

# Realistische Rede vom Jüngsten Gericht

## *Erkenntnisse im Anschluss an Karl Barth*

Gregor Etzelmüller

Wer die gegenwärtige Barth-Forschung überblickt, wird den Eindruck gewinnen, dass diese sich zunehmend auf die historisch-genetische (oder auch modernitätstheologische) Rekonstruktion von Barths Theologie konzentriert, dabei aber eine konstruktive Rezeption dieser Theologie, das inhaltliche Gespräch mit ihr, in den Hintergrund tritt.<sup>1</sup> Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden, dass das inhaltliche Gespräch mit dieser Theologie auch weiterhin neue Erkenntnisgewinne verspricht. Dass dies gerade im Blick auf die Eschatologie – und besonders in Bezug auf die Rede vom Jüngsten Gericht – gelten soll, mag angesichts des von der älteren Barth-Forschung stets wiederholten Vorwurfes, Barth erwarte vom Eschaton »nichts Neues mehr«<sup>2</sup>, überraschen.

Dieses in den 1960er Jahren etablierte Vorurteil hält sich z. T. bis heute, obwohl es spätestens seit der Arbeit von Gotthard Oblau zur Eschatologie in der Kirchlichen

1. Vgl. den Bericht über das Internationale Symposium »Karl Barth in Deutschland« in Emden vom 1.–4. Mai 2003 von S. Holtmann, DTPfBl 103 (2003), 427f., 428.
2. So T. Stadtland, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, BGLRK 22, Neukirchen-Vluyn 1966, 189; aber auch R. Bohren, Bemerkungen zu Karl Barths Predigtweise an Hand seiner Predigten aus den Jahren 1954–1959, VF (1958/1959) 1960/62, 141–149; W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München 1961, 42–50; J. Moltmann, Richtungen der Eschatologie, in: ders., Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze, München 1977, 26–50; G. Sauter, Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich/Stuttgart 1965, 84–129, 105. 127, und F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. Band 1, Gütersloh 1993, 119f.

Dogmatik<sup>3</sup> prinzipiell widerlegt ist. Oblau konnte zeigen, dass Barths Verständnis des eschatologischen Heilsgeschehens als Offenbarung der Versöhnung eine materiale Eschatologie nicht ausschließt, sondern vielmehr bedingt. Man müsse nämlich bedenken, dass »Barths Offenbarungsbegriff sich eben nicht in noetischer Apokalypse erschöpft, sondern daß er höchst ontisch, mit geschichtlich-schöpferischer Konstruktivität geladen ist«<sup>4</sup>.

Das Ergebnis von Oblaus Arbeit, die sich auf die Kirchliche Dogmatik beschränkt, wird durch die 2003 posthum veröffentlichte Münsteraner Eschatologie-Vorlesung Barths bestätigt. Dieser Vorlesung aus dem Wintersemester 1925/26 kommt für die künftige Barth-Forschung eine besondere Bedeutung zu, da sie der einzige Traktat Barths zu Fragen materialer Eschatologie ist.

Als wolle Barth seine späteren Kritiker im Voraus widerlegen, betont er in dieser Vorlesung, dass »Erlösung wirklich etwas Neues« ist<sup>5</sup>. Dieses Neue der Erlösung ist nach Barth zunächst die Form der Gegenwart Jesu Christi, denn so, »wie er in der Parusie kommen und dasein wird, so ist er noch nie gekommen und dagewesen« (438). Doch der unverhüllten Gegenwart Christi in seiner Parusie »entspricht sein neues und abschließendes Werk«: die Auferstehung der Toten (464). Barth betont in diesem Zusammenhang, dass die Person Christi nicht ohne ihr Werk gedacht werden dürfe, dass »zwischen ihm und seiner letzten Gabe keine Trennung (...) eingeschaltet werden darf« (465).

Es bestätigt sich von hier aus Oblaus Diktum »Offenbarung heißt bei Barth nicht weniger als Totenaufweckung, Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde«<sup>6</sup>. Selbst der Horizont der Neuschöpfung klingt in Barths Vorlesung an: »Die Welt Gottes, in der er (sc. der Mensch) von den Toten erweckt aufwacht, ist keine zweite Welt, keine metaphysische Hinter- und Überwelt (...). Sie ist diese Welt, dieser Himmel und diese Erde, aber beide vergangen und neu geworden« (480). Bedenkt man, dass der späte Barth ungefähr auf dieser Spur weiter nach der Beantwortung des Problems der Eschatologie suchen wollte<sup>7</sup>, so hätte man von ihm eine Eschatologie erwarten dürfen, die durchaus das neue Werk des in noch nie gewesener Weise kommenden Christus thematisiert hätte.

Nun hat Barth diejenigen, die ungeduldig auf seine »Lehre von der Erlösung« warteten, darauf aufmerksam gemacht, »wieviel gerade aus dem so besonders begehrten Bereich der Eschatologie den früheren Bänden (sc. der Kirchlichen Dogmatik) indirekt und z. T. doch auch direkt zu entnehmen sei« (IV/4,7). In der Tat lassen sich in den vorliegenden Bänden eine Vielzahl von Hinweisen entdecken, die zeigen, wie Barth die verschiedenen loci der Eschatologie inhaltlich entfaltet hätte. Dabei scheinen mir im Blick auf die Rede vom Jüngsten Gericht insbesondere zwei Weichenstellungen von Bedeutung zu sein: Zum einen hat Barth – zunehmend christologisch begründet – Gottes Gericht als »eine Tat seiner Gnade«<sup>8</sup> zu verstehen gesucht.

3. G. Oblau, Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, NBST 6, Neukirchen-Vluyn 1988, vgl., 238–253.

4. A. a. O., 10.

5. »Unterricht in der christlichen Religion« Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/26, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 2003, 435; vgl. 446. Zitate aus dieser Vorlesung werden im Folgenden im fortlaufenden Text nachgewiesen.

6. Oblau, a. a. O., 253.

7. Vgl. Barths Brief an T. Stadland, in: *ders.*, Briefe 1961–1968, hg. v. J. Fangmeier/H. Stoevesandt, Zürich 1975, 373–379, 377.

8. Predigten 1914, hg. v. U. u. J. Fähler, Zürich 1974, 466.

Das ist ein Grundanliegen der Barthschen Theologie von Anfang an. Zum anderen hat Barth mit seiner versöhnungstheologischen Unterscheidung zwischen Christus als gerichtetem Richter einerseits und als königlichem Menschen andererseits eine Differenzierung erarbeitet, deren konstruktives Potenzial für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht bisher nicht hinreichend wahrgenommen wurde und die auch in Barths eigener Theologie aufgrund seines Gesetzes- und Gerechtigkeitsverständnisses stets gefährdet ist.

## I. Gottes Gericht als Tat seiner Gnade – Stärke und Gefahr von Barths Gerichtskonzeption

Im Folgenden soll zunächst der Entdeckungszusammenhang von Barths spezifischer Fassung der Gerichtsrede im Kontext des ersten Weltkrieges in den Blick genommen (1.) und anhand der 2. Auflage von Barths Römerbrief die Stärke (2.) und die Schwäche seiner Rede von Gottes Gericht herausgearbeitet werden (3.), bevor in einem zweiten Gedankengang die Bedeutung von Barths Lehre vom königlichen Menschen für eine künftige Rede vom Jüngsten Gericht thematisiert werden soll.

### 1. Die Rede von Gottes Gericht im Kontext des ersten Weltkrieges

Der erste Weltkrieg hat sich vielen Theologen im deutschen Sprachraum als Zeichen von Gottes Gericht eingepägt. Die damals gemachten Erfahrungen haben die Rede von Gottes Gericht im 20. Jahrhundert weithin geprägt.

»Daß die letzten Dinge gerade jetzt einer neuen theologischen Bearbeitung bedürfen, ist offenkundig.« Mit diesen Worten beginnt der von Paul Althaus 1922 vorgelegte Entwurf einer christlichen Eschatologie, der insbesondere auf die durch das »Massensterben im Kriege« aufgeworfenen Fragen antworten will.<sup>9</sup> Hatte der gesellschaftliche Prozess der »Intimisierung des Todeserlebens« im Kulturprotestantismus dazu geführt, die Ausgestaltung der Eschatologie den einzelnen zu überlassen<sup>10</sup>, so erwies der 1. Weltkrieg diese Intimisierung als dem Phänomen des Todes nicht angemessen: Der Tod ist nicht intim, sondern öffentlich, allgegenwärtig. Damit wird aber die Frage nach einem Jenseits des Todes zu einer, die nicht mehr nur je individuell beantwortet werden kann, sondern nach öffentlich-verantwortbaren Antworten verlangt. Das Neuluthertum hat sich diesen Fragen gestellt und es tatsächlich vermocht, der Eschatologie nach ihrer Verlagerung in die individuelle Ausgestaltung wieder eine lehrbuchartige Darstellung zu geben.

Die Antworten, die das Neuluthertum gab, waren freilich stark von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext geprägt. So spiegelt sich in der Gerichtstheologie Werner Elerts, der selbst während des ersten Weltkrieges Feldprediger war, die Erfahrung der selbstverschuldeten, verheerenden Kriegsniederlage Deutschlands. Unter dem Eindruck des ›Schicksalserlebnisses‹ seiner Zeit erschließt sich Elert als Grundmotiv

9. P. Althaus, Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie, SASW 9, Gütersloh 1922, 9.

10. V. Drehsen, »Der letzte Blick auf das Leben«. Zur Umformung eschatologischer Vorstellungen im liberalprotestantischen Glaubensbewußtsein, in: F.-W. Graf (Hg.), Liberale Theologie: eine Ortsbestimmung, Troeltsch-Studien 7 (1993), 108–126, 120.124f.

der richterlichen Gewalt Gottes »eine Art von Feindlichkeit«<sup>11</sup>. Unter dem Gericht Gottes stehen, das heißt für Elert, mit Gott kämpfen zu müssen, von Gott Niedergerungen zu werden und dafür von Gott die Schuld zugesprochen zu bekommen. Charakteristisch für die Wahrnehmung vieler aus seiner Generation<sup>12</sup> schreibt Elert in seiner Dogmatik, »dass uns vor dem Gott, der uns ins Leben ruft, zugleich die Waffe in die Hand drückt, so dass wir gegen ihn kämpfen müssen, der uns dann niederzwingt, weil wir gegen ihn kämpfen, und der uns dann noch obendrein zuruft: ›Es ist deine Schuld!‹ – dass uns vor diesem Gott nur grauen kann«<sup>13</sup>.

Dieses Grauen hat die lutherische Rede von Gottes Gericht nachhaltig geprägt. Erst in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist es – zunächst in der Ökumenischen Dogmatik Edmund Schlinks – zu einer Überwindung der Dichotomie zwischen einem als Niederwerfung verstandenem Gericht und einer als siegreichen Durchsetzung Christi verstandenen Auferstehung der Toten gekommen.<sup>14</sup> Dabei hat die neuere lutherische Theologie Anschluss an Einsichten Barths gesucht, dessen Gerichtslehre ebenfalls in der Zeit des ersten Weltkrieges ihre grundlegende Prägung gefunden hat.

Anders als die deutschen Theologen, die nach 1918 die Niederlage Deutschlands als Gottes Gericht deuteten, hat Barth bereits den beginnenden Krieg 1914 als Zeichen von Gottes Gericht verstanden. In einer Predigt aus dem Jahr 1914 führt Barth aus:

»Das ist nicht das Gericht Gottes, daß jetzt Menschen umkommen, Städte und Dörfer zerstört werden (...). Das Gericht ist das, was Gott uns mit allen diesen Zeichen sagt: eure Wege sind nicht meine Wege, und eure Gedanken sind nicht meine Gedanken (vgl. Jes 55,8).«<sup>15</sup>

Barth hat damals die Konsequenzen der geschichtlichen Entwicklung als Zeichen des göttlichen Gerichtes verstanden: Diese terminologische Differenzierung verdeutlicht, Gott will diese Konsequenzen nicht, er ist nicht ihr Urheber, aber er will, dass durch diese Konsequenzen uns unsere Sünde verleidet wird.<sup>16</sup>

Damit ist zugleich angedeutet, dass das Gericht von Barth bereits 1914 als Ermöglichung eines Neuanfanges verstanden wird. Deshalb versteht Barth das Gericht Gottes als »eine Tat seiner Gnade«<sup>17</sup>: Durch das Gericht will Gott uns nicht nur unsere Sünde verleiden, sondern uns zugleich zur wirklichen Bibel hinführen.<sup>18</sup> Für Barth gilt, was er 1916 über Blumhardt geschrieben hat:

»Auch Blumhardt versteht den Krieg in seiner direkten Bedeutung für die Menschen als ein Gericht, nur daß für ihn dieser Begriff nicht einen düstern, tragischen, sondern vorwiegend einen freudigen, hoffnungsvollen Sinn hat.«<sup>19</sup>

11. W. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß, München <sup>2</sup>1926, 12; vgl. 21.28.

12. So versteht z. B. *Emmanuel Hirsch* das Gericht Gottes als »eine mich zerbrechende (...) Macht« (Das Gericht Gottes, in: ders., Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung, BSTh 1, Tübingen 1931, 103–130, 106).

13. W. Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg <sup>4</sup>1956, 155.

14. E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitworten von H. Fries und N. A. Nissiotis, Göttingen <sup>2</sup>1993, 404–408.

15. Predigten 1914, 441.

16. Vgl. Barths Brief an Thurneysen vom 4. 9. 1914, in: K. Barth/E. Thurneysen, Briefwechsel. Band I. 1913–1921, hg. von E. Thurneysen, Zürich 1973, 9–11, 10: »Gott will den Egoismus nicht. Er will aber, daß der Egoismus sich im Krieg offenbare und so sich selbst zum Gericht werde«.

17. Predigten 1914, 442.

18. Vgl. a. a. O., 545.

19. K. Barth, Auf das Reich Gottes warten (1916), zitiert nach dem Wiederabdruck in: ders./E. Thurneysen, Suchet Gott, so werdet ihr leben!, München <sup>2</sup>1928, 175–191, 182 f.

Diesen hoffnungsvollen Sinn der Erwartung von Gottes Gericht hat Barth sein Leben lang zu verdeutlichen versucht. So hielt er z. B. den deutschen Theologen, die er in einer von Oswald Spengler beeinflussten auf den Untergang fixierten Zukunftsvision befangen sah, 1919 entgegen: Das »Gericht, das sich in der Weltgeschichte vollzieht, (...) erweist sich gegenüber allen menschlichen Zweifeln und Sorgen (...) als Gottes Gericht, indem es siegreich, positiv wirkend, nicht nur die menschliche Ungerechtigkeit bloßstellt, beleuchtet und bestraft, sondern (in viel höherem Maß) die Gerechtigkeit einer neuen Menschenwelt ankündigt«<sup>20</sup>. Das Gericht offenbart, dass Gott den Menschen nicht seiner eigenen Ungerechtigkeit überlässt, sondern an seiner positiven Absicht für den Menschen, eine neue Gerechtigkeit heraufzuführen, festhält. Im Gericht will Gott den Menschen seine Gerechtigkeit zukommen lassen.

## 2. Durch Christus Jesus richtet Gott den Menschen – Zu Barths christologischer Gerichtskonzeption

In Auslegung von Röm 2, 16 hat Barth in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars den freudigen Sinn der Rede von Gottes Gericht christologisch begründet:

»Durch Christus Jesus« 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.«<sup>21</sup>

Das Gericht – im umfassenden Sinne als Krisis verstanden – ist also die Einheit von Gottes Nein und Gottes Ja zum Menschen; d. h. die Einheit der Diastase von Gott und Mensch und der Beziehung Gottes zum Menschen.<sup>22</sup> Da Gott aber sein Nein um des Ja willen spreche, ist diese Einheit nicht als die eines Gleichgewichtes von Gottes Nein und Ja zu verstehen. Sie ist vielmehr als die Einheit einer Progression von Gottes Nein zu Gottes Ja zu deuten. Krisis ist folglich »die Wende vom göttlichen Nein zum göttlichen Ja« (169) und also Gnade: »Gnade ist Krisis vom Tode zum Leben« (225).

Zugespitzt lässt sich also sagen: Krisis ist die gnadenvolle Einheit von Gesetz und Evangelium.<sup>23</sup> Indem sich Barth so die innere Dynamik des Krisis-Begriffes erschließt, gelingt es ihm zu rekonstruieren, warum die Erwartung des Gerichtes Christi nach Paulus integraler Bestandteil des Evangeliums ist (Röm 2, 6).

Barth hat diese christologische Einsicht in KD II/2 erwählungstheologisch begründet und in KD IV/1 zur Grundlage seiner Christologie des gerichteten Richters gemacht.<sup>24</sup> Überblickt man die neueren Dogmatiken, so wird man sagen können, dass sich Barths Einsicht, dass das Gericht auf die Rettung des Menschen ziele, weitest-

20. Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmidt, Zürich 1985, 71.

21. Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich <sup>15</sup>1989, 48. Zitate aus diesem Werk werden im Folgenden im Text nachgewiesen.

22. Vgl. a. a. O., 160: Der Tod ist Krisis im »doppelten Sinn des Wortes: [...] als Gericht und als Wendung zum Bessern, [...] als Nein und als Ja, als Wahrzeichen göttlichen Zornes und als Wahrzeichen nahender göttlicher Errettung«.

23. Vgl. M. Beintker, Krisis und Gnade. Zur theologischen Deutung der Dialektik beim frühen Barth, EvTh 46 (1986), 442–456, 452.

24. Vgl. dazu G. Etzelmüller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001, 151–171.190–212.

gehend durchgesetzt hat.<sup>25</sup> Es ist aber kaum beachtet worden, dass der späte Barth an dieser Gerichtskonzeption selbst Kritik geübt hat. Er hat auf eine Schwäche hingewiesen, die bereits in der zweiten Auflage seiner Römerbriefauslegung begegnet.

### 3. Die »geschichtsnihilistische« Gefahr von Barths Gerichtskonzeption

In Auslegung von Röm 2,11 (»Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person«) unterscheidet Barth den Menschen als Objekt menschlichen und als Objekt göttlichen Urteilens. Menschen würden einander nur auf der Oberfläche anschaulich, auch psychologische Ansichten blieben letztlich auf diese Oberfläche bezogen. Was Menschen aneinander wahrnehmen, ist deshalb nur Maske. »Maske ist alles, was den Menschen unter den Mitmenschen ausgezeichnet erscheinen läßt« (42). Da der Mensch mit seinem Urteil auf diese Maske verwiesen bleibt, ist ihm Gottes Gericht unverfügbar. Denn in diesem geht es um das Verborgene des Menschen, das den Menschen immer unter der Maske verborgen bleibt. Und dieses Verborgene ist nicht nur den anderen, sondern auch dem Selbst radikal entzogen.<sup>26</sup>

Entsprechend unterscheidet Barth zwischen einer ewigen Bedeutung, die Gott den Werken zuspricht (43), und ihrer historisch relativen Bedeutung (vgl. 40). Aufgrund dieser Unterscheidung drohen aber die Unterschiede zwischen dem guten und dem bösen Tun der Menschen für Gottes Gericht irrelevant zu werden. Weil Gott das Verborgene richtet, wird der Gegensatz auf der Oberfläche bedeutungslos. »Gerade dieser Gegensatz aber wird bedeutungslos, wenn Mitternacht anbricht – oder Mittag, wenn beide Seiten in Finsternis gehüllt oder beide Seiten von Licht erfüllt werden. Christus ist Mitternacht und Mittag« (49).<sup>27</sup>

Barth selbst hat sich an diesem Punkt später korrigiert:

»Wie scharf auch das Urteil Gottes über alle Menschen: daß sie Übertreter sind – auch über seine Heiligen und über diese zuerst – in der Bibel formuliert, wie unbedingt da ihrer Aller schlechthinige Abhängigkeit von Gottes freier Gnade in Erinnerung gerufen wird – davon kann keine Rede sein, daß das Tun und Lassen der Menschen als eine Nacht beschrieben würde, in der alle Katzen grau sind. Weder von der Erkenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit, noch von der Allen gegenüber souveränen Barmherzigkeit Gottes her« (KD IV/2, § 66,663).

Genau in dieser Gefahr steht aber die Gerichtskonzeption der zweiten Auflage des Römerbriefes: Indem nach Barth im Gericht das alle Menschen Verbindende offenbar wird, droht seine Gerichtskonzeption die Konkretheit und Unterschiedenheit menschlichen Seins in der Geschichte zu verstellen. Im Verborgenen nämlich sind alle Menschen gleich, sowohl die Gerechten als auch die Ungerechten als Sünder, die nur von Gottes Barmherzigkeit leben, erkannt (vgl. 48).

25. Vgl. a. a. O., 35–51.58–79.

26. Deshalb ist Hiobs Klage wohlberechtigt: »Wenn ich auch fromm bin, so weiß meine Seele nichts davon, außer daß mein Leben dahingerafft werden wird« (Hiob 9,21 LXX; vgl. Römerbrief 1922, 70 f., wo diese Klage zitiert wird).

27. Das hat nach Barth Michelangelo in der Sixtina künstlerisch vorzüglich erfasst; vgl. seinen Hinweis auf »Michelangelos Weltgericht« im Konfirmandenunterricht am 9.7.1920: »Hier u. dort die ganze M[ensch]heit im Licht des Gerichts u. der Gnade« (K. Barth, Konfirmandenunterricht 1909–1921, hg. v. J. Fangmeier, Zürich 1987, 371).

## II. Die Bedeutung der Lehre vom königlichen Menschen für eine zukünftige Eschatologie

Eine zukünftige Eschatologie wird im Horizont von Barths Erkenntnis, dass das Gericht auf die Errettung des Menschen ziele (vgl. KD IV/2, § 64,5), die Korrektur an einem Gerichtsverständnis, das alle Katzen grau erscheinen lässt, beachten müssen. Barth bringt diese Korrektur in KD IV/2 zur Sprache. Mit anderen Worten: Eine Theologie des jüngsten Gerichts, die sich an Barths Theologie orientieren will, darf nicht nur an die Lehre vom gerichteten Richter aus KD IV/1 anschließen.

Formal zeigt dies bereits der Aufbau der Versöhnungslehre: Die Versöhnungslehre ist von Barth dreigeteilt: es geht in ihr dreimal um »das Ganze des Versöhnungsgeschehens« (vgl. KD IV/1, § 58,148), aber jedes Mal unter einem anderen Aspekt. Es ist deshalb zu bedenken, dass jeder Band sich »nur auf einen besonderen Aspekt der christlichen Botschaft von der Versöhnung bezieht. Man kann und muss diese auch unter anderen Aspekten verstehen« (KD IV/1, § 61,583). Das heißt aber, dass sich auch der Gerichtsgedanke nicht in der Darstellung des ersten Bandes erschöpft. So beschäftigt sich Barth in KD IV/1 z. B. nur insofern mit den guten Werken, als diese in der Rechtfertigung ausgeschlossen sind (vgl. § 61,693–701). Dagegen findet sich die positive Füllung dieses Begriffes erst in KD IV/2 unter der Überschrift »Das Lob der Werke« (§ 66.5). Bedenkt man zudem, dass ja die Christologie das Prisma ist, durch das sich die Versöhnungslehre in ihre drei Darstellungen aufspaltet, dürfte deutlich sein, dass sich eine Lehre von der Parusie Jesu Christi zum Gericht nicht nur an eine Darstellung der Versöhnungslehre wird anschließen lassen dürfen.

Doch auch inhaltlich lässt sich zeigen, dass das jüngste Gericht auch als Gericht des königlichen Menschen, wie Barth ihn in KD IV/2 dargestellt hat, zu verstehen ist. Hatte Barth in KD IV/1 christologisch bei der Erniedrigung des Gottessohnes angesetzt, so in KD IV/2 bei der Erhöhung des Menschensohnes. Dieser Mensch wurde – das ist der Sinn seiner Himmelfahrt – »als Mensch an die Seite Gottes, in die unmittelbare Gemeinschaft mit ihm, in die volle Teilnahme an seiner Herrschaft versetzt« (§ 64,171). In der Sprache unseres Glaubensbekenntnisses ausgedrückt: Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten. Die Parusie Jesu Christi wird also bedeuten, dass dieser erhöhte Menschensohn wiederkommt.

Barth gibt diesem Sachverhalt Ausdruck, indem er das Zeugnis von Jesus Christus als dem Menschensohn dahingehend zusammenfasst, dass er ihn – im Anschluss an Mt 25,31–46, wo der kommende Menschensohn »ausdrücklich ›der König‹ genannt« wird (§ 64,177) – den königlichen Menschen nennt (vgl. § 64,173). Die Parusie Jesu Christi wird also nicht nur die Parusie des für uns gerichteten Richters sein, sondern in dieser die Parusie des königlichen Menschen. Eine differenzierte Rede vom kommenden Richter wird deshalb auch an Barths Lehre vom königlichen Menschen anschließen müssen.<sup>28</sup>

28. Am deutlichsten lässt sich das an *Walter Kreck's* Entwurf einer Eschatologie (*W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961) erkennen. Kreck stellt seine Ausführungen zum Gericht unter die Überschrift ›Der Gerichtete als Richter‹ (121–148) und schließt auch systematisch an die von Barth in KD II/2 und IV/1 gewonnenen Erkenntnisse an. Als Parteilager der Armen kommt Christus dabei nicht in den Blick. Kreck greift zwar aus KD IV/2 die Vorstellung eines differenzierenden Urteils Gottes über die menschlichen Werke auf (133f.), aber er transformiert diese Vorstellung letztlich in den »Gedanken des jüngsten Gerichts über das

## 1. Barths Lehre vom königlichen Menschen

Barth geht bei der Entfaltung der Lehre vom königlichen Menschen von der Beobachtung aus, dass Jesus in der Art eines Richters da war, der in seinem Auftreten Entscheidungen herbeiführte und vollzog. »Er war von Anfang an, von Hause aus der *venturus iudicare vivos et mortuos*« (§ 64,176).

Barth entfaltet dieses Dasein Jesu als Richter, indem er zeigt, dass Jesus – nach Eph 4,24 – »als Mensch analog zur Existenzweise Gottes« existiert (§ 64,185). Er teilt nicht nur »das wunderliche Los«, das Gott in der Welt zufällt, nämlich ein von den Menschen Verachteter zu sein (§ 64,186), sondern lebt deswegen in gleichsam natürlicher Solidarität mit all denjenigen, die in der Gesellschaft ganz unten, »im Schatten existieren« (§ 64,188). Analog der Existenzweise Gottes lebt er als »Parteilicher der Armen« (§ 64,200). Jesu Parteilichkeit für die Armen impliziert dabei eine Infragestellung jeglicher sozialer Systeme, die bestimmte Menschengruppen marginalisieren. Deshalb besteht die Konformität des Menschen Jesus mit der Existenzweise Gottes in dem »ausgesprochen revolutionären Charakter seines Verhältnisses zu den in seiner Umgebung gültigen Wertordnungen und Lebensordnungen« (§ 64,191), und deshalb bedeutet sein Kommen eine umfassende und radikale Krisis der ganzen menschlichen Ordnungswelt (vgl. § 64,196).

Bedenkt man die Identität des Gekommenen mit dem, der einst kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, wird man auch das Jüngste Gericht als Krisis aller menschlichen Ordnungen und unserer Beteiligung an ihnen verstehen müssen. Der Menschensohn wird nach Mt 25 gerade als der königliche Mensch in seiner Parusie nach der Menschlichkeit dieser Systeme – und d. h. nach ihrer Bedeutung für die »elenden Menschen, die als solche Jesu Brüder« und Schwestern sind (vgl. KD III/2, § 47,607–612, 612) – und nach unserer Beteiligung an ihnen fragen (vgl. KD IV/3, § 72,1020–1026, 1023).

In Auseinandersetzung mit Barths früher Rede von Gottes Gericht, die in der Gefahr stand, die relativen Unterschiede menschlichen Handelns zu vergleichsgültigen, ergab sich die Notwendigkeit, nach einer Gerichtskonzeption zu fragen, die die relativen Unterschiede würdigt, ohne wieder in den moralischen Kampf aller gegen alle zu führen. Die von Barth erkannte christologische Differenz zwischen Christus, dem gerichteten Richter, und Christus, dem königlichen Menschen, bietet hierzu Ansatzpunkte. In der Parusie Christi werden im Lichte des gerichteten Richters alle ihrer Sünde überführt als auch durch das Gericht des königlichen Menschen relative Unterschiede deutlich werden. Die Menschheit wird also zugleich in einer sie vereinigenden wie in einer sie differenzierenden Perspektive erscheinen. Die Parusie Jesu Christi wird darin seiner Inkarnation entsprechen: Wie er als Richter Scheidungen vollzog, so wird er auch im Jüngsten Gericht Scheidungen vollziehen. Wie er aber, indem er das Gericht über die Sünde der ganzen Welt auf sich nahm, sie alle vereinigend in ihrer Mitte war, wird er auch in seiner Parusie die Einheit der Menschenwelt in der Sünde offenbar machen und eine neue Menschenwelt – durch das Gericht hindurch, das er getragen hat – hinauf führen.

Dass Barth in diese Richtung gedacht hat, belegt auch die Sündenlehre von KD IV/2. In ihr betont Barth, dass wir uns im Jüngsten Gericht als die an Jesus »Gemessenen und

böse Werk« (136). Weil er systematisch nur an die Erkenntnisse aus KD IV/1 anschließt, gelingt es ihm nicht, die Vorstellung eines differenzierenden Richtens Gottes zu rekonstruieren.

durch ihn Beschämten *alle* (von Barth gesperrt) vor ihm zu schämen haben« werden (§ 65, 434). So wird deutlich werden, dass die Menschheit »darin beieinander und einig ist«, dass sie an dem Menschen Jesus gemessen auf einer anderen Ebene existiert und hinter dem in ihm offenbarten Ziel ihrer Existenz kollektiv zurückbleibt (vgl. § 65,437).

Dieser die Menschen in ihrer Sünde zusammenschließenden Perspektive stellt Barth aber eine die Menschheit differenzierende entgegen: Es kommt im Jüngsten Gericht nämlich nicht nur zur Beschämung des Menschen »von Gott her« (§ 65,431), sondern auch von seinem Nächsten her.

»Wer wird da alles gegen ihn aufstehen und ihn verklagen: Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. (...) Mich hast du erniedrigt und beleidigt. (...) Mir hat die Begegnung mit dir das Leben gekostet« (§ 65,501).

Droht hier nun die soziale Wirklichkeit des Menschen auf seine »Begegnungen (...) mit konkreten Menschen« (ebd.) reduziert zu werden, bekommt Barth die sozialen Verhältnisse umfassender in den Blick in seiner anschließenden Zuwendung zur Gerichtsbotschaft des Propheten Amos (vgl. § 65,502–509). In deren Auslegung macht Barth zugleich deutlich, dass hinter der Beschämung durch den Nächsten Gott selbst steht. Gott erscheint hier als »Gott des durch den Menschen beleidigten, erniedrigten, erdrückten Mitmenschen, als (sc. der) durch das, was diesem angetan wird, unmittelbar und unversöhnlich auf den Plan gerufene (...) Rächer« (§ 65,504). Er erscheint im Gericht als Gott der »Opfer« der gesellschaftlichen Verhältnisse (vgl. § 65,506), als Parteigänger der Armen, der denen Recht schafft, denen sonst kein Recht gesprochen wird (vgl. § 65,507).

Überträgt man diesen Gedanken auf die Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht, so ergibt sich, dass die Beschämung und Anklage durch die gesellschaftlich Marginalisierten im Jüngsten Gericht gerade dadurch ihre Schwere erhält, dass sich Jesus Christus in diesem Gericht vorbehaltlos mit den Armen identifizieren wird (vgl. Mt 25,40.45).

Die allgemeine Sündhaftigkeit darf also nicht so gelehrt werden, dass die relativen Unterschiede vergleichgültigt werden. Sie soll ja gerade, wo sie gepredigt wird, zur konkreten Sündenerkenntnis führen, zur Erkenntnis, wo ich jemanden etwas schuldig geblieben, an jemanden schuldig geworden bin, in gesellschaftlichen Verhältnissen lebe, in denen ich in Schuld verstrickt bin.<sup>29</sup> Und gerade zu dieser Erkenntnis wird mich auch der Parusie-Christus führen – in der Konfrontation mit den Anklagen meiner Nächsten, sowohl der nahen wie der fernen, der persönlichen als auch der strukturellen.

29. So warnte Barth etwa im Winter 1945 vor dem »religiösen Tiefsinn der Deutschen (...), der der Anerkennung eigener konkreter Schuld allzu gerne damit ausweicht, daß er auf die große Wahrheit hinweist, vor Gott seien schließlich alle Menschen und Völker gleich schuldig und gleich sehr der Vergebung ihrer Sünden bedürftig, aus der dann kühn der Schluß gezogen werde, daß eine deutsche Buße offenbar nicht nötig und durchaus nicht angebracht sei« (Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, 360). Barth konnte sich deshalb auch zu dem Satz bekennen, dass »man jetzt von christlicher Seite nicht allzu rasch und glatt von der gleichen Schuld Aller und Jeder reden dürfe, sondern daß es heute ernste Unterschiede (...) gebe« (a. a. O., 329f.).

## 2. Die Gefährdung der christologischen Differenzierung durch Barths Verständnis der Gerechtigkeit Gottes

Barths Kirchliche Dogmatik bietet Ansatzpunkte für eine differenzierte Erschließung der Rede vom Jüngsten Gericht. Insbesondere die christologische Differenz von Christus als dem gerichteten Richter und Christus als dem königlichen Menschen, der als solcher der Parteigänger der Armen ist, ermöglicht, das Gericht als ein Geschehen zu denken, in dem nicht nur die allgemeine Sündhaftigkeit aller offenbar wird, sondern auch relative Unterschiede thematisiert werden. Gerade so kommt es im Gericht zur Durchsetzung der Wahrheit und damit zur Vollendung des dritten Amtes Jesu Christi, in dem die beiden ersten ihre Einheit finden.

Es lässt sich freilich fragen, ob Barth seine Lehre vom Jüngsten Gericht in dieser Differenziertheit vorgetragen hätte. Denn jene Differenzierung zwischen einer die Menschen in ihrer Sünde zusammenschließenden und einer sie differenzierenden Perspektive ist in Barths Theologie stets gefährdet. So scheint sich die Perspektive des Parteigängers der Armen schließlich doch in die des gerichteten Richters aufzulösen.<sup>30</sup> Dies ist m. E. letztlich in Barths Verständnis der Gerechtigkeit Gottes (und des göttlichen Gesetzes<sup>31</sup>) begründet.

Denn nach Barths Verständnis genügt es

»zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes völlig, daß wir in seinem Gericht tatsächlich empfangen, was uns gebührt (...): in Jesus Christus die unserer Übertretung entsprechende Verurteilung und Verwerfung und durch Jesus Christus die unserer Erwählung in ihm entsprechende Rechtfertigung« (§ 39,849).

Gottes Gerechtigkeit ereignet sich also in unserer Rechtfertigung. Als solche ist sie eine Bestimmung der den Sünder rechtfertigenden Gnade Gottes (vgl. § 30,423). Von dieser Fassung des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes aus ist aber nicht in den Blick zu bekommen, dass sie sich auch darin erweist, dass Gott im Gericht dem Recht verschafft, dem es in der Geschichte verwehrt wurde. Deshalb kann Barth Gottes Gerechtigkeit nicht als *iustitia correctiva* denken.<sup>32</sup>

Als solche erschließt sich Gottes Gerechtigkeit biblisch-theologisch zentral von den alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen und der Theologie des Psalters her. So ging es im altisraelitischen Gericht im Tor, in dem sich das Recht der Mischpatim (Ex 21,1–22, 16) durchsetzen sollte, primär um den Ausgleich des begangenen Unrechts.<sup>33</sup> Das Bundesbuch ist ein Dokument dieser Suche nach der das Unrecht ausgleichenden *iustitia correctiva*. Damit ist zunächst eine irdische Form von Gerechtigkeit

30. Vgl. nur § 64,205–208, wo »das Menscheng Volk« als ganzes als das Volk der Armen erscheint, dem Jesu Parteinahme gilt, und »nicht nur irgendwelches »niedere«, arme Volk« (§ 64,205). Wenn Barth dann ausführt: »Genau genommen gehörte niemand nicht dazu« (ebd.), gibt er letztlich die die Menschheit differenziert wahrnehmende Perspektive wieder auf.

31. Zum Zusammenhang mit Barths Gesetzeslehre vgl. Eitzelmüller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten, 252–256.

32. Zum Begriff, der *Aristoteles* (vgl. Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hg. v. G. Bien, PhB 5, Hamburg 1972, V,7: 1131 b 9–1132 b 20) entlehnt ist, vgl. W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 152 f. Der Begriff wird von mir nicht i. S. der *iustitia commutativa* verstanden, sondern im engeren Sinn zur Bezeichnung »des Ausgleichs von geschenehem Unrecht« (153).

33. Vgl. A. Schenker, Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchungen zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21–22, SBS 139, Stuttgart 1990;

keit bezeichnet. Da aber »Israels Rechtsempfinden ein Spiegel für das (ist), was in Gottes Augen gerecht ist«<sup>34</sup>, sollte man sich nicht scheuen, auch Gottes Gerechtigkeit in einem ihrer Aspekte als ausgleichende Gerechtigkeit zu verstehen.

Dass dieser Transfer in Israel wirklich vollzogen wurde, zeigen insbesondere die Klagelieder des Einzelnen. In ihnen bezeichnet Gottes Gerechtigkeit »nicht mehr und nicht weniger als die in der Klage erflachte Rettung des Beters aus seiner Not«<sup>35</sup>. Häufig stellt sich aber diese Not als Rechtsnot dar, so dass der Beter Gott bitten kann: »Schaffe mir Recht, JHWH, gemäß meiner Gerechtigkeit und gemäß meiner Unschuld« (Ps 7,9; vgl. 5,9; 35,24). Da der Beter in dieser Not sein Vertrauen nicht auf das Gericht im Tor setzt, sondern auf Gott allein, kann man von einem »Transfer des Vertrauens von der menschlichen in die göttliche Sphäre« reden<sup>36</sup>. Indem der Beter seine Hoffnung nicht auf ein weltliches Gericht setzt, sondern auf Gott, überträgt er die Erwartungen, die man in Israel ans Gericht im Tor hatte, auf Gott selbst: »Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit« (Ps 35,24). In einer Welt, in der sich die Gerechtigkeit nicht mehr durch das Füreinander-Handeln der Menschen einstellt, wird Gottes Gerechtigkeit als *iustitia correctiva* angerufen. Denn Gott ist darin ein gerechter Richter (Ps 7,12), dass er den Gerechten zu seinem Recht verhilft (V. 9) und dessen Feind, dem Frevler, zürnt (V. 12). Als gerechter Richter sorgt er für den gerechten Ausgleich zwischen beiden. Seine Gerechtigkeit besteht demnach gerade darin, dass er dem Rechtlosen zu seinem Recht verhilft.

An dieser Gerechtigkeit soll sich in Israel auch irdisches Recht orientieren (vgl. Ex 23,7). Nicht nur im Tor soll gemäß dieser Gerechtigkeit gehandelt werden, sondern auch der König soll ihr in seinem Richten entsprechen. So bittet Ps 72, Gott möge dem König seine Gerechtigkeit geben (V. 1b), damit dieser sein Volk in Gerechtigkeit richte (V. 2). Gottes Gerechtigkeit soll sich also in der des Königs spiegeln. Und sie soll sich dergestalt spiegeln, dass der König den Elenden Recht schaffe und den Unterdrücker entmachte (V. 4).

Doch auch in Ps 72 lässt sich ein Transfer des Vertrauens auf Gott beobachten. Wie der Beter von Ps 7 sich in seiner Not allein an Gott wandte, so übertrug man auch das Vertrauen auf den König als Rechtsmittler auf Gott selbst: »Gepriesen sei JHWH, Gott, der Gott Israels, der allein Wunder tut« (Ps 72,18). Im Licht dieser Schlussdoxologie gelesen, wandelt sich Ps 72 zum Zeugnis eines noch ausstehenden »»königlich-rettenden« Kommen Gottes«<sup>37</sup>. So entsteht in Israel »die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge (...), daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge«<sup>38</sup>.

Da dieses Moment der *iustitia correctiva* aus dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes ausgeblendet bleibt, wenn sie exklusiv als eine Bestimmung der den Sünder recht-

E. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 198f.

34. Schenker, *Versöhnung und Widerstand*, 16; vgl. Ex 23,7.

35. E. Crüsemann, *J'hwes Gerechtigkeit im Alten Testament*, *EvTh* 36 (1976), 427–450, 440f.

36. So mit einer Wendung J. Assmanns B. Janowski, *JHWH der Richter – ein rettender Gott*. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, *JBTh* 9 (1994), 53–85, 79.

37. E. Zenger, »So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias«. Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms, *JBTh* 8 (1993), 57–72, 71.

38. So M. Horkheimers Bestimmung der Theologie in: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Gespräch mit H. Gumnior (1970), in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Band 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, Frankfurt a. M. 1985, 385–404, 389.

fertigenden Gnade verstanden wird, sollte Gottes Gerechtigkeit umfassender als seine Barmherzigkeit gegenüber den Sündern und als ausgleichende Gerechtigkeit gegenüber allem Unrecht verstanden werden.<sup>39</sup> Gerechtigkeit Gottes bezeichnet nicht nur die den Sünder rettende Tat, sondern auch die, in dem das Opfer zu seinem Recht kommt.

»The same Lord who ›forgives all your iniquity‹ and ›heals all your diseases‹ is the one who ›works vindication and justice for all who are oppressed‹ (Ps 103: 3, 6)«<sup>40</sup>.

Nur indem Gott den Sünder rechtfertigt und dem Opfer zu seinem Recht verhilft, d. h. indem Gott nicht nur der Menschen Ungerechtigkeit in ihrem Verhältnis zu ihm, sondern auch ihre Ungerechtigkeit in ihren Verhältnissen untereinander überwindet, kommt es zur endgültigen Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit.<sup>41</sup> Nur indem Gottes Gerechtigkeit alle Menschen ihrer Sünde überführt und zugleich den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Frevler offenbart (Mal 3,18), kommt es zu jener Wahrheit, die ein Leben in Gerechtigkeit überhaupt erst ermöglicht.

Dass der Aspekt der *iustitia correctiva* in der Theologie Barths aus dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes ausgeschlossen bleibt, ist nicht einfach auf eine selektive Lektüre der biblischen Überlieferungen zurückzuführen, sondern in einem Grundaxiom dieser Theologie begründet. Da Barth das Gottesverhältnis des Menschen analog einer Ich-Du-Beziehung fasst und nicht als Beziehung Gottes zu den vielen, untereinander in Beziehungen stehenden und voneinander unterschiedenen Menschen denkt<sup>42</sup>, ist systematisch die Vorstellung einer ausgleichenden Gerechtigkeit ausgeschlossen. Wird Gottes Verhältnis zu den Menschen aber differenzierter gefasst, dann muss auch seine Beziehung zu den Ansprüchen in Blick genommen werden, die Menschen aneinander haben. Zwar hat der einzelne Mensch keinen Anspruch Gott gegenüber, wohl aber berechnete Ansprüche gegenüber seinen Mitmenschen, die unter dem besonderen Schutz Gottes stehen.

Barth selbst hat gelegentlich ausgeführt, dass der Mensch im Glauben darum wisse, »daß das Recht, daß jeder wirkliche Anspruch, den ein Mensch dem Andern und den Andern gegenüber hat, unter dem besonderen Schutz des gnädigen Gottes steht« (§ 30,435). Barth hat daraus als ethische Konsequenz die Bejahung des Rechtsstaates geschlossen.<sup>43</sup> In dieser ethischen Reflexion hat Barth das Gottesverhältnis nicht mehr als reine Ich-Du-Kommunikation gefasst, sondern als zumindest dreistellige Relation: Gott steht demnach in einer Beziehung zu den Beziehungen, die Menschen untereinander verbinden. In diesem Relationengeflecht erscheint Gott als der, der für die Gerechtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen bürgt.<sup>44</sup> Ansatzweise ver-

39. Vgl. J. Moltmann, Gerechtigkeit für Opfer und Täter, in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 74–88, 88: »Gott ist gerecht, weil er rechtlosen Menschen Recht schafft und ungerechte Menschen zurechtbringt.«

40. P. D. Miller, They cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer, Minneapolis 1994, 110.

41. Vgl. K. Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961, hg. v. H.-A. Drewes/E. Jüngel, Zürich<sup>3</sup> 1977, 405.

42. Vgl. M. Welker, Barth's Theology and Process Theology, ThTo 43 (1986), 383–397, 388.

43. Vgl. § 30, 435: Wer »weiß, daß das Recht, daß jeder wirkliche Anspruch, den ein Mensch dem Andern und den Andern gegenüber hat, unter dem besonderen Schutz des gnädigen Gottes steht (...), kann nur den Rechtsstaat wollen und bejahen«.

44. Vgl. auch Barths Rede von Gott als dem durch das, was dem Mitmenschen angetan wurde, auf den Plan gerufenen Rächer (§ 65,504).

sucht Barth diese Einsicht auch für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes fruchtbar zu machen:

»Gottes Gerechtigkeit (...) offenbart sich als Hilfe und Erlösung, als rettendes göttliches Eintreten für die Menschen an den Armen, Elenden, Hilflosen als solchen und nur an ihnen, während er mit den Reichen, Fetten und Sicheren als solchen seinem Wesen nach nichts zu tun haben kann« (ebd.).

Gottes Gerechtigkeit wirkt sich demnach als ›rettendes göttliches Eintreten für die Menschen‹ an diesen differenzierend aus. Gottes Gerechtigkeit ist hier als Rechts-hilfe für die »Armen, Elenden, Hilflosen«, d. h. für die Rechtslosen gefasst. Indem Barth aber in der theologischen Entfaltung dieses Gedankens diese Gerechtigkeit auf die Begegnung des einzelnen Menschen mit Gott abbilden will, nivelliert er die zuvor in den Blick genommenen Differenzen.

»In der Begegnung mit Gottes Gerechtigkeit (...) sind wir alle Witwen und Waisen, die sich selbst nicht Recht schaffen können« (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Barth hat zwar die zwischenmenschlichen Ansprüche in ihrer sozialetischen Bedeutung erkannt, ihnen aber keine theologische Bedeutung zuschreiben können, weil zwischenmenschliche Differenzen in einem dialogisch-dualistisch gefassten Gottesverhältnis keine Rolle spielen können. Entsprechend hat er zwar die ethische Bedeutung der *iustitia correctiva* gesehen und deshalb für den Rechtsstaat plädiert, aber sie theologisch als Aspekt der Gerechtigkeit Gottes nicht würdigen können. Es gelingt aber einer Theologie nicht darzustellen, wie die Opfer zu ihrem Recht kommen, wenn Gottes Gerechtigkeit nicht auch als eine auf die Beziehungen und Strukturen, in denen Menschen miteinander verbunden sind, bezogene *iustitia correctiva* gedacht wird. Um Barths differenzierte Ansatzpunkte zur Entfaltung der Rede vom Jüngsten Gericht, die in seiner eigenen Theologie stets gefährdet sind, zu entfalten, wäre seine Lehre von der Gerechtigkeit Gottes im oben biblisch-theologisch begründeten Sinne zu erweitern: Gottes Gerechtigkeit meint nicht nur die alle Menschen ihrer Sünde überführende und aus ihrer Sünde befreiende Tat Gottes, sondern auch sein rettendes göttliches Eintreten für die Armen, Elenden und Hilflosen, das denen ihr Recht schafft, denen es in der Geschichte versagt blieb.

### 3. Umfassende Krisis: Gottes Gerechtigkeit vollzieht Scheidungen

Liest man mit diesen Überlegungen im Hintergrund den zweiten Band von Barths Versöhnungslehre, so entdeckt man in ihm eine Spur, auf der man zu einer realistischen Rede von Gottes rettendem Eintreten für die Armen, Elenden und Hilflosen geführt wird, das sich an der Menschheit als ein differenzierendes, unterscheidendes Handeln Gottes abbildet.

Folgt man Barths Lehre vom königlichen Menschen, so erkennt man, dass im Jüngsten Gericht zwei Scheidungen offenbar und vollzogen werden: eine innerpersönliche und eine zwischenmenschliche. Denn Jesus brachte in seiner Existenz als königlicher Mensch »an den Tag, was in einem Jeden, wer und was also ein Jeder war, vollzog also Scheidungen in ihnen, aber auch zwischen ihnen, Trennungen zwischen Mensch und Mensch« (§ 64,176).

Da sich m. E. Barths Verständnis der innerpersönlichen Scheidung wesentlich deutlicher rekonstruieren lässt als seine Sicht der zwischenmenschlichen Krisis, soll zunächst die innerpersönliche Scheidung gesondert betrachtet werden. Indem Jesus Christus abschließend offenbar machen wird, was in einem jeden Menschen war, wird eine Scheidung offenbar werden. Denn im Leben eines jeden Menschen gibt es »Gutes und Böses, gute und böse Werke« (§ 66,663).<sup>45</sup> Gilt aber zugleich, dass unsere Heiligung in Jesus Christus bereits verwirklicht ist, dann wird in seiner Endoffenbarung mit ihm auch unser Sein in seiner vollendeten Gestalt offenbar werden (vgl. § 64,368).

Dass aber unser Sein »nur noch in seinem Telos, in seiner Vollkommenheit wirklich sein wird«, impliziert für Barth, »dass es in seinem Wert und Unwert auf die ewige Waage gelegt, (...) durch jenes Feuer von 1. Kor. 3,12f. hindurchgegangen sein wird« (§ 68,950). Man kann diesen Sachverhalt dahingehend beschreiben, dass unser in Jesus Christus geheiligtes Sein unser faktisches Sein verklagen wird. Es handelt sich dabei um eine Selbstanklage, die dadurch ihre Schärfe gewinnt, dass sie erkennt, wie sie von Gott erkannt ist, d. h. Gottes Perspektive ihre eigene Selbsterkenntnis prägen lässt. Die Antizipation dieser Selbstanklage im Leben der Christen, d. h. ihr »Verzweifeln gerade an der wohl erkannten und sogar von Herzen bekannten Wahrheit«, hat Barth als »die bitterste Form des Kreuzes« bezeichnet (§ 66,693). Sie wird keinem erspart bleiben, denn das Gericht der Gnade Jesu Christi kann sich nur so am Menschen abbilden, dass es ihn in diese Anklage, in den Schatten des Gerichtes Jesu Christi hineinführt. Er kann als der, der er in Jesus Christus schon ist, nur leben, indem seine Sünde weicht.

Genau dies aber geschieht im Gericht, das sich damit als Gericht der Liebe Gottes erweist. »Das Werk der Liebe Gottes besteht darin, diesen Flecken zum Weichen zu bringen. Im Blick darauf nennen wir sie Gottes reinigende Liebe« (§ 68,876). Um diese Reinigung darzustellen, hat sich Barth wiederholt des Bildes eines Reinigungsfeuers bedient (vgl. § 64,203.353; § 67,721; § 68,950): Es ist dem Menschen aufgetragen, sich dem reinigenden Feuer von Gottes Liebe auszusetzen, durch das Gott den Menschen für das ihm in Jesus Christus bereits bereitete ewige Leben heiligen will.

Nun lassen freilich Begriffe wie »Reinigungsfeuer« – oder auch einmal »die Rute seiner väterlichen Liebe« (so § 66,687) – physische Leiden assoziieren, was verstellt, dass gerade die Anfechtung die bitterste Form des Kreuzes ist. M. E. bemüht Barth diese Metaphern, um festzuhalten, dass die Anfechtung nicht nur eine Erfahrung des Intellekts oder des Willens ist, sondern auch eine affektiv-leibliche Dimension hat. Die aufgegriffene Leidensmetaphorik soll zeigen, dass das Gericht wirklich ein den ganzen Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele betreffendes Geschehen ist. Entsprechend hat ja auch Paulus von jenen Mitarbeitern, deren Werk verbrennt, gesagt, sie würden gerettet wie durchs Feuer hindurch. Die Unbeständigkeit der Werke wirkt sich also auf die Person aus. Sie ist – so interpretiert Barth – »gewissermaßen angebrannt durch das ihr Werk verzehrende Feuer« (§ 67,721).

45. Dieser Satz ist für Barth nicht anthropologisch begründet, sondern von Gott her wahr: Dass es gute Werke gibt, »darf, wenn man auf das Zeugnis der Schrift hören will, nicht verschwiegen, geschweige denn geleugnet werden. Die Schrift traut es dem Gott des Bundes, sie traut es Jesus Christus und dem Heiligen Geist nicht nur zu, daß das möglich ist. Sie bezeugt das vielmehr, inbegriffen in ihrem Zeugnis von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist und seinen Taten, als Wirklichkeit« (§ 66,663).

Weil aber in dieser Feuerprobe so manches Werk derart »vertilgt werden wird, als wäre (...) es nie gewesen« (ebd.), deshalb vollzieht sich Erlösung »nicht ohne schärfste Reduktionen und Subtraktionen« – wie Barth in KD IV/3 ausführen wird (§ 73,1065): Wir werden im Gericht Teile unseres Lebens einbüßen müssen.

Nun darf aber die innerpersönliche Scheidung nicht nur daraufhin betrachtet werden, dass in ihr verworfen werden wird. Es ist ja in der Verheißung des Lohnes (vgl. § 66,663) deutlich, dass es im Jüngsten Gericht auch zur Offenbarung guter Werke kommen wird. Besteht ihre Differenz zu ihrem vollkommenen Sein im Ausbleiben ihres Lohnes, so wird der Richter im Jüngsten Gericht die Einheit von Guttat und Wohltat herstellen – wie er im Blick auf das Leiden der Geringsten für die »himmliche Kompensation und Entsprechung von Heil, Leben und Freude« sorgen wird (vgl. § 64,213).

Das Gericht wird also den Geringsten ihr Recht schaffen, zur Linken hin reinigen, zur Rechten aber kompensieren.<sup>46</sup> Es ist als solches ein Gericht der Gnade, das den Menschen der ihm in Jesus Christus bereiteten Vollkommenheit seines Seins zuführt (vgl. § 68,876). Wie Barth die reinigende Liebe Gottes (§ 68,874–880) als »schöpferische« bestimmt hat (§ 68,880–888), so wird man das Jüngste Gericht als Neuschöpfung verstehen dürfen, in dem der Mensch geschaffen wird als der, der er in Jesus Christus schon ist.<sup>47</sup>

Wo Barths Lehre vom königlichen Menschen in eschatologischer Hinsicht ernstgenommen wird, kommt deshalb eine jede Eschatologie, die mit dem Gedanken der Verewigung im Sinne einer Konservierung dessen, was war, operiert, an ihr Ende. Das Gericht des königlichen Menschen erweist sich demgegenüber als ein bis ins Physische hinein kreatives Geschehen. Würde die Eigentümlichkeit des Daseins des königlichen Menschen gerade auch an seinen Heilungswundern deutlich, so ist von seinem Kommen eben nicht weniger als eine auch »physische Errettung« zu erwarten:

»Was hier kranket, seufzt und fleht, wird dort frisch und herrlich gehen« (§ 64,273; vgl. EG 526,6).

Barth betont dabei, dass es bei dieser Neuschöpfung des Menschen nicht um »eine Auslöschung seines jetzigen Seins und Tuns zugunsten eines ganz anderen ihm in jener Zukunft zuzueignenden« Lebens gehe (§ 68,951). Barth will vielmehr die »Identität« des Menschen trotz der in diesem Geschehen sich ereignenden »völligen Wandlung« denken (ebd.). Damit begegnet ein Problem, das bereits in KD IV/1 aufgekommen war.

Barth hatte dort zur Vergebung der Sünden ausgeführt, dass Vergebung nicht heißen könne, etwas Geschehenes ungeschehen zu machen, denn der »Mensch, in dessen Leben ein Geschehenes zum Ungeschehenen würde, wäre nicht mehr dieser Mensch« (KD IV/1, § 61,666). Andererseits hatte Barth betont, dürfe Vergebung aber nicht als bloß verbales Verzeihen verstanden werden, denn wenn Gottes Urteil über den Menschen lautet, »daß er von dessen Makel nichts wissen will, dann ist er eben als solcher ausgetilgt und erledigt« (ebd.). Wie aber beides zusammengedacht werden soll, bleibt in KD IV/1 und auch in KD IV/2 unklar.

46. Vgl. KD IV/1, § 61,622: »Man muß auf den unlöslichen Zusammenhang achten: Das Leben des neuen, gerechten Menschen bekommt nur Raum durch das Verschwinden, den Tod des alten Menschen der Ungerechtigkeit.«

47. Vgl. a. a. O., § 61,635: »Es ist Schöpfung – neue Schöpfung, aber Schöpfung wie jene erste, die sich ja grundlegend auch in einem großen Scheiden vollzogen hat.«

Diese Unklarheit scheint mir auf eine Schwäche in Barths Identitätsverständnis hinzuweisen. Nach Barth ist die Identität des Menschen durch die Totalität seines gelebten Lebens gegeben: Nur deshalb kann Barth ja behaupten, dass der Mensch, in dessen Leben ein Geschehenes zum Ungeschehenen würde, nicht mehr dieser Mensch wäre (vgl. § 61,666). Demgegenüber scheint es mir realistischer, davon auszugehen, dass sich Identität durch Zuschreibungen und Nicht-Zuschreibungen bestimmter Erinnerungen und Erwartungen an einen Leib herausbildet. Dann lässt sich im Blick auf das Jüngste Gericht sagen: Wir erhalten in ihm unsere eschatologische Identität, indem sich die Scheidung des Gerichtes an unserer Person abbildet. Was im Gericht vergeht, wird uns, unserem Leib nicht mehr angerechnet werden. Indem sich aber auch unsere eschatologische Identität an unserem Leib abbildet, bleibt in der Verwandlung die Kontinuität gewahrt.

Lässt sich so die innerpersönliche Scheidung, die im Jüngsten Gericht Ereignis werden wird, relativ gut rekonstruieren<sup>48</sup>, so bietet Barths Theologie weniger Ansatzpunkte, auch die zwischenmenschliche Krisis vorstellbar zu machen. Da Barth das Gottesverhältnis des Menschen überwiegend analog einer Ich-Du-Beziehung fasst, fällt es ihm schwer, Gottes Beziehungen zu einer in sich differenzierten Menschheit und d. h. mehrstellige Relationen angemessen zu beschreiben.

Ihm gelingt das freilich dort, wo er entsprechenden biblischen Überlieferungen nachdenkt. So versteht er in Auslegung des Amosbuches Gott als »Freund, Parteiläufer, Helfer und gerechte(n) Richter der Kleinen, der Armen, der durch die Entwicklung – nein: durch die Härte des Menschen gegen den Menschen – unter die Räder Geratenen«, der diesen dort, wo es »faktisch kein Recht gibt«, Recht schafft (vgl. § 65,507). Barth scheut sich in diesem Zusammenhang nicht, Gott als »Rächer« (504) zu bezeichnen, wobei dessen Rache eben in seinem gerechten Gericht besteht.

Damit sind von Barth biblische Ansatzpunkte freigelegt worden, die helfen können, die biblische Rede von einer auch zwischenmenschlichen Scheidung zu verstehen. In ihrem Licht erscheint die Scheidung im Gericht als Rechtshilfe für die Armen, Elenden und unter die Räder Gekommenen.

Wenn es etwa in Ps 72,4 vom königlichen Menschen heißt: »Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen und die Bedränger zermalmern«, dann dient seine Aktion zur Linken gerade der Befreiung der Armen und Elenden aus der Hand der Unterdrücker, denen sie schutzlos ausgeliefert sind. Im Blick auf das Jüngste Gericht lässt sich deshalb sagen: Die Scheidung im Gericht dient der Befreiung der Opfer aus der Macht derer, die gewaltsam in ihr Leben eingedrungen sind und dieses Leben verletzt haben. Diese Entmachtung der Täter muss dabei radikal und umfassend verstanden werden: Es geht nicht nur darum, dass den Tätern die physische Macht genommen wird, sondern auch der Einfluss auf ihre Opfer in den Formen der Erinnerung und der Träume. Die das Opfer zerstörende und in diesem Sinne destruktive Bezogenheit des Opfers auf seine Bedränger soll gänzlich gelöst werden. Die Opfer sollen in der neuen Welt nicht mehr der Übel der vorigen gedenken müssen.<sup>49</sup> Die Schatten, die sich auf ihre Herzen gelegt haben, sollen von ihnen genommen werden. Das ist die eigentliche Intention der Scheidung: Sie ermöglicht den

48. Als offene Fragen bleiben zentral die Frage nach der Form der Beteiligung der Menschen an diesem Gericht, die bei Barth z. T. als physisches Leiden gedacht wird, und die Verhältnisbestimmung von Reinigung (bzw. Kompensation) und Wahrung der Identität.

49. Schon in KD III/2, § 47,652f. hatte Barth auf die Möglichkeit Gottes hingewiesen, uns ein Vergessen zu schenken, so dass wir nicht mehr »genötigt sind, unser gewesenes Sein in der Zeit auch

Opfern frei zu werden von den sie quälenden Erinnerungen, ohne dass dadurch die Täter letztlich doch triumphieren.<sup>50</sup>

#### 4. Der heilvolle Charakter der Scheidung im Gericht

Fragt man nun aber mit Barth:

»Wer wird da alles gegen ihn (sc. den Menschen) aufstehen und ihn verklagen: Mir bist du in meiner Geschichte, die in die deinige verwoben war, kein Geselle und kein Gehilfe gewesen. (...) Mich hast du erniedrigt und beleidigt. (...) Wer wird da nicht für seine Person gerade schwer genug belastet sein?« (§ 65,501),

dann stellt sich die Frage, ob damit nun nicht doch zum Schluss die frohe und gewissmachende Rede von Gottes Gericht, an der Barth Zeit seines Lebens gelegen war, verdunkelt wird.

In diesem Zusammenhang ist Barths Verhältnisbestimmung von den beiden Funktionen des Gerichtes zu bedenken: Wie für Barth die Wahrheit von der Bewegung des von Gott versöhnten Menschen zu Gott hin in die Wahrheit der Bewegung Gottes zum Menschen hin »eingeschlossen« ist (§ 64,4), wie also der zweite Teilband der Versöhnungslehre im Kontext des ersten zu lesen ist, so bleibt das vereinigende Moment der Horizont der kritischen Funktion des Gerichtes. So schreibt Barth ganz am Anfang seiner Lehre vom königlichen Menschen:

»Eben indem er als Richter da war und also entschied, letzte Scheidungen in und zwischen den Menschen vollzog und offenbar machte, war er freilich auch in einem letzten Sinn vereinigend in ihrer aller Mitte, wie denn auch sein Tod das Gericht über die Sünde der ganzen Welt war, das er, der Richter, nicht über sie, sondern über sich selbst ergehen ließ« (§ 64,176).

Wenn aber die vereinigende Funktion Horizont der kritischen sein und bleiben soll, dann hat evangelische Theologie die zwischenmenschliche Scheidung so zu denken, dass sie deren Ergebnis nicht als absoluten Dual versteht: Es geht im Gericht nicht darum, die Menschheit in zwei Gruppen aufzuteilen, sondern lebenszerstörende Beziehungen zu scheiden.<sup>51</sup>

nur in seinen Bildern immer wieder anzuschauen, nicht genötigt, uns auch nur mit seinen Bildern immer wieder auseinanderzusetzen« (653).

50. Die Unterscheidung von Opfern und Tätern muss immer auf bestimmte, konkrete Tatzusammenhänge bezogen bleiben, so wie in der Weltgerichtsrede Jesu die Urteile auf bestimmte Einzelfälle (Handlungen bzw. Unterlassungen) bezogen sind. Die Unterscheidung verliert ihre erhellende Funktion, wenn man von konkreten Situationen absehend die ganze Menschheit pauschal in Opfer und Täter einteilen will. Sie hat also nicht Rollen zuweisende, sondern erkenntnistheoretische Funktion. Sie gibt im Blick auf einen »bestimmten, konkreten Tatzusammenhang Auskunft darüber, daß Unrecht geschehen ist und wer Opfer, wer Täter dieses Unrechts ist. Unschuld und Schuld bedeuten in dieser Perspektive, daß das Opfer frei ist von der Verantwortung für das erlittene Unrecht und die Schuld eindeutig dem Täter zugewiesen wird. Schon in dieser Hinsicht Eindeutigkeit und Klarheit zu gewinnen, ist für (Opfer und damit oftmals für) Frauen ein kostbares und höchst unselbstverständliches Gut« (U. Eichler, Weil der geopferte Mensch nichts ergibt. Zur christlichen Idealisierung weiblicher Opferexistenz, in: dies./I. Müllner (Hg.), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, KT 170, Gütersloh 1999, 124–141, 127f.).
51. Vgl. J. C. Janowski, Allerlösung, Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, NBST 23/2, Neukirchen-Vluyn 2000, 624: »Mit der begründeten Absage an einen streng dualen Ausgang eines

An diesem Punkt halte ich nun Barths Einsichten in die innerpersönliche Scheidung für weiterführend: Indem das Gericht Teile meines Lebens zum Weichen bringt, wird denkbar, dass ein Opfer seinen Bedränger vergehen sieht, auch wenn dieser möglicherweise in anderen Relationen erhalten und vollendet wird. Damit die zwischenmenschliche Scheidung als eine relative gedacht werden kann, muss demnach die innerpersönliche als eine absolute gedacht werden können.

In seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung aus dem Wintersemester 1925/26 hat Barth ausgeführt:

»Von da aus wäre auch die Frage nach dem Wiedersehen nach dem Tode zu beantworten: Ja, aber nicht an sich, nicht in jeder Beziehung – es ist ein Glück, dass es in vielen Beziehungen ein Auf-Nimmerwiedersehen! gibt –, sondern genau an dem Ort, wo die Individuen ewig sind ἐν Χριστῷ, nirgends sonst und nicht anders.«<sup>52</sup>

Wir werden uns also nur als die wiedersehen, die wir in Christus waren. Alles, was nicht in den Leib Christi aufgenommen ward, verliert im Gericht seine Existenz. Die Sozialität der kommenden Welt wird sich also aus jenen – dann: vollendeten – Beziehungen aufbauen, die jenseits der allgemeinen Verlorenheit in der Sünde in der Kraft des Heiligen Geistes gelebt und so bereits schon jetzt von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt waren.

Gottes Gnade heißt eben nicht, dass der Mörder in Ewigkeit »den Anblick seiner Opfer und dass die Opfer seinen Anblick als eines begnadeten Verbrechers ertragen können müssen«<sup>53</sup>, sondern, dass das Opfer seine Bedränger nicht mehr sehen muss und ich mich nicht mehr als den Täter erkennen muss, der ich immer auch noch bin. Doch diese Gnade verwirklicht sich nur durchs Gericht hindurch: durch die öffentliche Rechtfertigung der Opfer vor allen Augen, indem sich der königliche Mensch vorbehaltlos mit ihnen identifiziert, und damit durch die Beschämung der Täter, die diese bitten lässt, als solche vergehen zu dürfen.

### *Zusammenfassung*

*Im Kontext des ersten Weltkrieges erschloss sich Karl Barth Gottes Gericht als eine Tat seiner Gnade. Diese – von Barth später christologisch entfaltete – Konzeption des Gerichts als gnadenvoller Einheit von Gesetz und Evangelium ist in der Theologie des 20. Jahrhunderts weit hin rezipiert worden. Doch indem nach Barth im Gericht das alle Menschen Verbindende offenbar wird, droht seine Gerichtskonzeption die Unterschiedenheit menschlichen Seins in der Geschichte zu verstellen. Um dieser Gefahr zu entgehen, macht Etzel Müller Barths versöhnungstheologische Unterscheidung zwischen Christus als gerichtetem Richter einerseits und als königlichem Menschen andererseits für die Rede vom Jüngsten Gericht fruchtbar. Im Anschluss an Barths Lehre vom königlichen Menschen wird gezeigt, wie auch die Scheidung im Gericht als Gnadentat Gottes verstanden werden kann.*

Jüngsten Gerichtes (durch Jesus Christus) ist dessen Ausgang ansonsten also in keinsten Weise vorgegriffen.«

52. Unterricht III, 484.

53. So E. Jüngel, »Die Weltgeschichte als Weltgericht« aus theologischer Sicht, in: ders., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 323–344, 341.