüngel hat darauf hingewiesen, dass deshalb die Prädestinationslehre bei Barth schon in der Gotteslehre platziert ist, weil die Entscheidung der Gnadenwahl »in ursprünglicher Weise Gott selbst trifft« (JÜNGEL [s. Anm. 4], 82). Es ist aber nicht nur für die Gotteslehre von Belang, wen Gott erwählt, sondern auch, dass er selbst das freie Wählen ist.

3. Die rückwirkende Konstitution

Möglichkeiten entstehen durch Begegnung mit Jesus,⁴⁶ als »reines Widerfahrnis«⁴⁷. Diese Begriffe »Begegnung« und »Widerfahrnis« betonen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Soll dagegen die ontologische Ebene hervorgehoben werden, so spricht Barth vom »Ereignis«, das die Wirklichkeit bildet und mit ihr die Möglichkeit ihrer selbst einräumt. Auch der Ereignisbegriff enthält eine relationale Struktur zwischen Gott und Mensch, weil er bei Barth als Wortereignis aufgefasst wird.⁴⁸ Das Ereignis dringt in die Ebene aller anderen Ereignisse des Menschen ein,⁴⁹ ohne jedoch ein Ereignis *neben* anderen zu sein.⁵⁰ Dieses Ereignis kommt »von außen«⁵¹, es ist die Vertikale, das zugleich in einem horizontalen Kontinuum steht.⁵² Somit sind »Ereignis«, »Begegnung« und »Widerfahrnis« nur verschiedene Perspektiven auf das Moment der Wirklichkeitsbildung. Der Begriff »Widerfahrnis« nimmt dabei die Perspektive des Menschen ein, der dem Ereignis voraussetzungslos konfrontiert ist. Dagegen kann der Ereignisbegriff sowohl aus der Perspektive Gottes als auch aus der des Menschen oder auch aspektiv verwendet werden.

1. Von Gott aus wird von einem Ereignis gesprochen, wenn es die Offenbarung selbst meint.⁵³

2. Der Mensch wiederum erfasst ein »Hörereignis«, ein Ereignis des Wortes, das ihm einen Gehalt erschließt.⁵⁴

3. Aspektiv wird der Ereignisbegriff verwendet, wenn das Ereignis als ontologischer »Gegenstand« der Wirklichkeitsbildung thematisiert wird.⁵⁵

Es handelt sich hierbei nur um Nuancen und nicht um verschiedene Bedeutungen des Ereignisbegriffs. In allen Fundstellen bleibt Gott Subjekt des Ereignisses. Somit kann auch der Aktbegriff parallel zum Ereignisbegriff stehen.⁵⁶

Wie verhalten sich aber Ereignis und Wirklichkeit zueinander? »Die Fleischwerdung des ewigen Wortes, Jesus Christus, ist Gottes Offenbarung. In der Wirklichkeit dieses Ereignisses beweist Gott seine Freiheit, unser Gott zu

⁴⁶ Vgl. KD I/2, 284.

⁴⁷ KD I/2, 285.

⁴⁸ Vgl. H. von Sass, *Nachmetaphysische Dreifaltigkeit*. Barth, Jünger und die Transformation der Trinitätslehre (ZThK 111, 2014, 307–331), 316.

⁴⁹ Vgl. KD I/1, 96.

⁵⁰ Vgl. KD I/1, 201.

⁵¹ KD I/1, 104.

⁵² Vgl. KD III/4, 17f; IV/3, 574.

⁵³ Vgl. KD I/2, 1, 20. 34; II/1, 88; II/2, 461.

⁵⁴ Vgl. KD I/1, 112. 116. 201; I/2, 514. 585. 791; III/2, 158.

⁵⁵ Vgl. KD I/2, 183; III/2, 757. 759.

⁵⁶ Vgl. KD II/1, 88.

sein.«⁵⁷ Nach diesem Satz scheint nicht das Fleisch *gewordene* Wort Gottes Offenbarung zu sein, sondern das Fleisch *werdende* Wort.⁵⁸ Denn nur dann ist Gottes Wort »Ereignis seiner Gegenwart«⁵⁹, ein »Ereigniswerden«⁶⁰. Gottes Sein ist im Werden! Die »Wirklichkeit dieses Ereignisses« liegt dem Ereignis daher nicht ontologisch voraus, sondern sie ereignet sich darin. Wirklichkeit und Ereignis bedingen einander, ohne miteinander identisch zu sein. Das Ereignis gilt im Hinblick auf die Offenbarung als »Zeichen ihrer objektiven Wirklichkeit«⁶¹. In dieser Formulierung könnte zwar das Ereignis seine Repräsentationsfunktion auch ausüben, indem es allein von der Wirklichkeit der Offenbarung abhängt. Aber auch das Umgekehrte ist der Fall: In der Welt, in der diese Ereignisse geschehen, ist »die Offenbarung objektive Wirklichkeit«⁶². Das ist die Wirklichkeit aber nicht durch sich selbst, sondern durch diese Ereignisse. So schreibt Barth in der Theologischen Anthropologie, dass die »wirklich sich ereignende Verantwortung«⁶³ des Menschen dessen Sein als »nicht bloß dessen Möglichkeit und Notwendigkeit« bestimmt, weil sein Sein »dieses Ereignis selbst« sei.⁶⁴ Hier folgert Barth nun doch eine Identität zwischen Wirklichkeit (Sein) und Ereignis (»dieses selbst«). Ebenfalls in der Anthropologie spricht Barth von dem Ereigniswerden der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Das Ereignis dieser Begegnung vollzieht sich »in der Wirklichkeit der Begegnung und also in der Wirklichkeit der Geschichte«.⁶⁵ Und doch ist die Wirklichkeit nicht einfach da, so dass Ereignisse sich darin vollziehen könnten. Ereignissen liegt keine pure Wirklichkeit zugrunde (das würde eine *analogia entis* ermöglichen), sondern die »Wirklichkeit der Begegnung«. Aber die Begegnung ist nur, weil das Ereignis ist. Die »Wirklichkeit der Begegnung« wird durch das Ereignis konstituiert. Umgekehrt ereignet es sich »in« ihr. Ereignis und Wirklichkeit setzen sich daher wechselseitig voraus.

Diese Textstelle ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil hier zwischen Ereignis und Ursache unterschieden wird. Das Ereignis stellt die Bedingung für die Kausalität von Ursache und Wirkung, wohingegen Gott ohne Ereignis nicht »Ursache« des Menschen genannt werden kann: »Es muß aber der damit gegebene Begriff der Abhängigkeit des menschlichen vom göttlichen Sein von der Vorstellung gereinigt werden, als sei es damit Gottes notwendige Wir-

⁵⁷ KD I/2, 1.

⁵⁸ Vgl. KD I/2, 175.

⁵⁹ KD I/2, 585.

⁶⁰ KD I/1, 104.

⁶¹ KD I/2, 243.

⁶² Ebd.

⁶³ KD III/2, 208.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ KD III/2, 195.

kung, daß Gott seine Ursache sei.«⁶⁶ Kausale Verhältnisse zwischen Gott und Mensch orientieren sich an einem einheitlichen Seinsbegriff, der für Gott und Mensch gleichermaßen anwendbar wäre. »Schöpfung aber meint die Gegenüberstellung unserer Existenz und der von Gott verschiedenen Existenz.«⁶⁷ Ursachen erschließen sich erst über die Offenbarung als eine »Verwandlung dessen, was wir vorher zu wissen meinten über Urheber und Ursachen.«⁶⁸ »Es ist dann schon so, daß in und mit der Besonderheit, die dann Ereignis geworden ist, eine ganz neue Seite aufgeschlagen ist.«⁶⁹ Ursachen und Wirkungen stehen nur unter der Bedingung, dass sich Wirklichkeit im Ereignis gebildet hat, in einem Zusammenhang. Das Ereignis kann somit keine Ursache sein.⁷⁰

Mit Barths Ereignisbegriff wird gleichwohl die Entstehung der Modalitäten zeitlich beschrieben, nun allerdings nicht zeitlich-linear. Dem Herrn der Zeit »gegenüber [ist] nicht einmal die Unumkehrbarkeit der Zeit von unzerstörbarem Bestande.«⁷¹ Wegen der Ereigniswirklichkeit ist das Rückwirken der Möglichkeit von der Wirklichkeit her ein zeitliches Rückwirken. Barth thematisiert dies in der Schöpfungstheologie: »Gibt es eine ihrem Geschaffensein vorangehende Möglichkeit der Dinge? [...] Da die Dinge nicht wirklich waren, bevor sie geschaffen wurden, offenbar *nicht*: jedenfalls keine ihnen *eigene* Möglichkeit.«⁷²

3.1. Barths Verständnis einer dreifachen Zeit

Diese Ereignisontologie bedarf einer eigenen Zeittheorie, die Barth bereits in seinen Prolegomena vorstellt. Der Satz »Gott offenbart sich« bezeichnet »das Geschehen eines *Ereignisses*. Damit ist gesagt: er enthält auch die Angabe über eine der Offenbarung eigene *Zeit*.«⁷³ Das Ereignis widerfährt zeitlich, aber es konstituiert dabei eine »eigene« *Zeit*.⁷⁴ Barth beschreibt eine doppelte Zeit, zum einen die Zeit, die Gott für uns hat,⁷⁵ nämlich die von ihm geschaffene Zeit,⁷⁶

⁶⁶ KD III/2, 194.

⁶⁷ KD II/1, 83.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ KD II/1, 78.

⁷⁰ Vgl. KD IV/2, 853.

⁷¹ KD I/2, 58.

⁷² KD III/2, 184f (im Original Hervorhebung).

⁷³ KD I/2, 50 (im Original Hervorhebung).

⁷⁴ Vgl. KD I/2, 54.

⁷⁵ Vgl. KD I/2, 50.

⁷⁶ Vgl. KD I/2, 52.

und zum anderen »unsere Zeit«⁷⁷. Mit unserer Zeit meint Barth das menschliche Verständnis von den drei Zeitdimensionen, das offenbar selbstwidersprüchlich ist – die Zeit ist uns sogar ohne Offenbarung unbekannt und fremd.⁷⁸

Zwischen beiden Zeiten liegt der Sündenfall,⁷⁹ der aber nichts Drittes zwischen diesen beiden Zeiten sein kann. Der Sündenfall gehört nämlich bereits unserer Zeit zu, denn unsere Zeit ist die »von *uns*, das heißt von dem gefallenen Menschen bewirkte Zeit.«⁸⁰ Zwischen der von Gott geschaffenen und der vom sündigen Menschen bewirkten Zeit liegt somit Nichts⁸¹ – nämlich die Unmöglichkeit der Sünde. Denn auch der Sünder bedarf der Wirklichkeit Gottes, um sich gegen sie zu stellen. Wenn zwischen Gottes geschaffener und unserer Zeit dann doch ein Ereignis liegt, so ist es nicht ein Ereignis der Sünde, denn die Sünde kann nicht Ereignis sein, weil sie nichts verwirklicht, sondern nur im Nichts steht. Das Ereignis, das zwischen der geschaffenen und unserer Zeit liegt, ist vielmehr eine »dritte Zeit«, die Zeit der Offenbarung.⁸²

Es mag überraschen, dass Barth neben der von Gott geschaffenen Zeit noch eine Offenbarungszeit annimmt, als ob die geschaffene Zeit nicht selbst durch ein Ereignis konstituiert wäre. Dies wäre aber nur dann ein Widerspruch, wenn die dritte Zeit zeitlich »nach« der geschaffenen Zeit entstanden wäre. Meine These lautet hingegen, dass die dritte Zeit das Ereignis ist, das die geschaffene Zeit »rückwirkend« erst verwirklicht und ermöglicht, und zwar so, dass diese bereits dabei »immer schon« in Spannung zu unserer Zeit steht. Es ist hier auf Barths infralapsarischen Ansatz aufmerksam zu machen. Barth schließt sich dem Infralapsarismus vor allem aus »logischen und moralischen«⁸³ Gründen an, und das meint hier vor allem zeitlogische Gründe. Damit transformiert Barth den Infralapsarismus, der eine erkenntnistheoretische Voraussetzung der Theologie ist, in einen ontologischen Infralapsarismus. Während also nach dem Infralapsarismus jegliche Erkenntnis über den Schöpfungszustand nur rückwirkend vom Stand der Sünde aus gewonnen werden kann, konstituiert bei Barth das Offenbarungsereignis *ontologisch* die geschaffene Zeit rückwirkend: »Er [Gott] vollzog sie [die Wahl] wohl von Ewigkeit her, aber im Blick auf den geschaffenen und gefallenen Menschen.«⁸⁴ Bei der göttlichen Prädestination werden nicht durch eine »physische Bestimmung«⁸⁵ die einen zum Heil und die

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. KD I/2, 54.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Ebd. (im Original Hervorhebung).

⁸¹ Vgl. KD III/2, 219. 235.

⁸² KD I/2, 52.

⁸³ KD II/2, 141.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

anderen zum Verderben bestimmt. Eine physische Bestimmung würde neben der moralischen Fraglichkeit auch wieder ein kausales Schema von Ursache und Wirkung voraussetzen, das jedoch nach Barth vom Ereignis abhängig ist. Daher muss vor jeder zeitlogischen Linearität das freie Ereignis stehen. Dieses freie Ereignis ist Gottes freies Wählen, das dabei die Zeit rückwirkend erschafft, auf die sich das freie Wählen bezieht. Gott wählt, »bevor« er erschafft, aber er wählt im Blick auf den *bereits* »geschaffenen und gefallenen« Menschen (und nicht auf den noch zu schaffenden). Es ist zu beachten, dass die geschaffene Zeit und die »dritte Zeit« inhaltlich dieselbe Zuwendung zum Menschen bedeuten: »Gott hat Zeit für uns.«⁸⁶ Aber erst durch die Offenbarung haben wir »wirklich«⁸⁷ Zeit. Ohne sie bleibt die geschaffene Zeit eine »verborgene«⁸⁸. Die geschaffene Zeit ist erst aus der sich ereignenden Zeit der Offenbarung verwirklicht.

Um diese drei Zeitbegriffe nicht äquivok zu verwässern, ordnet Barth nun die drei Zeiten den Begriffen der drei Zeitdimensionen zu. Dabei sind die Zeitdimensionen keine Dimensionen in der Zeit – wie es uns in unserer Zeit erscheint –, sondern die drei Zeiten selbst. »Vergangenheit« ist der Name für »unsere Zeit«, Zukunft entspricht der geschaffenen Zeit und Gegenwart liegt dazwischen als das Ereignis der dritten Zeit. Vergangenheit und Zukunft gelten als unterschiedliche »Aeonen«⁸⁹, die jedoch erst durch die Gegenwart »höchst wirklich«⁹⁰ werden. Dass die geschaffene Zeit erst die künftige ist, ist die Paradoxie des Widerfahrnisses der dritten Zeit. Die dritte Zeit – die »Zeit Jesu Christi«⁹¹ – verwirklicht erst die beiden anderen Zeiten. Ohne sie wäre die geschaffene Zeit (Zukunft) verborgen, und ohne sie wäre unsere Zeit (Vergangenheit) nichts. Die Gegenwart der Zeit Christi verwirklicht somit »gerade darum: echte Vergangenheit und Zukunft.«⁹² Jesus Christus hat »den einen [Bereich] real zur *Vergangenheit*, den anderen ebenso real zur *Zukunft* gemacht.«⁹³ Er hat damit »die Zeit selbst, indem er ihr in sich selbst ihre Mitte gab, neu gemacht.«⁹⁴ Barth beschreibt eine Retroaktivität des Offenbarungseignisses, wenn das Präsens des Wortes Gottes rückwirkend die Vergangenheit etabliert und die geschaffene Zeit in die Zukunft hebt: »nicht Präsens, ohne auch echtes Perfektum zu sein, und Perfektum und Futurum, deren Mitte ein echtes nicht aufzuhe-

⁸⁶ KD I/2, 50. 52.

⁸⁷ KD I/2, 52.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ KD I/2, 59.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ KD I/2, 57.

⁹² KD I/2, 57f.

⁹³ KD II/1, 706 (im Original Hervorhebungen).

⁹⁴ KD II/1, 707.

bendes Präsens bildet.«⁹⁵ Ohne die Gegenwart keine Vergangenheit und ohne die Gegenwart keine geschaffene Zeit! Obwohl zukünftig, ist der künftige Aeon »im Licht der Gegenwart schon jetzt ebenfalls höchst wirklicher Aeon.«⁹⁶ So wird die Zukunft durch die Gegenwart bereits gegenwärtig verwirklicht. Das Zusammensein des Perfektum und des Futurum im Präsens erklärt, dass die geschaffene Zeit in der Zukunft liegt. »Dieses Zukünftige ist das Gute von gestern. Es kann seinem Wesen nach nicht gestrig werden.«⁹⁷ Das »Gute, das hinter uns liegt, ist aber als solches immer schon das Zukünftige, das Gute des neuen Aeons gewesen.«⁹⁸

3.2. Retroaktive Folgen für die Dogmatik

Unter der Voraussetzung dieses Zeitverständnisses werden mehrere Textpassagen verständlich, die den paradoxen zeitlichen Charakter des Widerfahrnisses Jesu Christi thematisieren: Die Synoptiker »gehen davon aus, daß der Mensch Jesus von Nazareth [...] sich in seiner Auferstehung von den Toten und von da aus rückwärts gesehen: in seinen Worten und Taten als der Messias und Sohn Gottes erwiesen habe.«⁹⁹ Diese Rückwärtsbewegung etabliert den Erweis nachträglich. Das kann erkenntnistheoretisch gemeint sein, aber sich auch auf eine göttlich rückwirkende Verifikation beziehen. Dass Letzteres gemeint sein könnte, belegt Barths Auslegung einer anderen Bibelstelle (Röm 1), in der Paulus die Sünde der Heiden nachweist, denen er sich nicht im Gesetz offenbart hat. Barth weist die Interpretation zurück, wonach die Heiden eine natürliche Gotteserkenntnis besäßen und deshalb gesündigt hätten, weil sie sich gegen diese Erkenntnis richteten. Barth setzt dagegen, dass auch die Heiden bereits mit der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes konfrontiert gewesen seien: »Es kann kein Zweifel sein, daß Paulus damit die Offenbarung der Gnade Gottes in Jesus Christus gemeint hat.«¹⁰⁰ Offenbarungstheologisch muss Barth nun eine rückwirkende Gotteserkenntnis etablieren, um auszuschließen, dass der Zorn Got-

⁹⁵ KD II/1 58. – Man mag einwenden, dass in dieser Interpretation »unsere Zeit« mit dem Perfektum des Wortes Gottes identifiziert wird. Aber genau das ist die Pointe der Zeittheorie Barths: »Das von Ewigkeit gesprochene Wort hebt die Zeit, in die es hineingesprochen ist (ohne sie als Zeit auszulöschen), als nunmehr *seine* Zeit hinauf in seine eigene Ewigkeit« (ebd. [im Original Hervorhebung]).

⁹⁶ KD II/1, 59.

⁹⁷ KD II/1, 708.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ KD I/2, 24.

¹⁰⁰ KD II/1, 131.

tes die Heiden »als ein blindes Schicksal«¹⁰¹ trifft. Diese Lösung sieht so aus: »Von demselben Golgatha her [...] wird es klar, dass auch die Heiden sich an Gott von jeher nicht minder verantwortlich versündigt haben. [...] Sie waren, objektiv geurteilt, [...] immer Erkennende.«¹⁰² Obwohl sich also erst Golgatha ereignen musste, haben die Heiden vor Christus keine Entschuldigung, weil sie *objektiv immer* Erkennende waren – aber erst zeitlich rückwirkend immer.¹⁰³ Erst die Mitte der dritten Zeit gibt der Vergangenheit ihre Wirklichkeit. Die Unentschuldbarkeit der Heiden besteht gerade darin, »unsere Zeit« als Entschuldigung anzuführen, nach der man darauf verweisen könnte, »noch nichts« von Christus erkannt haben zu können.¹⁰⁴

Ebenso wird auch die ontologische Vorordnung der Wirklichkeit vor der Möglichkeit als eine zeitliche Vorordnung gesetzt, indem einerseits »gerade von der Offenbarung selbst her nicht weniger als alles dagegen spricht, daß Offenbarung Ereignis werden kann«¹⁰⁵. Andererseits besagt die *Wirklichkeit* Jesus Christus: »Gott kann die Grenze zwischen ihm und uns [...] überschreiten.«¹⁰⁶ Was also nicht möglich ist, wird rückwirkend ermöglicht durch die Wirklichkeit der Offenbarung: »Keine Möglichkeit kann *die* Möglichkeit sein, nach der hier zu fragen ist, sie wäre denn identisch mit der in der Offenbarung wunderbar und ausnahmsweise verwirklichten.«¹⁰⁷

Barths Zeittheorie klärt auch die Paradoxie auf, dass Gott, indem er sich des Menschen annimmt, sich etwas nimmt, »was ihm ursprünglich und eigentlich schon gehört.«¹⁰⁸ Diese Wahrheit, obwohl ursprünglich seine, wird nur »nachträglich [...] *unsere* Wahrheit«¹⁰⁹. Man könnte zwar auch hier wieder versuchen, diese Stelle erkenntnistheoretisch zu verstehen. Dann hätte Gott objektiv ursprünglich schon der Mensch gehört, aber subjektiv wäre es dem Menschen erst nachträglich aufgefallen. Bei Barth wird aber die Unterscheidung von Gottes und unserer Wahrheit ontologisch gesetzt: »in dem ganzen Unterschied des Schöpfers vom Geschöpf«¹¹⁰. In der Schöpfung nimmt sich Gott, was ihm »ur-

¹⁰¹ KD II/1, 133.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ »Das Alles wird nicht aus dem Heiden heraus katechisiert [...]. Das Alles ist für sie vielmehr [...] neu« (ebd.).

¹⁰⁴ Ähnlich Barth auch in der Beschreibung der göttlichen Berufung des Menschen: Es »*geschah* damit etwas, was in ihrem Leben, nachträglich erkennbar, seine Antezedentien [...] hatte« (KD IV/3, 574 [im Original Hervorhebung]).

¹⁰⁵ KD I/2, 34.

¹⁰⁶ KD I/2, 34f.

¹⁰⁷ KD I/2, 34 (im Original Hervorhebung). Im Hinblick auf die Notwendigkeit lässt sich dieselbe Vorordnung beobachten (vgl. KD I/2, 41).

¹⁰⁸ KD II/1, 257.

¹⁰⁹ Ebd. (im Original Hervorhebungen).

¹¹⁰ Ebd.

sprünglich« – nämlich im Ereignis der Offenbarung – schon gehört. Weil aber die Offenbarungswirklichkeit dann erst die Schöpfung ermöglicht, kann die Wahrheit erst »nachträglich« sein, dass Gott sich nimmt, was ihm ursprünglich gehört.

Aufgrund der retroaktiven Kraft des Offenbarungsereignisses sind »auch die fernsten vergangenen und die fernsten künftigen Zeiten ihr [der erfüllten Zeit] benachbart.«¹¹¹ Dabei ist eine solche Gleichzeitigkeit »eben keine von des Menschen eigenen Möglichkeiten.«¹¹² Im Ereignis der Offenbarung verändern sich die zeitlichen Referenzen und heben dabei die zeitliche Linearität »unserer Zeit« auf. »Die Ferne der Zeit Israels auf der zurückliegenden Zeitlinie kann, wenn es eine geistliche Gegenwart Jesu gibt, nichts daran ändern, daß diese Geschichte Israels seine Vorgeschichte war, daß er also in ihr *war, bevor* er war.«¹¹³ Das Ereignis Jesus Christus hält alle Zeiten gleichzeitig ineinander, nämlich in der »dritten Zeit« der Offenbarung. Daher kann die Zeit hier nicht vergehen und folglich auch nicht zeitliche Momente durch eine lineare Anordnung in Abstand zueinander bringen. Das kausale Schema von Ursache und Wirkung zerbricht daher am »wirklichen Schöpfer«¹¹⁴. Zwar ist Zeit der »Weg aus der Vergangenheit in die Zukunft«¹¹⁵; das heißt aber nur, »daß wir in dieser Wende leben.«¹¹⁶ Das Ereignis hält die drei Zeiten in der dritten Zeit ewig zusammen.¹¹⁷

4. Gibt es eine Phänomenologie des Offenbarungsereignisses?

4.1. Offenbarungstheologische Gründe für eine Phänomenologie des Ereignisses

In der Systematischen Theologie hat sich inzwischen die Diskussion darüber leer gelaufen, ob Gotteserkenntnis nur durch Gott selbst ermöglicht werden kann oder ob dafür auch menschliche oder weltliche Bedingungen erfüllt sein müssen. Die Fragen, die Barth durchgehend verneinte und dabei auf Widerstand stieß, lauteten: Muss der Glaubende für den Glauben empfänglich sein? Und muss man dann nicht diese Empfänglichkeit am Glaubenden selbst ausweisen können? Eine Offenbarungstheologie steht in Gefahr, aufgrund ihres Zirkels,

¹¹¹ KD I/2, 73.

¹¹² KD I/2, 72.

¹¹³ KD III/2, 579 (im Original Hervorhebungen).

¹¹⁴ KD II/1, 83.

¹¹⁵ KD II/1, 707.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. KD III/2, 690.

dass Gott nur durch Gott erkannt werden kann, die Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu verfehlen und damit – mit Pannenberg – höchst willkürlich zu werden. Umgekehrt entspringt dieser Zirkel der Einsicht, dass Gott als Schöpfer der Welt kein Gegenstand in der Welt ist und somit nur angemessen erfasst werden kann, wenn Gotteseerkenntnis nicht von weltlichen Bedingungen abhängig gemacht wird. Wenn zutrifft, dass Gottes Wirken voraussetzungslos ist, dann können Bedingungen seines Wirkens erst durch sein Wirken gesetzt werden. Hinter der Alternative des »senkrecht von oben«¹¹⁸ versus natürliche Theologie steht daher die umgekehrte Zeitstruktur zwischen dem Wirken des Widerfahrnisses und der Kausalität von Ursache und Wirken.

Wenn das aber so ist, muss sich am Phänomen des Widerfahrnisses selbst diese umgekehrte Zeitstruktur aufweisen lassen. Das gilt zunächst nur vom Widerfahrnis des Offenbarungsereignisses. Aber haben wir umgekehrt Gründe, zwischen verschiedenen Arten von Widerfahrnissen unterscheiden zu können? Wenn in Widerfahrnissen die Retroaktivität des Offenbarungsereignisses erscheint, *kann* diese Retroaktivität dann überhaupt von anderer Art sein als von der Art göttlicher Offenbarung? Wenn ja, müsste die Voraussetzungslosigkeit jedes Widerfahrnisses für seine retroaktive Wirkung auf je unterschiedlichen Arten von ontologischen Übergriffen beruhen. Die Lehre von der creatio ex nihilo kann dann einen Dualismus nicht abwehren.¹¹⁹ Gott wäre dann zirkulär Gott, weil er Gott wäre – durch nichts anderes könnte man ihn kennzeichnen¹²⁰ –, aber voraussetzungslose Übergriffe könnten auch von woandersher kommen.

Meine Gegenthese lautet daher, dass der Aufweis der Retroaktivität an Widerfahrnissen einem vitiösen Zirkel der Offenbarungstheologie entkommt, aber zugleich die Voraussetzungslosigkeit des Offenbarungsereignisses bestätigt. Natürliche Theologie ist deshalb unmöglich, weil sie nach einem kausalen

¹¹⁸ K. BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft* (in: DERS., *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924, 33–69), 40.

¹¹⁹ So aber KD III/2, 183.

¹²⁰ Man könnte einwenden, in einem dualistischen Konzept könnte zwar der Teufel auch einen voraussetzungslosen Übergriff vollziehen, allerdings nicht zur Gnade, sondern zum Verderben. Dieser Einwand überzeugt unter offenbarungstheologischen Voraussetzungen deshalb nicht, weil das Kriterium dafür, was Gnade ist, nicht aus dem Menschen abgelesen werden kann. Die Möglichkeit, begnadet zu werden und dabei zu erfahren, was Gnade ist, kommt dem Menschen ebenso voraussetzungslos zu wie die Möglichkeit zum Verderben. Dann aber wäre Gottes Gottsein nicht mehr voraussetzungslos: Es wäre nämlich von der Voraussetzung abhängig, dass der Teufel nicht auch gnädig ist. Denn ansonsten könnte sich Gott vom Teufel nicht unterscheiden, und alle retroaktiven Ereignisse, die aus Gnade geschehen, wären sowohl formal als auch material ununterscheidbar.

Schema von natürlichen Ursachen auf die Wirkung der Gotteserkenntnis schließt.¹²¹ Widerfahrnisse dagegen besitzen diese zeitliche Struktur nicht und können daher auch nicht natürlich aufgewiesen werden. Da Widerfahrnisse immer von außen kommen, können sie im Menschen, der einem Widerfahrnis ausgesetzt ist, auch keine Voraussetzungen haben, die sie nicht erst rückwirkend bilden.

Barth könnte einwenden, dass das Offenbarungsereignis keine natürlichen Spuren hinterlässt, die sich phänomenologisch analysieren ließen, »nicht einmal in der stillschweigenden Erinnerung an bestimmte biblische, besonders johanneische Texte, in der das alles natürlich geschehen ist.«¹²² Die Stichhaltigkeit des Einwandes hängt davon ab, was hier »Erinnerung« heißt. Wenn Erinnerung die *Gehalte* eines geschehenen Ereignisses hervorholt, so muss sich dabei in der Tat nichts ereignen, und die Gotteserkenntnis läuft mangels Offenbarung ins Leere. Wenn aber Erinnerung die Vergegenwärtigung des *Widerfahrenscharakters* meint, dessen Widerfahrnisgehalt in der Vergangenheit liegt, so lässt ein bereits geschehenes Offenbarungsereignis sehr wohl bleibende Spuren zurück.¹²³ Das Problem an Barths Variante einer Offenbarungstheologie besteht darin, das Zusammensein Gottes mit dem Menschen als *actus purus*¹²⁴ zu charakterisieren. Hier wird unvermittelt übersehen, dass Offenbarungsereignisse Wirklichkeit erzeugen, in der sie eine bleibende Präsenz besitzen, wie ich im Folgenden an einigen Phänomenen zeigen werde. Die Interdependenz zwischen Wirklichkeit und Ereignis hält bleibende Präsenz, nicht des Seins, aber des *Ereignisses*, im Raum der Wirklichkeit. Barths Ereignisontologie ist also um den Aspekt bleibender Präsenz zu erweitern. Die Spuren des Ereignisses sind zwar nichts natürlich Seiendes und werden auch nie dinghaft, bestehen aber in der Möglichkeit der Wiederkehr des Ereignisses. Das gilt insbesondere auch für Barths trinitarische Offenbarungstheologie: Gerade weil sich Gott in Jesus von Nazareth ereignet, können die Spuren der Offenbarung nicht durch *pure* Akte verwischt werden. Das *Ereignis* behält vielmehr seine bleibende *Präsenz* in dem *Menschen* Jesus von Nazareth.

¹²¹ Vgl. I. U. DALFERTH, *Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen*, 2013, 180.

¹²² KD II/1, 75.

¹²³ Zu Recht unterscheidet Elisabeth Gräb-Schmidt daher zwischen einer »Verendlichung von Wahrheit« und einer Endlichkeit, die nach Barth ein »Aspekt der Wahrheit« sei (E. GRÄB-SCHMIDT, *Abschied von der Säkularisierungsthese. Herausforderungen für die protestantische Theologie der Gegenwart im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Karl Barth* [ZThK 110, 2013, 74–108], 98). Dem ist hinzuzufügen, dass die Endlichkeit als Aspekt der Wahrheit nur dann keiner Verendlichung erliegt, wenn sie in der Wiederkehr des »Widerfahrnischarakters« (ebd.) bleibende Spuren hinterlässt.

¹²⁴ VON SASS (s. Anm. 48), 313.

4.2. Retroaktivität und bleibende Präsenz

Dass der Widerfahrnscharakter eines Widerfahrnisses wiederkehren kann, ohne dass dabei das Widerfahrnis wiederkehrt, ist eine typische Begleiterscheinung von Widerfahrnissen. Ein Unfall kehrt zwar nicht wieder, wenn man ihn erinnert, und doch können sich dabei dieselben Gefühle und sogar körperlichen Anspannungen wiederholen. Ein Flashback bei Retraumatisierungen¹²⁵ ist nur deshalb möglich, weil Ereignisse bleibende Präsenz besitzen. Zeitlich Entferntes steht plötzlich in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft zur Gegenwart und kann einem Menschen näher sein als die Tasse auf dem Tisch, vor dem er gerade sitzt.

Barths Mahnung, angesichts des Zusammenseins der drei Zeiten im Christusereignis nicht wehmütig in die Vergangenheit zu blicken,¹²⁶ wird phänomenologisch unterstützt beim Rückblick auf Glücksmomente der Vergangenheit. Die Wehmut entsteht nur, wenn die Perspektive des Jetzt-Punkts in der linearen Zeitreihe erzwungen wird: Ich kann nur wehmütig werden, weil *ich* die Vergangenheit von der Gegenwart abgrenze: weil es also jetzt nicht mehr so ist wie früher. Ich kann aber nicht wehmütig werden, wenn sich das vergangene Ereignis in meiner Erinnerung nur für sich vergegenwärtigt, ohne dass ich diesen Vergleich vornehme. Menschen fangen vorbehaltlos an zu lächeln, wenn der Moment von damals wiederkehrt. Wehmut kann phänomenologisch dagegen immer nur der zweite Schritt sein, der das selbstständige Aufdrängen des Ereignisses voraussetzt.

Dasselbe gilt auch für Barths Mahnung, aus denselben Gründen nicht sorgenvoll in die Zukunft zu blicken.¹²⁷ Ein sorgenvoller Zukunftsblick antizipiert kein Ereignis, sondern ist bereits jetzt das Ereignis der Zukunft – eines, das sich ebenso im Rückblick wiederholen kann, etwa wenn ich mich an den Morgen vor meinem Examen erinnere, obwohl ich es von heute aus betrachtet schon längst absolviert habe. Sorgen sind also intentional auch dann in die Zukunft gerichtet, wenn sie vergangene Sorgen sind. Und sie vergegenwärtigen sich auch dann als Zukunftssorgen, obwohl sie Sorgen einer vergangenen Zukunft sind. Wo sich also Zukunftssorgen ereignen, wird dabei dieselbe paradoxe Zeitstruktur unterlegt, die für Widerfahrnisse gelten. Genau darauf bezieht sich Barths Mahnung: Weil das Gute von gestern nie gestrig werden kann¹²⁸ – also der

¹²⁵ J. MÜLLER-LANGE, Verhalten von Menschen in Extremsituationen (in: DERS. [Hg.], Handbuch Notfallseelsorge, 2001, 57–82), 76–80.

¹²⁶ Vgl. KD II/1, 708.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. ebd.

Widerfahrnscharakter des Widerfahrnisses bleibend auftreten kann –, sollte die Zukunft auch in ihrem *Gehalt* keine Sorgen mehr machen.¹²⁹

Die Auferstehung Christi gilt als »Zeit des Übergangs«¹³⁰. Dieser Übergang verwirklicht die *Treue Gottes*¹³¹ derart, dass jedes gewesene menschliche Leben in seiner beschränkten Zeit in Gemeinschaft mit dem ewigen Gott Raum hat.¹³² Auch diese These lässt sich als bleibende Anwesenheit der Verstorbenen phänomenologisch belegen: Wir begegnen Verstorbenen – nicht zwingend in Gehalten, sondern manchmal auch angesichts verloren gegangener Gehalte, des leeren Kleiderschranks etwa oder einer besonderen Bemerkung der Verstorbenen, die wir dennoch aus dem Gedächtnis verloren haben. Wir begegnen den Verstorbenen aber in der Wiederkehr ihres *Widerfahrnscharakters*. Solche Begegnungen kehren Kausalitäten um: Konnten wir uns am Tod der Verstorbenen schuldig fühlen, so belegt die Begegnung mit Verstorbenen, dass nicht wir für unsere Bindung zu ihnen verantwortlich sind, sondern sie die Bindung zu uns halten.¹³³ Das *Widerfahren* der Auferstehung etabliert also rückwirkend die *Treue* der Verstorbenen, die durch kausale Faktoren ihres Todes in Frage gestellt war.

Phänomenologisch sind zwei Momente von *Widerfahrnissen* hervorzuheben, die ihren theologischen Charakter ausweisen: die retroaktive Wirkkraft des *Widerfahrnscharakters* sowie seine bleibende Präsenz, die sich als Wiederkehr eines vergangenen *Widerfahrnisses* manifestiert. Nun mag man rückfragen, ob diese Momente es erzwingen, theologisch interpretiert zu werden. Eine Offenbarungstheologie verweist darauf, ausschließlich exklusive Momente der Offenbarung Gottes zu beschreiben. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, benötigt Barth den zirkulären Aufbau. Genau dieser Aufbau brachte ihm aber die Kritik ein, nicht von Gott zu sprechen, sondern von nichts, weil eine zirkuläre Selbstbezüglichkeit keine externen Gehalte besitzt und daher die Senkrechte nie erreicht, die angeblich nur »von außen« ins menschliche Leben eindringt. Könnte daher nicht umgekehrt die exklusive Rede von Gott gerade daraus resultieren, dass *Widerfahrnisse* zwar eine menschliche Erfahrung sind, aber in ihrem *Widerfahrnscharakter* so bedrängend werden, dass sie in menschlichen Erfahrungen nicht aufgehen können? Ist also das *Widerfahrnis* eine menschliche Erfahrung, die *rückwirkend* als menschliche Erfahrung nicht mehr bestimmt werden kann?

¹²⁹ Bei aller Übereinstimmung einer phänomenologischen Zeitlichkeit von *Widerfahrnissen* mit Barths Theologie ist diese Schlussfolgerung nicht zwingend. Gerade weil sich die Zukunft in ihrem *Widerfahrnscharakter* ereignen kann, bevor sie in ihrem *Gehalt* eintritt, sind Zukunftssorgen leider auch vom tatsächlichen *Gehalt* der Zukunft unabhängig.

¹³⁰ KD III/2, 760.

¹³¹ Vgl. ebd.

¹³² Vgl. ebd.

¹³³ Vgl. L. OHLY, Was Jesus mit uns verbindet. Eine Christologie, 2013, 123.

Ich halte es zwar nicht für zwingend, dass Menschen immer den Widerfahrnscharakter thematisieren, wenn sie Widerfahrnissen ausgesetzt sind. Und selbst wenn sie ihn in den Blickpunkt ihrer Aufmerksamkeit nehmen, müssen sie nicht von Gott reden. Dennoch treffen sie darin auf Momente dieser Erfahrung, die eine paradoxe Zeitlichkeit enthalten und sich damit nicht der Gegenständlichkeit in der Welt fügen. Der Widerfahrnscharakter von Widerfahrnissen ereignet sich voraussetzungslos und schafft seine eigenen Voraussetzungen rückwirkend. Auch wer daher nicht in solchen Momenten von Gott redet, ist einer Vor-, Über- und Nachzeitlichkeit¹³⁴ ausgesetzt. Dass die Offenbarung die Rede von Gott nicht erzwingt, ist auch in Barths Theologie kein Grund, sie nicht dennoch als Fundament der Wirklichkeit zu verstehen. Denn auch das verborgene Gotteswort ist in seinem Abwesendsein präsent.¹³⁵ Die Verborgene Gottes wird gerade durch die Erkennbarkeit Gottes qualifiziert¹³⁶ und daher »eine notwendige Bestimmung der Offenbarung«¹³⁷.

Barths Theologie versteht *jedes* Widerfahrnis als voraussetzungsloses Eingehen eines Ereignisses in die Natur¹³⁸ und als Entgegensetzung zum Menschen.¹³⁹ Darin scheint er auch keinen Unterschied zwischen einem göttlichen Widerfahrnis und anderen Widerfahrnissen festzustellen. Von Berufungswiderfahrnissen biblischer Figuren schreibt er: »Gewiß als etwas höchst Besonderes, aber auf derselben Ebene, auf der ihnen als Menschen widerfuhr, was Menschen auch sonst zu widerfahren pflegt, widerfuhr ihnen auch dies.« Dieser Satz ist kein Widerspruch zur phänomenologischen Analyse von Widerfahrnissen. Obwohl sie sich alle auf »derselben Ebene«, nämlich voraussetzungslos ereignen, kann es für Menschen »besondere« (eine Liebeserfahrung) und weniger besondere Widerfahrnisse (ein Freistoß beim Fußball) geben. Sogar die Voraussetzungslosigkeit (scheinbar) natürlicher Widerfahrnisse wie die des Sterbens¹⁴⁰ werden von Barth offenbarungstheologisch in Anschlag gebracht. Offenbarung ist daher zwar kein natürliches Phänomen, aber es könnten weitaus mehr Phänomene nicht-natürlich sein, als die Barth-Rezeption bislang angenommen und die man bislang für natürlich gehalten hat.

¹³⁴ Vgl. KD II/1, 711.

¹³⁵ Vgl. K. BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt (1924; in: F. WINTZER [Hg.], Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit, 1989, 95–116), 106. Vgl. L. OHLY, Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes (FSÖTh 147), 2015, 150–157.

¹³⁶ Vgl. KD II/1, 217.

¹³⁷ KD I/2, 70.

¹³⁸ Vgl. KD I/2, 41. 285.

¹³⁹ Vgl. KD I/1, 210; I/2, 280; III/1, 399; III/2, 189.

¹⁴⁰ Vgl. KD I/2, 285.

Barths Theologie ist daher zwar auf den Zirkel angewiesen, wonach Gott sich nur durch Gott erkennen lässt. Aber dieser Zirkel lässt sich phänomenologisch mit Barths Ereignisontologie begründen und ist daher nicht willkürlich. Da sich zeigen lässt, dass die Voraussetzungslosigkeit eines Widerfahrnisses seine eigene Möglichkeit rückwirkend erschafft, die dann eine bleibende Präsenz besitzt, indem sie wiederkehren kann, sind zwei wesentliche Momente der Ereignisontologie Barths phänomenologisch belegt.

Summary

Events possess a befalling moment which is not part of temporal structures but rather constitutes the linearity of time. The phenomenological evidence of this befalling moment of events appears also in Barth's theology of revelation. Moreover, Barth's exclusive understanding of God-experience by revelation becomes a common framework of events in general.