

Wer anders von Gott redet, muss auch neu vom Menschen reden

Anthropologische Konsequenzen der Theologie Karl Barths

Wer von Gott redet, redet immer auch vom Menschen. Schon bei Johannes Calvin heißt es: „Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis sind fest miteinander verknüpft.“¹ Rudolf Bultmann formuliert: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt.“² Theologie und Anthropologie sind nicht zu trennen – das gilt nach Bultmann im Blick auf die paulinische und insofern für jede rechte christliche Rede von Gott. Metaphysisch lässt sich von Gott reden, ohne dass der Mensch von dieser Rede affiziert wird, naturalistisch lässt sich vom Menschen reden, ohne Gott in den Blick zu bekommen, aber für die christliche Theologie gilt: Eine jede Aussage über Gott ist immer auch eine Aussage über den Menschen und umgekehrt.

Diese Behauptung lässt sich auch von der Barthschen Theologie her kurz und bündig begründen: Wenn das Geheimnis Gottes das Geheimnis des Immanuel ist, des „Gott mit uns“, dann leuchtet unmittelbar ein, dass wer von Gott redet, immer auch vom Menschen redet. Weil Gott im ewigen Anfang aller seiner Wege und Werke sich dazu bestimmt hat, kein menschenloser Gott zu sein, sondern ein Gott für und mit den Menschen, lässt sich theologisch nicht von Gott reden, ohne vom Menschen zu sprechen.

Wenn es also richtig sein sollte, dass Barth auf eine neue Weise von Gott gesprochen hat, dann müsste sich das auch darin zeigen, dass Barth auf eine neue Weise theologisch vom Menschen geredet hat. Wenn aber zugleich gilt, dass Barth nichts Neues sagen wollte, sondern nur das Ewig-Neue erneut,

1 Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion / Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2009, 24 (Inst. I,1,3).

2 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 192.

dann muss sich dieser Anspruch darin bewähren, dass seine neue Anthropologie sich als Wiederholung der biblischen Rede vom Menschen verstehen lässt.

Deshalb sollen im Folgenden zunächst Kerngedanken von Barths Anthropologie rekonstruiert und anschließend nach deren Biblizität gefragt werden. Bevor ich mich dieser Aufgabe zuwende, gilt es freilich zu erkunden, inwiefern Barths neue Anthropologie mit seiner neuen Theologie zusammenhängt. Nicht wenige haben den Eindruck, dass zwischen Barths reifer Anthropologie, wie er sie in KD III/2 entwickelt, und der dialektischen Theologie Barths ein Bruch besteht. Emil Brunner hat seine Rezension von KD III/2 unter den Titel „Der neue Barth“ gestellt. Barths Anthropologie irritiert Brunner. Denn „der Leser, der vorher meinte, einigermaßen zu wissen, was Karl Barth lehre und was er bekämpfe, [werde bei der Lektüre von Barths Anthropologie] aus dem Staunen nicht herauskommen.“³ Brunner zitiert dann einige Sätze Barths – u.a. dessen Aussage: „Das Geschöpf ist auch durch den Sündenfall kein anderes geworden.“⁴ – und fragt: „Ist es Karl Barth, der das geschrieben hat? In der Tat, aber nicht der von 1934, sondern der von 1948, der neue Barth.“⁵

Von daher stellt sich die Frage, ob Barths reife Anthropologie noch etwas zu tun hat mit der frühen dialektischen Theologie etwa des Tambacher Vortrags.⁶ Anders gefragt: Gibt es im Blick auf die Lehre vom Menschen so etwas wie einen roten Faden der Barthschen Theologie – oder fällt diese in zwei Epochen auseinander: in eine Theologie der Zwischenkriegszeit von 1919 bis 1934 und eine Theologie der Nachkriegszeit, die schon mit der Erwählungslehre von 1942 anheben würde?

1. Zur Kontinuität der Rede vom Menschen in der Theologie Karl Barths

Was Emil Brunner an Barths reifer Anthropologie von 1948 vor allem irritiert, ist die Tatsache, dass Barth in Jesus Christus nicht nur den wahren Menschen und also die Bestimmung des Menschen erkennt, sondern auch den wirklichen Menschen, der wir sind, dass Barth also lehrt, dass der Mensch

3 Emil Brunner, *Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen*, in: *ZThK* 48 (1951), 89–100, 90.

4 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III/2*, Zollikon-Zürich 1948, 330.

5 Ebd.

6 Vgl. zum Tambacher Vortrag den Beitrag von Günter Thomas in diesem Band.

nicht nur dazu bestimmt ist, Gottes Partner zu werden, sondern dass der Mensch Gottes Partner ist. Kurzum: Brunner irritiert, dass der wirkliche Mensch nicht der ist, den wir als wirklichen Menschen zu kennen meinen, dass der wirkliche Mensch also nicht jenes Geschöpf ist, das aus krummem Holz geschnitzt zum aufrechten Gang bestimmt ist. Die Wirklichkeit des Menschen erschließt sich nach Barth nur, wenn wir den Menschen wahrnehmen im Licht der alles verändernden Geschichte, die den Namen Jesus Christus trägt. Das Geheimnis des Immanuel, des *Gott mit uns*, ist die Wirklichkeit des Menschen – und zwar eines jeden Menschen, ob er das glaubt oder nicht.

Wenn man den späten Barth so versteht, muss man fragen, ob nicht der Tambacher Vortrag genau diese Wahrnehmung des *Gott mit uns* zerschlagen wollte. Man kann Barths dialektische Theologie als einen einzigen großen Protest gegen den Wahlspruch des preußischen Königshauses und der deutschen Kaiser verstehen, der auch auf den Koppelschlössern der deutschen Soldaten stand: „Gott mit uns“.⁷

Schon in einer Predigt vom 18. Oktober 1914 geht Barth auf diesen Wahlspruch ein. Er sensibilisiert seine Gemeinde dafür, dass die Völker in Europa Mächten und Gewalten verfallen sind, welche die Menschen dazu verführen, das Böse zu tun, indem sie es gut nennen. „[Die Völker] sind so gefangengenommen, daß sie wirklich ein gutes Gewissen haben bei ihrem Tun. Sie rufen: Gott will es! und: Gott mit uns!, und es ist ihnen ernst dabei. Sie vollbringen tatsächlich Taten reinsten Opfermutes und rennen gerade damit immer tiefer hinein in die Nacht einer fürchterlichen Verwirrung, aus der nur immer neue Sünde, neues Unglück hervorgehen kann.“⁸ Doch dieser Missbrauch des Namens Gottes könne und dürfe nicht denjenigen verstellen, der den Namen Gottes, Gott mit uns, in Wahrheit trägt: Jesus Christus.

7 Vgl. Sverker Oredsson, *Geschichtsschreibung und Kult. Gustav Adolf, Schweden und der Dreißigjährige Krieg* (Historische Forschungen 52), Berlin 1994, 277: „Brandenburg, Preußen und Deutschland übernahmen den schwedischen Schlachtruf ‚Gud med oss!‘, der mit ‚Gott mit uns!‘ übersetzt wurde. Jahrhundertlang wurden die deutschen Soldaten mit diesem Ruf zum Kampf aufgerufen“. 1938 schreibt Helmuth Kittel: „Der Adler, der den preußischen Regimentern in die Schlacht voranzog, trug das Signum ‚Gott mit uns!‘. Diese drei Worte haben immer die religiöse Grundstimmung der preußisch-deutschen Heere gekennzeichnet. Soviel über diese Worte gespottet worden ist, insbesondere unter den deutschen Gebildeten, so selbstverständlich hat der deutsche Soldat an ihnen festgehalten.“ (*Religion als Geschichtsmacht*, Leipzig/Berlin 1938, 69).

8 Karl Barth, *Predigten 1914* (GA I), hg. von Ursula und Jochen Fähler, Zürich 1974, 329.

„Auf ihn vertrauen wir. Auf ihn hin blicken wir. Von ihm her strömen uns Kräfte zu, die stärker sind als die Kräfte des Bösen. Auch er hat mit ihnen gekämpft. Auch vor ihm haben sie sich verkleidet in das heuchlerische Gewand der Wahrheit und Gerechtigkeit. Auch er war einst mitten drin in der tiefsten Nacht. Die ‚Engel, Fürstentümer und Gewalten‘ hatten alle Menschen um ihn her gefangen genommen, auch die besten, auch die liebsten Freunde. Aber ihn selber nicht. Er hat nicht aufgehört zu leuchten. Auf den Karfreitag folgte Ostern. Ein Weltkarfreitag ist jetzt angebrochen. Aber den Geist Jesu vermag er nicht zu töten. Er lebt weiter in denen, die sich nicht gefangen nehmen lassen von den Geistern, die in der Luft herrschen, in denen, die die Lüge und das Unrecht als solche erkennen und sich auch durch die schönste Verkleidung nicht täuschen lassen.“⁹

Gerade wo der Missbrauch des Namens Gottes erkannt wird, da erkennt man auch, dass die Geschichte nicht nur von denen bestimmt wird, die den Namen Gottes missbrauchen, sondern dass Gott selbst sich in Jesus Christus siegreich kämpfend in diese Weltgeschichte begeben hat. Deshalb ist Barth schon im Oktober 1914 überzeugt: „Das Gute wird einmal durch seine eigene Kraft, durch die Gotteskraft, die in ihm ist, das Böse überwinden.“¹⁰

Der Tambacher Vortrag, fünf Jahre später, ist noch einmal kritischer – gerade auch gegenüber denen, die den Missbrauch des Namens Gottes bei den anderen erkennen. Auch die Christen sind nicht die Hoffnung der Gesellschaft – weder die besonders frommen noch die besonders progressiven unter ihnen! „Der Christ – wir sind wohl einig darin, dass damit nicht die Christen gemeint sein können: weder die Masse der Getauften, noch etwa das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist der Christus.“¹¹ Deutlich gilt es zu erkennen, dass auch die Christen zur Gesellschaft gehören, die als solche radikal vom Gottesreich unterschieden ist. Die radikale Unterscheidung von Gottesreich und Gesellschaft macht absolute Scheidungen zwischen Menschen unmöglich. Christus steht uns anderen als der radikal Andere, der wir nicht sind, gegenüber – und schließt uns so zu der einen Menschheit zusammen.

Doch Christus steht der Menschheit nicht nur als Richter gegenüber, sondern ist auch „in der Gesellschaft“ – und zwar als ihr Retter: „Christ der

9 A.a.O., 530 f.

10 A.a.O., 531.

11 Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (GA III), hg. von Friedrich-Wilhelm Marquardt und Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 546–598, 559. Zitate aus diesem Vortrag werden im Folgenden im fortlaufenden Text nachgewiesen.

Retter ist da“ (559). Eben deshalb ist die Menschheit „nicht ganz sich selbst überlassen“ (556). „Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht.“ (571) Wir haben Anteil an der „Auferstehung Christi von den Toten“ (568), am Exodus (570), an der „Revolution des Lebens gegen die es umklammern-den Mächte des Todes“ (571). Wir – nicht nur die anderen, sondern auch wir Christen – sind auf keinem guten Weg, aber wir haben die Hoffnung, dass Christus sich gegen den Tod aufgemacht hat, dass die Gesellschaft nicht ganz sich selbst überlassen ist – und deshalb auch auf unseren Wegen und durch unsere Kritik „hindurch- und größtenteils auch daran vorbei“ (567) Neues werden kann.

Das „Wir“, von dem Barth hier spricht, darf dabei nicht zu klein gedacht werden. Es verbindet uns mit dem „Freiheitsdrang der heutigen Jugend“ und den „Spartakisten“ (572), mit der „expressionistischen Kunst“ (572) und der Religions- und Kirchenkritik (573), mit den geschichtlichen Aufbrüchen „von Wilson bis Lenin“ (573). Die Wendung „von Wilson bis Lenin“ darf als Erinnerung an das Wort Jesu gelesen werden: „Viele werden kommen von Osten und von Westen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmereich zu Tisch sitzen“ (Mt 8,11; vgl. Lk 13,29). Die Gruppe des „Wir“ darf zumindest nicht auf die Religiösen, auf die vermeintlichen Kinder des Reiches, beschränkt werden.

Je schärfer die Selbstkritik und die Wahrnehmung der eigenen Gottlosigkeit ausfallen, umso deutlicher erkennen Christinnen und Christen, dass sie gegenüber den anderen keine Vorzüge haben, auf die sie pochen können, und umso klarer wird die Wahrnehmung der universalen Weite der Verheißung Christi. Das lässt sich anhand der zweiten Auflage von Barths Römerbriefkommentar verdeutlichen. Hier wird einerseits gegenüber all den positiven Möglichkeiten des Tambacher Vortrags das Gericht Gottes viel stärker betont, zum anderen aber das Gericht, die Krisis, als ein für alle heilsames Geschehen verstanden. In Auslegung von Röm 2,16 schreibt Barth: „Durch Christus Jesus¹ beurteilt Gott den Menschen. Das bedeutet Krisis: Verneinung und Bejahung, Tod und Leben des Menschen. Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen“.¹² Dabei versteht Barth die Krisis nicht als ein fernes Gericht, sondern als das Geheimnis einer jeden geschichtlichen Stunde. Deshalb darf die ganze Welt und jedes

12 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922 (GA II), hg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, Zürich 2010, 101.

einzelne Menschenkind nicht gedacht werden, ohne zugleich die transformierende Kraft Jesu Christi hinzuzudenken. Was der Mensch wirklich ist, das erschließt sich nur, wenn wir ihn konsequent mit Jesus Christus zusammensehen: nämlich eine Person, an der Christus scheidend-kritisch wirkt, damit Neues wird. Genau auf dieser Linie liegen auch die Ausführungen von Barths reifer Anthropologie in KD III/2.

2. Keine Gottlosigkeit des Menschen – Karl Barths reife Anthropologie in KD III/2

In seiner 1948 erschienenen Anthropologie betont Barth: „Wer und was der Mensch ist, das wird uns im Worte Gottes nicht weniger bestimmt und dringlich gesagt wie dieses, wer und was Gott ist.“¹³ In Jesus Christus erkennen wir nicht nur, wer und was Gott ist, in Jesus Christus erkennen wir auch, wer und was der Mensch ist. In Gottes Wort, im Evangelium Jesu Christi, erkennen wir uns aber aller Selbsterfahrung zum Trotz als ein Wesen, das „auch in seiner sündigen Verkehrung in Gottes Hand und trotz seiner sündigen Verkehrung von Gott nicht fallen gelassen ist“ (48).

Barth setzt methodisch ungewohnt an. Er fragt: „Nehmen wir einen Augenblick an, wir könnten, wer und was der Mensch ist, überhaupt nur im Blick auf diesen Menschen [Jesus Christus] feststellen. Was ergibt sich dann als das Besondere des Menschen unter den übrigen Geschöpfen?“ (78)

Im Blick auf Jesus Christus identifiziert Barth sechs Punkte, die die Besonderheit des Menschen charakterisieren:

1. Im Menschen Jesus Christus erkennen wir Gott. „Wir müssten nicht den Menschen – den Menschen Jesus nämlich – sehen und denken, wenn wir nicht sofort auch Gott sehen und denken würden.“ (79) Deshalb ist der Mensch dasjenige Wesen, in dessen Leben Gott selbst gegenwärtig ist.
2. Gottes Gegenwart in diesem Menschen ist aber keine ambivalente, sondern die Gegenwart des Retters. Der in Jesus Christus gegenwärtige Gott „ist der Menschen Retter, ihr ewiger und allmächtiger, totaler und alleiniger Retter.“ (79) Gottes Gegenwart in der Geschichte des Menschen ist die Gegenwart des rettenden Gottes.

13 KD III/2, 13. Zitate aus diesem Teilband werden im Folgenden im fortlaufenden Text nachgewiesen.

3. Es geht im Leben des Menschen Jesus Christus um Gottes Ehre. Gott aber hat seine Ehre darein gesetzt, „daß kein Mensch ihm verloren gehe, jeder für ihn gerettet werde“ (80).
4. Weil Gott seine Ehre dareinsetzt, dass ihm keines seiner Geschöpfe verloren geht, steht auch das Leben des Menschen Jesus von Nazareth unter der Verheißung, dass dieser Mensch nicht zuschanden werde. In diesem Sinne gilt: Der Mensch Jesus Christus lebt unter „der Herrschaft Gottes“ (80), auch wenn er selbst am Kreuz dies nicht mehr zu erkennen vermag.
5. Der Mensch Jesus Christus lebt deshalb nicht nur unter der Verheißung der göttlichen Gegenwart und Hilfe, im Menschen – in diesem Menschen Jesus Christus – bricht Gottes Herrschaft selbst an. „Der Mensch – dieser Mensch – ist das kommende Reich Gottes.“ (80) Damit ist deutlich:
6. Gott selbst erwartet etwas vom Menschen: Der Mensch „ist Mensch, damit in ihm Gottes Werk geschehe, Gottes Reich komme, Gottes Wort laut werde.“ (82) Im Blick auf Jesus Christus wird dabei deutlich: Wir reden nicht von einer Bestimmung des Menschen, die dieser auch verfehlen könnte. „Der Mensch ist wesenhaft für Gott, weil er wesenhaft von Gott her und in Gott ist.“ (82)

Ich fasse zusammen: Wenn gilt, dass wir im Blick auf Jesus Christus erkennen, wer und was der Mensch ist, dann lässt sich sagen: Der Mensch ist dasjenige Wesen, in dessen Geschichte (1.) Gott gegenwärtig ist – und zwar (2.) rettend gegenwärtig ist und in der (3.) Gott seine Ehre aufrichtet, die darin besteht, dass keiner ihm verloren gehe. Weil der Mensch in der rettenden Gegenwart Gottes lebt, deshalb lebt der Mensch nicht nur (4.) unter Gottes Herrschaft, sondern bricht (5.) Gottes Herrschaft in seinem Leben an. Folglich ist der Mensch dasjenige Wesen, das (6.) von Gott aus für Gott ist.

Barth fügt hinzu: „Wir reden vom Menschen Jesus, wenn wir das sagen. Wir werden vom Menschen überhaupt und als solchem nicht einfach das selbe sagen können.“ (82) Anthropologie und Christologie sind zu unterscheiden, aber sie stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Wenn wir in Christus erkennen, wer und was der Mensch ist, dann muss in einer theologischen Anthropologie die Christologie die Anthropologie prägen. Eine theologische Lehre vom Menschen darf nicht so entfaltet werden, dass sie den anthropologischen Einsichten, die wir im Blick auf Jesus Christus gewinnen, widerspricht. Deshalb bezeichnen für Barth die genannten sechs

Punkte diejenige „Grenze [...], über die wir uns bei einer theologischen Bestimmung des Wesens des Menschen auf keinen Fall zurückdrängen lassen dürfen“ (85). Den sechs genannten anthropologischen Einsichten, die Barth im Blick auf den Menschen Jesus Christus gewinnt, entsprechen bei Barth deshalb sechs Grenzziehungen, die den Raum der theologischen Rede vom Menschen abstecken.

Die erste dieser Grenzziehungen möchte ich fast vollständig zitieren, weil sie zu dem Schönsten und Tröstlichsten gehört, was in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts geschrieben worden ist:

1. „Ist es bei dem Menschen Jesus so, daß wir es in seinem menschlichen Sein unmittelbar und direkt auch mit dem Sein Gottes zu tun haben, dann muß – wenn zwischen diesem Menschen und uns Anderen bei aller Ungleichheit auch Gleichheit besteht – jeder Mensch als solcher jedenfalls mittelbar und indirekt [...] in seiner Zugehörigkeit zu Gott verstanden, er muß dann von Gott her, und es muß vor allem Gott als zu ihm hin gesehen werden.“ (85) Gegenüber einem möglichen Missverständnis dieser These, das zwar die Zugehörigkeit des Menschen zu Gott betont, aber deren heilvollen Charakter leugnet, betont Barth
2. dass unter der Voraussetzung, dass die Gegenwart Gottes in Jesus Christus „die Geschichte der Errettung aller und jedes Menschen ist“, jeder Mensch in einer Geschichte existiert, „die zu der in dem Menschen Jesus sich ereignenden göttlichen Errettung in irgend einer festen und erkennbaren Beziehung steht“ (85). Wer in der Theologie vom Menschen redet, redet von einem Wesen, in dessen Geschichte Gott rettend gegenwärtig ist.
3. Weil Gott aber im Werk seiner Errettung aller und jedes Menschen seine eigene Ehre aufrichtet, darum geht es in der Geschichte eines jeden Menschen um Gottes Ehre. Das aber bedeutet
4. dass der Mensch „unter der Herrschaft Gottes steht. Was immer seine Freiheit sei – in der Freiheit, der Herrschaft Gottes zu entlaufen, wird sie nicht bestehen können.“ (85) Der Mensch kann dem Gott nicht entkommen, der sich ihm rettend zuwendet. Eine Freiheit, Gottes Heilswillen zu entfliehen, hat der Mensch nicht. Gott setzt seine Ehre, die darin besteht, dass allen geholfen werden soll, auch gegen den Menschen durch.
5. Weil Gott seine Ehre, die darin besteht, dass allen geholfen werden soll, auch gegen den Menschen durchsetzt, deshalb kommt es zu dem Wunder, dass ein Mensch in seinem Tun und Sein „der göttlichen

Aktion zu seinen Gunsten“ entspricht (86). Der Mensch wird in die Freiheit versetzt, „sich für Gott zu entscheiden“ (86).

6. „Ist der Mensch Jesus für Gott [...], dann kann – wenn es hier auch nur die geringste Gleichheit gibt – das Wesen keines anderen Menschen abgesehen davon verstanden werden, daß auch seine Existenz (gerade als aktive Teilnahme an dem, was Gott für ihn tut und ist!) ein Geschehen ist, [...] in welchem er seinerseits darum für Gott ist, weil Gott sich ihm zuerst verpflichten wollte, eben damit aber konsequent auch ihn sich verpflichtet hat.“ (86) Weil Gott im Leben eines jeden Menschen ihn rettend seine Ehre aufrichtet, so dass der Mensch sich in Freiheit für Gott entscheidet, deshalb ist jeder Mensch ein Wesen, das von Gott für Gott in Anspruch genommen wird.

Man kann Barths reife Anthropologie als inkarnationstheologische Vertiefung seiner dialektischen Theologie lesen: Im Tambacher Vortrag hatte Barth verdeutlicht, dass die Gesellschaft nicht ganz sich selbst überlassen sei, weil Christus – für uns unsichtbar, aber real – in der Gesellschaft gegenwärtig sei. In seiner reifen Anthropologie geht Barth entsprechend von dem geschichtlichen Faktum aus, dass wir zu einer Menschheit gehören, zu der auch der Mensch Jesus Christus gehört. Für Barth aber bildet dieses Faktum „das menschliche Zentralfaktum“ (191). Von diesem Ereignis her versteht die Theologie den Menschen – zunächst als Mitmenschen Jesu Christi –, dann aber, weil wir es in Jesus Christus mit Gott selbst zu tun haben, – als einen Menschen, der in seiner Zugehörigkeit zu Gott verstanden werden muss.

Das, was die menschliche Existenz auszeichnet, ist nach Barth die reale Beziehung aller Menschen zu Jesus Christus, die allein dadurch gestiftet ist, dass Jesus Christus unter den Menschen gelebt hat. „Wir fragen [...]: Was ist der Mensch? und antworten: er ist das Wesen, dessen Artgenosse, Nachbar und Bruder dieser Mensch Jesus ist“ (191). Weil Jesus Christus als Mensch unter den Menschen gelebt hat, kommen in Jesus Christus Gottes Geschichte und die Geschichte der Menschheit zusammen, so dass die Geschichte der Menschheit – und darin die Geschichte eines jeden Menschen – nicht ohne Bezug auf die Geschichte Gottes gedacht werden kann. „Der Mensch ist darum mit Gott zusammen, weil er mit Jesus zusammen ist.“ (163) Weil Gott selbst in Jesus Christus als Mensch unter Menschen gelebt hat – und deshalb alle Menschen in natürlicher Nachbarschaft zu Jesus Christus leben, lässt sich

auch von unserer Geschichte, auch von unserer je eigenen Lebensgeschichte sagen, dass Gott in ihr rettend gegenwärtig ist, seine Ehre durchsetzt, sein Reich anbrechen lässt und uns für dieses Reich in Anspruch nimmt.¹⁴

„Mensch sein heißt: von Jesus her ein Sein im Zeichen der dem Geschöpf von Jesus her widerfahrenden Errettung. Mensch sein heißt: um Jesu willen sein Haupt erheben dürfen, sich um Jesu willen vor dem Verlorengehen im Nichts nicht fürchten müssen. Mensch sein heißt: um Jesu willen gehalten sein von Gottes Barmherzigkeit und um Jesu willen sich halten an seine Gerechtigkeit. Ein Mensch ist von Jesus her ein Bewahrter und nun doch selbst ein Bewahrer: denn indem er behütet ist, ist es ihm aufgegeben, selber ein Hüter zu sein. Indem ihm geholfen wird, wird auch er selber zum Helfer eingesetzt; und indem er im Lichte der Offenbarung ist, kann es nicht anders sein, als daß er so oder so selber Licht wird. Das ist die Geschichte der menschlichen Existenz als solcher und im Allgemeinen. Sie ist keine selbständige Geschichte. Sie folgt auf die Geschichte des Menschen Jesus. Sie hängt gewissermaßen an dieser. Aber in ihrem Zusammenhang mit ihr ist auch sie ein Stück Bundes-, Heils- und Offenbarungsgeschichte. Und eben in diesem Zusammenhang und also in dieser seiner Geschichtlichkeit ist der Mensch, was er ist.“ (194)

Weil Barth in seiner Anthropologie bei Jesus Christus einsetzt, kommt der Mensch bei ihm ganz anders in den Blick als in der dogmatischen Tradition. Insofern wir es in dem Menschen Jesus Christus mit Gott zu tun haben, alle Menschen aber mit Jesus Christus zusammen sind, heißt Menschsein „grundlegend und umfassend: mit Gott zusammen sein.“ (161) Weil der Mensch mit Gott zusammen ist – und zwar nicht von sich aus, sondern von Gott aus, der in der Menschwerdung seines Sohnes in die menschliche Geschichte eintritt –, gilt nach Barth zugleich:

„Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist nicht ohne, sondern mit Gott. 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. Wir sind mit Jesus, wir sind also mit Gott zusammen. Das bedeutet, daß unser Sein die Sünde nicht ein-, sondern ausschließt.“ (162)

14 „Dies hebt ihn heraus aus der Reihe aller anderen Erwählten und eben dies – erst dies! – verbindet ihn auch wieder mit ihnen: daß er als erwählter Mensch der in seiner eigenen Menschheit sie Alle erwählende Gott selber ist. Indem er (als Gott) sich selber (als Mensch) will, will er auch sie. So sind sie ‚in ihm‘ erwählt: in und mit seinem Erwählsein.“ (KD II/2, 125).

Barth formuliert diese Sätze 1948, drei Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkriegs. Barth hat schärfer als viele andere wahrgenommen, was in dieser Zeit geschehen ist – auch die Judenvernichtung und die Konzentrationslager standen ihm deutlich vor Augen. Aber Barth bestreitet, dass sich in diesen Ereignissen das Wesen des Menschen offenbart. Nein, Krieg und Massentod offenbaren nicht das Wesen des Menschen, sondern verhüllen es. Der Mensch fällt in diesen Gräueltaten zwar ins „Bodenlose“ (162) und geht sich selbst verloren – mit fatalen Folgen für seine Umgebungen und für sich selbst; aber diese Ereignisse zeigen uns nicht, wer und was der Mensch ist.

Die Radikalität der Barthschen Position erschließt sich, wenn man die spätestens nach dem zweiten Weltkrieg und der Shoa nur allzu berechtigte Frage von Oepke Noordmans, ob wir noch Menschen seien, im Ohr hat.¹⁵ Im Blick auf uns, auf unsere, speziell unsere deutsche Geschichte, wird einem bei dieser Frage schwindlig werden. Es gilt im Blick auf uns – und auf uns Menschen im allgemeinen: „Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer“ (Röm 3,10), da ist keiner, der human ist, auch nicht einer – außer dem einen, dem wahren und wirklichen Menschen Jesus Christus, in dem wir erkennen, was „Menschlichkeit“ (242) bedeutet; „er ist der Mensch für den Menschen, für den und für die anderen Menschen, für den und für die Mitmenschen. [...] Was ihn interessiert, und zwar ganz und ausschließlich interessiert, ist der Mensch, und zwar der andere Mensch selbst und als solcher, der ihn nötig hat, der auf seine Hilfe und Errettung angewiesen ist.“ (248 f.) Wir erkennen in Jesus Christus die Humanität als eine uns fremde Humanität, die aber, weil der Mensch Jesus mit uns und wir mit ihm sind, uns nicht fremd bleibt: „wir sind eingeladen und aufgefordert, von seiner [Humanität] auf die unsere zu schließen, uns selbst in [ihr] – in [ihr] aber auch wirklich uns selbst zu erkennen.“ (63) Es gehört zur Freude, die das Evangelium stiftet, dass wir uns in ihm als menschliche Menschen erkennen dürfen, erkennen können und erkennen.

15 Am 15. März 1948 schrieb Oepke Noordmans an Kornelis H. Miskotte: „Zijn wij nog mensen? Kan het genus ‚mens‘ ons ook onder de handen zoek raken? Het is ergens begonnen met het Woord en dus met waarheid en gerechtigheid. Kan het ook ophouden als deze twee onder ons verdwijnen, en stoten wij daarna ook nog klanken uit? Hoe kunnen sadisme en leugen zo algemeen worden? Dat is een verschrikkelijke vraag.“ (*Brieven 1934–1955* [Dr. O. Noordmans verzamelde werken IXb], Kampen 1999, 827). Ich danke Rinse Reeling Brouwer für den Hinweis auf diesen Brief.

3. Zur Biblizität von Barths Anthropologie

Theologische Anthropologie geht von dem Faktum aus, dass Jesus Christus als Mensch im Raum der Menschheit gelebt hat und insofern zur Menschheit gehört. In theologischer Verwegenheit versteht sie dieses Faktum als Zentralfaktum der menschlichen Geschichte und folglich auch jeder einzelnen Lebensgeschichte. Theologische Anthropologie versteht den Menschen im Licht des Evangeliums.

Im Licht des Evangeliums erscheint aber – ich folge jetzt noch einmal den sechs Punkten Barths, fasse aber die ersten beiden Punkte zusammen und formuliere eigenständig – der Mensch als ein Wesen,

- in dessen Geschichte Gott als sein Retter heilsam gegenwärtig ist,
- in dessen Geschichte Gott zu seinem Ziel kommt,
- das unter der Verheißung von Gottes Reich lebt,
- in dessen Geschichte Gottes Reich anbricht und
- das in Freiheit Gottes Güte bezeugt.

Die Voraussetzung dieser Gedankenbildung ist das christliche Bekenntnis, dass wir es in Jesus Christus mit Gott selbst zu tun haben – und dass sich Gott in Jesus Christus als ein Gott offenbart, der dem Menschen effektiv zur Hilfe kommt. Ich muss die exegetische Begründung dieses Bekenntnisses hier nicht nachzeichnen.¹⁶ Ich möchte vielmehr fragen: Warum können wir aus der Tatsache, dass im Menschen Jesus Christus Gott selbst rettend gegenwärtig war, folgern, dass Gott in der Geschichte eines jeden Menschen rettend gegenwärtig ist? Dogmatisch ließe sich antworten: Weil Gott selbst in der Menschwerdung seines Sohnes in die Geschichte der Menschheit eintritt – und es deshalb keine partikuläre Geschichte, keine individuelle Lebensgeschichte geben kann, die nicht in Bezug zur Geschichte Jesu Christi und d. h. zu dem in dieser Geschichte rettend handelnden Gott steht. Ich frage aber kritisch weiter: Lässt sich diese Einsicht auch biblisch begründen?

Es gilt dabei zu bedenken, dass der in Jesus Christus gegenwärtige Gott sich als Retter nicht nur einer Person, nicht nur eines Volkes, sondern aller Menschen offenbart. Zunächst muss man nüchtern festhalten – ich zitie-

¹⁶ Vgl. kurz und prägnant im Blick auf Paulus Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann, *Menschwerdung* (Topoi Biblischer Theologie 2), Tübingen 2018, 222: „Dreh- und Angelpunkt seiner Theologie ist [...] das Christusereignis, in dem Gott sich als ‚Gott für uns‘ (Röm 8,31), also als der heilvoll dieser Welt Zugewandte erwiesen hat.“

re noch einmal Barth: „Daß Jesus zu Jemandes Verderben gekommen sei, ist ein dem Neuen Testament fremder Gedanke. Zum Verderben wird sein Kommen den Dämonen und nur den Dämonen (Mark 1,24). ‚Des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist‘ (Luk. 19,10), mehr noch: ‚daß sie Leben und Fülle haben möchten‘ (Joh 10,10)“.¹⁷ Jesus Christus ist nicht gegen, sondern für die Menschen gekommen: Im Johannesevangelium heißt es: „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde.“ (Joh 3,17) – und der johanneische Jesus spricht: „Ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt rette.“ (Joh 12,47) Zwar ist im Anschluss an diese Stellen bei Johannes auch von einer Scheidung die Rede, zwar kann das Johannesevangelium Christus auch sprechen lassen: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen“ (Joh 9,39), aber nichts nötigt dazu, bereits in dieser Krise das Ziel des Kommens Christi zu sehen.

Schon der hebräische Begriff für richten, *spt*, kann Recht schaffen und „retten“,¹⁸ „Helfen, Befreien und Aufrichten“¹⁹ bedeuten. Dass Richten so viel wie Retten bedeutet, setzt auch Paulus voraus, wenn er in Röm 2 daran erinnert, dass Gott das Verborgene der Menschen „nach meinem Evangelium durch Christus Jesus“ richten wird (Röm 2,16). Dass Christus als Richter kommt, ist demnach für Paulus keine Drohbotschaft, sondern Evangelium. Das dürfte nicht zuletzt damit zu tun haben, dass Paulus davon ausgeht, dass jeder im Gericht nicht nur sein Urteil empfangen wird, sondern auch Lob: „Darum richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der auch ans Licht bringen wird, was im Finstern verborgen ist, und wird das Trachten der Herzen offenbar machen. Dann wird einem jeden von Gott sein Lob zuteil werden.“ (1 Kor 4,5) Biblisch lassen sich Krisen durchaus als heilsame Krisen verstehen. Das würde heißen: Christus kommt zwar zum Gericht in die Welt, aber das Ziel des Gerichts ist das Heil. So betont Paulus im Römerbrief: „Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme.“ (Röm 11,32) Auch das richtende Handeln dient dem rettenden – und dieses rettende Handeln kommt allen zugute: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch

¹⁷ KD III/2, 70.

¹⁸ Vgl. Gerhard Liedke, Art. *spt* / richten, in: *THAT*³ II, 999–1009, 1002: „*spt* – so die vielleicht allgemeinste Beschreibung – bezeichnet ein Handeln, durch das die gestörte Ordnung einer (Rechts-)Gemeinschaft wiederhergestellt wird“.

¹⁹ Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen ³1993, 408.

durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt.“ (Röm 5,18)

Soll heißen: Nicht nur die Christen haben die Verheißung der Rechtfertigung, sondern alle Menschen leben unter dieser Verheißung. Weil Gottes Wort aber nicht wirkungslos bleibt, weil Gottes Wort schafft, was es verspricht, wird die Verheißung Gottes in eines jeden Menschen Leben reale Wirklichkeit. Konsequenter formuliert Paulus in 1. Kor 15: Denn wie „durch *einen* Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch *einen* Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 15,1f.)²⁰ Die Hoffnung hängt dabei an der alles verändernden Tatsache des Lebens des Menschen Jesus Christus: „durch *einen* Menschen“, nämlich indem alle Menschen Mitmenschen Jesu Christi sind, kommt die Auferstehung zu allen, so dass alle lebendig gemacht werden.

Paulus formuliert hier bewusst in einer eschatologischen Perspektive. Er rechnet damit, dass Gottes heilsame Gegenwart letztlich erst durch den Tod hindurch im Leben eines Menschen umfassende Gestalt gewinnt. Das haben auch die Reformatoren im Blick auf die Glaubenden gelehrt: „Das Sterben oder Ersäufen der Sünde geschieht nicht vollkommen in diesem Leben, bis der Mensch auch leiblich sterbe und ganz verwese zu Pulver. [... Erst im] Tod wird der Mensch recht in die Taufe gesenkt“.²¹ Doch nach Paulus sterben nicht nur die Glaubenden im Tod der Sünde ab: „Denn wer gestorben

20 Vgl. Manuel Vogel, Der Tod im Neuen Testament vor dem Hintergrund antiker *ars moriendi*, in: Ulrich Volp (Hg.), *Tod* (Themen der Theologie 12), Tübingen 2018, 57–115, 97: „Die Aussage ‚alle werden lebendig gemacht werden‘ (v22) ist schwerlich anders zu verstehen denn als universale Aufhebung des adamitischen Todesverhängnisses, die nicht durch individuellen Glauben konditioniert, mithin auch nicht auf die ‚die in Christus‘ genannte Gruppe in v23 einzuschränken ist, die aber auch nicht auf die allgemeine Auferstehung der Toten zum Gericht mit doppeltem Ausgang referiert, denn ein Lebendigmachen zum Gericht würde das adamitische Todesgeschick nicht aufheben, sondern geradezu indirekt bestätigen.“

21 Martin Luther, Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (WA 2 [1897], 727–737, 728; zitiert nach Sybille Rolf, Der menschliche Tod als Aufgabe und Anfrage an die Theologie, in: Volp [Hg.], [Anm. 20], 163–200, 183; vgl. WA 17/I [1907], 2: „Wenn die Sünde also heraus soll, so muss der Leib sterben.“ [zitiert nach a.a.O., 175]); vgl. auch Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Einführung in die evangelische Theologie*, Bd. VIII, München 1940, 172 f.; ferner Inst. III,9,5, wo Calvin ausführt, daß wir „durch den Tod aus der Verbannung heimgerufen werden“. Gelegentlich kann Calvin formulieren, „daß Gott das Werk der Heiligung an uns mit dem Tode vollendet“ (Wilhelm Niesel, *Die Theologie Calvins*, München 1957, 63; vgl. z. B. CR 46, 360).

ist, ist von allen Ansprüchen der Sünde befreit.“ (Röm 6,7)²² Im Tod tritt der Mensch in eine Situation ein, in der niemand – weder der Mensch noch die Sünde – mehr wirkt, sondern allein Gott wirken kann. Diese „völlige Entmachtung“ des Menschen ist Voraussetzung dafür, dass Gott ganz neu und umfassend an ihm wirken kann.²³ Eben deshalb geht Paulus davon aus, dass am Ende alle Menschen in Jesus Christus die Gegenwart des rettenden Gottes erkennen werden. „Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,9–11)

Wir haben im Neuen Testament also eine starke Tradition, die, weil sie in dem Menschen Jesus Christus den Retter der Welt, ihren Kyrios, erkennt, alle Menschen als unter der Verheißung des Lebens und der Auferstehung stehend ansieht – und damit als solche Menschen, in deren Geschichte sich Gott als ihr Retter erweisen wird und so zu seinem Ziel kommt, sich als Retter aller zu betätigen und zu erweisen. Weil ein jeder Mensch als Mitmensch Jesu Christi unter der Verheißung von Gottes Reich lebt, deshalb wird auch in der Geschichte eines jeden Menschen Gottes Reich anbrechen – und sei es (so Paulus) durch den Tod eines Menschen hindurch, in dem dieser heilsam entmachtet wird.

Dabei will Gott den Menschen nicht nur als Empfänger seiner Wohltat, sondern als seinen Partner, der von sich aus in Freiheit das will, was Gott will. Gott will den Menschen in seiner Lebendigkeit, in seinem lebendigen Dabeisein. Das hat Barth bereits im Tambacher Vortrag unter Rückgriff auf Biblisches eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht: „Nicht: Du bist Erde und

22 Paulus zitiert hier einen später die rabbinischen Überlieferungen prägenden Grundsatz: „Alle, die sterben, erhalten durch ihren Tod Sühne“ (SNum112; zitiert nach Karl Georg Kuhn, Röm 6,7, in: ZNW 30 (1931), 305–310, 305). Wie grundsätzlich dieser Gedanke gemeint war, wird deutlich, wenn in der rabbinischen Literatur betont wird, „daß der Tod auch in dem Fall Sühnkraft hat, wenn der Verstorbene nicht vorher Buße getan hat“ (a.a.O., 306). Die Rabbinen dachten dabei wie Paulus an den „leibliche(n) Tod“, nur dass Paulus diese Aussage auch auf das „Mit-Christus-Gestorben-sein“ bezieht (a.a.O., 310).

23 Vgl. J. Christine Janowski, Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre, in: Magdalene L. Frettlöh / Hans P. Lichtenberger (Hg.), *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link*, Neukirchen 2003, 277–328, 324. Janowski spricht von einem „hamartiologischen Nullpunkt, in dem ‚niemand mehr wirken kann‘ (Joh 9,4) – außer Gott, Gott allein, *solus deus*“ (ebd.).

sollst wieder zu Erde werden! ist das letzte Wort über die Welt des Menschen, sondern: Ich lebe und ihr sollt auch leben!“²⁴

4. Resonanzen

4.1 Unverständnis

Emil Brunner hat auf Barths reife Anthropologie mit Unverständnis reagiert. Brunner schreibt in seiner Rezension zu KD III/2: Ich muss „den Bankrott meines Verstehenkönnens anmelden. Entweder ist mit dem ‚wirklichen Menschen‘ der Mensch gemeint, den Jesus Christus errettet, also der Mensch, der den Willen Gottes nicht tut – oder aber dieser wirkliche Mensch ist nicht der Mensch, der wir sind.“²⁵ Der wirkliche Mensch, der wir sind, ist nach Brunner der Mensch im Widerspruch, der Sünder, der um seine Verantwortung weiß, ihr aber nicht gerecht wird. Auf den ersten Blick wirkt eine solche Anthropologie hoch realistisch, aber sie setzt ihre Hoffnung letztlich auf vage Postulate. Brunners Hoffnung richtet sich darauf, dass kein Mensch letztlich der Unruhe seines Gewissens entkomme. Es bleibe ein kritisches Moment im Menschen, auf das jeder Mensch im letzten noch anzusprechen sei. Brunner formuliert in seiner Anthropologie: „Auch der Bösewicht bleibt noch irgendwie verwundbar in seinem Bösessein, auch er bleibt noch irgendwie das Kind, das gern nicht böse sein möchte.“²⁶

Auf solche Naivitäten lässt sich der stets politisch denkende Barth nicht ein. Schonungslos nimmt er wahr, dass die Welt nicht nach der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse funktioniert – und deshalb der Appell an das Gute im Menschen in einer Gesellschaft verhallt, die nach ihren eigenen Gesetzen regiert wird. Weil Barth seine Hoffnung nicht auf das gute Kind im Menschen setzt, deshalb kann er die Hoffnung auf radikale Veränderung auch dort durchhalten, wo er nur eine in sich geschlossene Gesellschaft sieht. Von der Voraussetzung her, dass Christus in der Gesellschaft ist, kann Barth die Situation schonungslos wahrnehmen, ohne deshalb alle Hoffnung fahren zu lassen.

²⁴ Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 11), 576.

²⁵ Brunner, *Der neue Barth* (Anm. 3), 96.

²⁶ Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen* (1937), Zürich 1965, 317.

4.2 Eine gemeinsame Perspektive – Barth und Bonhoeffer

Barths radikale Theologie, die Gott und den Menschen allein im Ausgang von Jesus Christus her versteht – und so das sichere Heil für den Menschen²⁷ erschließt, steht in der modernen Theologiegeschichte keineswegs allein. Dass wir einen jeden Menschen als in Jesus Christus erwählt und gerettet betrachten dürfen und müssen, hat Dietrich Bonhoeffer zeitgleich mit Barth entdeckt. In den Fragmenten seiner Ethik formuliert Bonhoeffer: „Im Leibe Jesu Christi ist Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott angenommen, ist die Welt versöhnt mit Gott.“²⁸ Dabei nehme Christus nicht einfach die Menschheit an, sondern die Menschheit, wie sie unter der Macht der Sünde lebe. Deshalb gelte im Blick auf das Kreuz: „Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott [...] angenommen wäre.“²⁹ Weil Gott in Christus die Menschheit annahme – und zwar mit allen ihren Sorgen und Nöten, deshalb widerfahre auch die Auferstehung allen Menschen. „Wird nun aber vom Neuen Testament der Begriff des Leibes Christi auf die Gemeinde übertragen, so ist auch damit keineswegs etwa in erster Linie die Absonderung der Gemeinde von der Welt zum Ausdruck gebracht, sondern es ist ganz im Zuge der neutestamentlichen Aussage über die Fleischwerdung Gottes in Christus gerade dies bezeugt, daß im Leibe Christi alle Menschen angenommen, beschlossen, getragen sind und daß die Gemeinde der Glaubenden eben dies der Welt durch Worte und Leben kundzutun hat.“³⁰

27 Vgl. KD II/2, 177: „Eben das ist aber der Inhalt, der doppelte Inhalt der ewigen göttlichen Vorherbestimmung, weil diese mit der Erwählung Jesu Christi identisch ist: Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber!“

28 Die Zitate finden sich alle in: Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (DBW 6), hg. von Ilse Tödt u.a., München 1992, 53.

29 Ebd. Schon in Bonhoeffers Nachfolge heißt es entsprechend: „Gott wurde Mensch. Das heißt: [...] Gott nahm die ganze abgefallene Menschheit an“ (Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* [DBW 4], hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, Gütersloh 2002, 228). Eben deshalb aber seien Leben, Sterben und Auferstehen Christi als „ein reales Geschehen an allen Menschen“ zu denken (a.a.O., 231). In Christus ist die Neuschöpfung der gesamten Adams-menschheit bereits realisiert.

30 Bonhoeffer, *Ethik* (Anm. 28), 53; vgl. Ders., *Meditation zu Weihnachten*. Dezember 1939, in: ders., *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937–1940* (DBW 15), hg. von Dirk Schulz, Gütersloh 1998, 537–543, 540: „Es ist wirklich unser aller ‚armes Fleisch und Blut‘, das dort in der Krippe liegt [...]. Darum lautet das Weihnachtszeugnis für alle Menschen: ihr seid angenommen, Gott hat euch nicht verachtet, sondern er trägt leibhaftig

Die Inkarnation stiftet eine Gemeinschaft, die Gemeinschaft Jesu Christi und darin die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die auch durch die Kreuzigung nicht zerstört und auch durch die Auferstehung nicht auf die Glaubenden beschränkt wird.

4.3 Die Natur des Menschen widerspricht nicht seiner Bestimmung

Wenn Barth vom wirklichen Menschen spricht, dann meint er damit keinen metaphysischen Doppelgänger des Menschen, sondern den Menschen, der wir sind. Der vermeintlichen Entschuldigung, dass unsere Natur unserer Bestimmung widerspreche, dass wir von Natur aus nicht anders könnten, widerspricht Barth. Wenn wir den wirklichen Menschen in Jesus Christus erkennen, dann gilt von der menschlichen Natur: „Die menschliche Natur [...] besteht [...] in der Freiheit eines gegen den Mitmenschen offenen Herzens.“³¹ Was vom Mensch gefordert ist, nämlich seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist nichts, was den Menschen an sich überfordert. Wenn ein Mensch sich einem anderen helfend zuwendet, entspricht er seiner eigenen Natur. „Er gehorcht durchaus der Stimme, er folgt durchaus dem Zug seines eigenen Herzens, indem er menschlich ist.“³² Eben deshalb darf die Theologie die Rede von der Natur des Menschen nicht der Soziobiologie überlassen.

4.4 Ob es denn wahr sei

Die Theologische Anthropologie versteht den Menschen im Blick auf Jesus Christus – und deshalb als Mitmenschen Jesu Christi, deshalb nicht zuerst als Sünder und Mensch im Widerspruch, sondern als Menschen, in dessen Geschichte Gott rettend so gegenwärtig ist, dass es im Leben eines Menschen zu Gleichnissen des Himmelreiches kommt. Das sagen zu können – und so vom wirklichen Menschen zu reden, ist ein Privileg der Theologie, das diese von den anderen Wissenschaften unterscheidet und ihre Schönheit aus-

euer Fleisch und Blut. [...] Klagst du: meine Natur, mein ganzes Wesen ist heillos, und ich muß ewig verloren sein, so antwortet die Weihnachtsbotschaft: deine Natur, dein ganzes Wesen ist angenommen, Jesus trägt es, so ist er dein Heiland geworden“.

31 KD III/2, 335.

32 A.a.O., 321.

macht. Doch die Schönheit dieser Theologie untersteht dem Illusionsverdacht. Im Raum steht die Frage, ob das nicht alles *wishful thinking* sei.

Diese Frage lässt sich theoretisch nicht beantworten. Die These lässt sich aber bewähren – in der Teilnahme an einem Leben, das von dieser Erkenntnis geprägt wird. In einem solchen Leben kann sich zeigen, ob es denn wahr sei. Das hat bereits der frühe Barth gewusst – und im Tambacher Vortrag entsprechend formuliert: „Wer könnte die Auferstehung sehen, ohne selber an ihr teilzunehmen, selber ein Lebendiger zu werden und in den Sieg des Lebens einzutreten?“³³ Wer das Leben erkennen will, der muss sich am Leben beteiligen – anders kann sich die Rede vom wirklichen Menschen nicht bewähren. Von daher soll auch am Ende meines Vortrags die leicht ergänzte Schlussfrage des Tambacher Vortrags stehen: „Denn was kann [die Christin und was kann] der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes [der seine Ehre darein setzt, dass ihm keine und keiner verloren geht] aufmerksam zu folgen?“³⁴

33 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Anm. 11), 574.

34 A.a.O., 598.