

MATTHIAS ZEINDLER

Die Universalität der Gnade Auch ein Beitrag zur theologischen Freiheitslehre¹

1. Der alte Vorwurf der Apokatastasis

In meinem Theologiestudium hatte ich die Gelegenheit, auch ein Jahr in den USA zu verbringen. Als Schweizer wurde ich natürlich oft auf Karl Barth angesprochen. Ich hatte zu der Zeit gerade die ersten Bände der »Kirchlichen Dogmatik« gelesen und brachte sie entsprechend häufig in die Diskussionen ein. Regelmässig äusserten die Studierenden auf meine Barth-Begeisterung hin einen Satz, der für mich damals noch sehr befremdlich klang: »Karl Barth? He is great – but he is a universalist.« Barth ist ein Universalist, also ein Vertreter der Allversöhnung. Das, und Barths für ein amerikanisches Empfinden zumindest der 80er Jahre sehr ungeordnetes Beziehungsleben, machten seine Theologie bei den Studierenden am Union Theological Seminary in Richmond/VA grundsätzlich fragwürdig.

Erst später lernte ich, dass Barth schon früh auch in Europa mit dem Vorwurf der Allversöhnung konfrontiert war. Am unzimperlichsten hat sich bekanntlich Emil Brunner ausgedrückt, der Barths Erwählungslehre so zusammenfasst, »dass durch Jesus Christus alle, die Gläubigen und die Ungläubigen, vom Zorn Gottes errettet und der Erlösung durch Jesus Christus teilhaftig seien«². Kein Wunder, macht Brunner seinem Basler Kollegen so ungefähr den massivsten Vorwurf, den man sich unter Theologen machen kann: »In seiner Übertragung des dem Glauben angebotenen Heils auf die Ungläubigen verlässt Karl Barth den Boden der biblischen Offenbarung, um eine ihm einleuchtende Konsequenz zu ziehen.«³ Barths Erwählungslehre, so Brunners Urteil, ist eine unbiblische Privat- und damit eine Irrlehre.

Vorbehalte haben aber auch filigraner urteilende Theologen geäußert. In einer kleinen Festschrift zu Barths 65. Geburtstag – um nur dieses

¹ Der Vortragsstil ist beibehalten.

² E. BRUNNER, Dogmatik, Bd. 1, Zürich 1946, 376.

³ AaO 379.

Beispiel zu nennen – hält Otto Weber am Ende einer detailreichen und verständnisvollen Darstellung der Erwählungslehre der »Kirchlichen Dogmatik« fest, man werde »wohl Barth da nicht folgen können, wo er aus der unbedingten Überordnung der Erwählung über die Verwerfung [...] die Folgerung zieht, es sei die Existenz des Christus Verwerfenden und damit Verworfenen eine vergehende, uneigentliche, in sich ohnmächtige Möglichkeit«⁴.

Barth hatte die Frage der Apokatastasis panton im Rahmen seiner Erwählungslehre selbst schon thematisiert⁵ und sich davon in einer differenzierten Weise distanziert, die Anfrage blieb aber bestehen⁶ und bildete in unterschiedlichen Spielarten immer wieder das Zentrum der Kritik an Barths Theologie, sei es im Vorwurf der Geschichtslosigkeit, der Eliminierung der menschlichen Subjektivität oder der Vergleichgültigung von Verkündigung und Glauben. Ähnlich verhält es sich nach der Erwählungslehre erneut angesichts der ausgearbeiteten Versöhnungslehre – auch hier, wo Barth für die Umschreibung des Ergebnisses von Christi Versöhnungswerk den Blumhardt'schen Ausruf »Jesus ist Sieger!« wählt,⁷ stellt sich wieder die Frage nach dem, was man als einen Monismus der Gnade bezeichnen könnte.

Dieser Frage soll im vor Ihnen liegenden Vortrag unter dem Titel »Die Universalität der Gnade« nachgegangen. Wir werden uns in einem ersten Schritt einigen für unsere Problematik aufschlussreichen Passagen in der »Kirchlichen Dogmatik« zuwenden, zum einen in der Erwählungslehre, zum andern in der Versöhnungslehre KD IV/3. In einem zweiten Schritt soll der Versuch unternommen werden, im Gespräch mit einigen Kritikern das theologische Problem im Zusammenhang mit der Universalität der Gnade etwas schärfer in den Blick zu bekommen. Im dritten und letzten Schritt werden dann Barths Äusserungen zur

⁴ O. WEBER, Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung (in: DERS./W. KRECK/E. WOLF, Die Predigt von der Gnadenwahl [ThEx NF 28], München 1951, 9–36), 34f.

⁵ KD II/2, 466–468. Gesprächsweise, so die mündliche Tradition, soll Barth zur Apokatastasis gesagt haben: »Ich lehre sie nicht, aber auch nicht nicht« (E. JÜNGEL, Art. Barth, Karl [1886–1968] [TRE 5, 1980, 251–268], 251).

⁶ Vgl. auch H. U. VON BALTHASAR: »Die gegen Karl Barth nicht verstummenden Einwände, sein optimistischer Universalismus sei mit dem Sünden- und Gerichtsernst der Bibel beider Testamente nicht vereinbar, entbehren insofern nicht jedes Fundamentes, als bestimmte biblische Gegengewichte – die die erste Position nicht aufheben und nicht einschränken – bei ihm nicht wuchtig genug in die Waagschale fallen« (DERS., Christlicher Universalismus [in: E. WOLF/CH. VON KIRSCHBAUM/R. FREY (Hg.), Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag, Zollikon-Zürich 1956, 237–248], 244).

⁷ KD IV/3, 188–317.

Universalität der Gnade im Licht dieser geschärften Problemstellung nochmals überprüft.

2. Der unstrittige Sieg

Die »Kirchliche Dogmatik« enthält eine lange Reihe von Formulierungen, in denen Karl Barth scheinbar unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass die in Christus begründete Gnade nicht nur allen Menschen gilt, sondern zuletzt auch alle Menschen erreichen wird. Dass diese Gnade also nicht nur *de iure* allen zu Gute kommt, sondern auch *de facto*. Grundgelegt ist diese Entscheidung im Barth'schen Umbau der traditionellen Erwählungslehre, nach dem er zwar an der *praedestinatio gemina*, der ewigen Bestimmung zum Heil und zur Verwerfung, festhält, die Verwerfung aber mit dem stellvertretenden Einstehen Christi für die Sünde des Menschen und die ihn treffende Sündenfolge verbindet. So dass die Verwerfung dasjenige ist, was Gott in Christus für sich gewählt hat, während er zur Versöhnung den Menschen erwählt: In »der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem *Menschen* das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich *selber* aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zugebracht«⁸. Es gibt in Gottes Erwählen auch ein Nein, dieses ist aber »auf alle Fälle kein den Menschen treffendes Nein«⁹.

Es wurde an Barth immer wieder die Frage gerichtet, ob mit der ewigen Erwählung in Christus über den Ausgang der Geschichte Gottes mit den Menschen bereits endgültig entschieden sei oder ob es zwischen dem ursprünglichen Erwählen Gottes und dem tatsächlichen Erwählsein des Menschen zum Glauben noch eine wirksame Entscheidung des Menschen gebe. Dass es zwischen dem Erwählsein des Menschen und seinem Ergreifen desselben eine Differenz gibt, bestreitet auch Barth nicht: »Nicht jeder, der erwählt ist, lebt als Erwählter.« Er bestreitet ebenfalls nicht, dass einige Menschen nie von ihrer Erwählung erreicht werden – »Er [der Mensch] tut es vielleicht gar nie« (nämlich als Erwählter leben)¹⁰. Der Streit um Barths Gnadenverständnis entzündet sich an der Frage, wie die Lücke zwischen den beiden Sätzen geschlossen wird. Hört derjenige, der zwar erwählt ist, aber nie als Erwählter lebt, irgendeinmal auf, erwählt zu sein? Oder hält sich seine Erwählung durch, auch über seine nie erfolgte Entscheidung hinaus, seinerseits als

⁸ KD II/2, 177.

⁹ AaO 181.

¹⁰ AaO 353.

Erwählter zu existieren? Was geschieht im ersten Falle mit Gottes ewiger Entscheidung, was zählt im zweiten Falle die zeitliche Entscheidung des Menschen?

Wenn wir zur Klärung dieser Fragen die Versöhnungslehre und darin Barths Behandlung des von ihm so genannten »dritten Problems der Versöhnungslehre«¹¹ heranziehen, dann verstärkt sich der Eindruck einer alles menschliche Entscheiden ausschliessenden universalen göttlichen Gnade nochmals. In § 69, unter den Titel »Die Herrlichkeit des Mittlers« gestellt, finden sich hierzu sehr deutliche Aussagen. Die Durchsetzung der Offenbarung der in Christus geschehenen Rechtfertigung und Heiligung des Menschen – so lesen wir im bereits erwähnten Abschnitt »Jesus ist Sieger!« – vollzieht sich zwar in einem Kampfgeschehen, »über den Ausgang der Aktion« kann aber »von ihrem Eingang her kein Zweifel sein«¹². Die dafür zu erzählende Geschichte »ist wohl Kampfgeschichte, sie ist aber als solche *Siegesgeschichte*«¹³. Tritt die umfassende, endgültige Offenbarung der Gnade einmal ein, dann wird alles verändert, dabei aber nichts verloren gehen: »Nichts, gar nichts von seiner Schöpfung soll und wird in diesem Übergang vom alten zum neuen Äon zerstört, kaputtgemacht, vernichtet, es soll und wird aber [...] nicht nur Einiges, sondern Alles, und Alles nicht nur ein wenig, sondern ganz anders, es soll und wird ihre Gestalt radikal und universal verwandelt werden.«¹⁴ Diese in Christus und in ihm allein fundierte Aussicht begründet »eine echte Siegesgewissheit« – Barth wählt das Adjektiv »diamanthart«¹⁵.

Noch ausdrücklicher bestätigt Barth im folgenden Abschnitt »Die Verheissung des Geistes« die effektive Universalität der Gnade. Er erläutert nochmals die Bedeutung des Paragraphentitels »Die Herrlichkeit des Mittlers«: dass Jesus seine Herrlichkeit nicht nur innehat, sondern wir auch »dazu bestimmt sind und befreit werden, an seiner Herrlichkeit empfangenden und tätigen Anteil zu nehmen« – und Jesus deshalb auch in dieser Dimension seines Wirkens »nicht ohne die Seinen« ist.¹⁶ Wer nun sind »die Seinen«? Es sind »virtuell, prospektiv, de iure: alle Menschen als solche – aktuell, effektiv und de facto: die an ihn glaubenden, ihn erkennenden, ihm dienenden und darin auch unter sich verbundenen Glieder seines Leibes, die Christen«¹⁷. Auch jene, die das

¹¹ KD IV/3, 1.

¹² AaO 192.

¹³ AaO 224. Hervorhebung dort.

¹⁴ AaO 277.

¹⁵ AaO 306.

¹⁶ AaO 321.

¹⁷ Ebd.

in Jesus Christus zu Gunsten der Welt Geschehene nicht erkennen und anerkennen, auch diese sind – so Barth – als die Seinen anzusprechen.

Was der Welt, den Seinen kraft des prophetischen Amtes Christi manifestiert wird, ist ihre neue Bestimmung durch dessen Auferstehung. Diese Bestimmung der Welt durch das Osterereignis – achten wir hier gut auf die Barth'sche Terminologie – ist eine »totale«¹⁸, eine »universale«¹⁹, eine »definitive«²⁰ Bestimmung. Das schliesst ein, dass sie »durch keine dazwischenkommende Hemmung und Gegenwirkung zu stören, gar zu zerstören ist. Es kann die Welt, es kann der Mensch nicht hinter den ihm dort geschenkten Neuanfang zurückfallen oder zurückgeworfen, es kann die dort anhebende Bewegung nicht aufgehalten werden.«²¹ Von denen, die Jesus Christus nicht erkannt haben, ist deshalb sicher als von Nicht-Christen zu sprechen, dies aber in einem strikt relativen Sinne als von solchen, denen der Geist zwar verheissen, die ihn aber noch nicht empfangen haben. Auch ihr Nichterkennen kann dem Sieg Jesu keinen endgültigen Widerstand entgegensetzen. »*Noch* ist ihre Blindheit und Taubheit wie ein Damm gegen die andrängende und steigende Flut. Aber *schon* ist die Flut viel zu stark und ist der Damm viel zu schwach, als dass es weise wäre, mit etwas Anderem als mit dem bevorstehenden Einsturz des Dammes und mit dem kommenden Einsturz des Dammes und mit dem kommenden Einbruch der Flut zu rechnen.«²²

Die Vollendung der Offenbarung Christi haben die Christen deshalb erst im Modus der Hoffnung, dies aber nicht, weil die Vollendung etwa noch zweifelhaft, ihr Eintreffen noch fraglich wäre, sondern allein deshalb, weil diese Offenbarung »ihrer Vollendung [...] erst entgegengeht« und Christus dementsprechend »noch nicht universal« von sich gesprochen hat, »so, dass Aller Ohren, Aller Vernunft, Aller Herzen ihn vernehmen mussten«. Er hat auch »noch nicht unmittelbar« gesprochen, so, dass alle »nur noch seine Stimme und diese nur in ihrer vollkommenen Reinheit hören können«. Und er hat »noch nicht abschliessend« gesprochen, also noch nicht »das letzte Richterwort, nach dessen Lautwerden (Phil 2,10) jedes Knie derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, sich beugen muss«²³. Karl Barth lässt mithin keine Zweifel offen, dass die in Christus geschehene Versöhnung

¹⁸ AaO 348.

¹⁹ AaO 349.

²⁰ AaO 352.

²¹ AaO 353.

²² AaO 411. Hervorhebungen dort.

²³ Alle Zitate aaO 1036.

einstmals nicht nur für alle Menschen sichtbar werden wird, sondern dass einstmals alle Menschen nicht anders als in sie einstimmen können werden: »Allen Menschen, ja aller Kreatur widerfährt dann die grosse Veränderung damit, dass aller Widerspruch, in welchem sie jetzt existieren, gebrochen werden wird«, dass dann »Aller Zungen ihn als den Herrn werden bekennen müssen und dürfen«²⁴. Und die Christen unterscheiden sich von denen, die nicht glauben, nicht als die Geretteten von den Verlorenen, sondern lediglich in relativer Weise als die, denen bereits jetzt das Erkennen der Gnade und das Einstimmen in sie gegeben worden ist. Der Christ ist »als Platzhalter für die ganze ihn umgebende, jetzt scheinbar weit und breit nur eben schlafende *Menschheit* zu verstehen und bezeichnen«²⁵.

Wenn Barth in der Erwählungslehre abgelehnt hat, aus der »offenen Vielzahl der in Jesus Christus Erwählten die *Gesamtheit* aller Menschen zu machen«²⁶, so ist der Ton in der eschatologischen Perspektive der Versöhnungslehre noch einmal eindeutiger geworden. Auch in dieser bleibt zwar die Sünde, das Nein zur Gnade, als »unmögliche Möglichkeit« aktuell. Aber wenn im Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Sünde schon in der Erwählungslehre »ein deutliches Muster von Vorrang und Unterordnung zu erkennen«²⁷ ist, dann hat sich dieses Muster gegen Ende der Versöhnungslehre nochmals klar zu Gunsten der Gnade ausgeprägt.

3. Die Anfragen: Gnade und Freiheit?

Es liesse sich nun in einem weiteren Durchgang durch die »Kirchliche Dogmatik« problemlos auch die andere Linie aufweisen, in welcher Barth von der Versöhnung als *Geschehen* zwischen Gott und Mensch spricht, von der Erwählung als einem Berufenwerden zum Glauben und vom Gang der Gnade als einem realen Kampf gegen harte Widerstände – alles dies wird nicht weniger behandelt,²⁸ und es wäre auch schwer

²⁴ AaO 1070.

²⁵ AaO 1072.

²⁶ KD II/2, 467 – wie er es vorher abgelehnt hat, »aus der offenen Vielzahl der in Jesus Christus Erwählten nach Anweisung einer klassischen Praedestinationslehre eine *geschlossene* zu machen« (aaO 466, Hervorhebungen dort).

²⁷ G. HUNSINGER, Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Neukirchen-Vluyn 2009, 141.

²⁸ Vgl. M. WEINRICH, Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2013, 110–113; M. ZEINDLER, Erwählung. Gottes Weg in der Welt, Zürich 2009, 89–95.

verstehbar, würde es nicht behandelt, spricht doch Barth in allem, was er über Schöpfung, Versöhnung und Erlösung schreibt, stets von einem Bundesgeschehen, in welchem Gott und Mensch als Partner – oder wie Hans-Wilhelm Pietz vor einigen Jahren schon in seiner kleinen, aber feinen Dissertation gezeigt hat – als Mitspieler in einem Drama handeln.²⁹ Der verschiedentlich geäußerte Vorwurf, in Barths Dogmatik gebe es kein wirkliches Beteiligtensein des Menschen mehr, vielmehr sei die Geschichte der Schöpfung bei Gott von Ewigkeit her entschieden und alles nachfolgende Geschehen lediglich noch eine Entfaltung jener vorzeitlichen Entscheidung,³⁰ dieser Vorwurf hält einer Überprüfung am Text der »Kirchlichen Dogmatik« nicht stand.

Mit einem solchen Aufweis wäre für das tiefere theologische Problem freilich noch wenig gewonnen. Auch dann, so würden die Kritiker argumentieren, wenn sich ein echtes Beteiligtensein des Menschen am Heilsgeschehen belegen lässt, bleibt es bei den uneingeschränkten Barth'schen Affirmationen einer einstmals die gesamte Menschheit umgreifenden universalen Gnade. Einer Gnade, angesichts derer kein Widerstand mehr bestehen bleibt, zu der vielmehr die gesamte Kreatur ihr freies, dankbares Ja sprechen wird. Ein Beteiligtensein des Menschen an der Gnade, die auch die Möglichkeit von deren wirksamer Zurückweisung einschliessen würde, eine solche Beteiligung ist von Karl Barth nach Ausweis der zitierten Passagen nicht vorgesehen. Das Bundesgeschehen zwischen Gott und Mensch ist ohne Zweifel eines, das ein uneingeschränktes Dabeisein des Menschen erfordert, die dabei wirksame Partnerschaft bleibt aber insofern eine asymmetrische Partnerschaft, als sie die Freiheit zu einem endgültigen Nein des Menschen zu Gott *nicht* einschliesst. Diese von Barth ausgeschlossene Freiheit des Menschen ist denn auch der Ansatzpunkt dafür, dass Barth bis heute immer wieder mit der Allversöhnungs- bzw. Allerlösungslehre in Verbindung gebracht wird, trotz seiner expliziten Abgrenzung davon.

Im Folgenden soll Barths Konzeption der Universalität der Gnade anhand ebendieser Freiheitsproblematik diskutiert werden. Auf die Frage der Freiheit lassen sich nämlich eine Reihe der Anfragen, die Barth gegenüber geäußert wurden, zurückführen. Explizit geschieht dies beim mennonitischen Theologen John Howard Yoder, der sich in seiner Vorle-

²⁹ H.-W. PIETZ, *Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Neukirchen-Vluyn 1998.

³⁰ So beispielsweise D. SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Olten 1968, 58f.; F. WAGNER, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth* (in: T. RENDTORFF [Hg.], *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik Karl Barths*, Gütersloh 1975, 10–43), 36ff.; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 250ff.

sung »Preface to Theology«³¹ zwar nicht ausdrücklich mit Barth, wohl aber mit dem »universalism«, der Lehre vom endzeitlichen Sieg der Gnade, auseinandersetzt. Yoder würdigt das Anliegen einer Hoffnung auf einen eschatologischen Triumph der Gnade, ja er übernimmt es sogar in einer modifizierten Gestalt. Seine Modifikation geht genau dahin, den Sieg der Gnade dergestalt zu denken, dass eine letzte Freiheit des Menschen dabei nicht ausgeschlossen wird. »Part of God's triumph includes the promise not to bulldoze or to steamroller people who have chosen to resist.«³² Gott, der am Kreuz auf jegliche Gewalt verzichtet hat, verzichtet bis zuletzt darauf, den Menschen zu seinem Glück, d.h. zum Heil zu zwingen. Die Überlegungen Yoders zeigen, dass mit der Frage nach der Freiheit des Menschen gleichzeitig die Frage nach der Gestalt von Gottes Handeln sich stellt. Yoders Rückfrage an den »universalism« ist zuletzt eine an dessen Gotteslehre, und er spitzt sie auf die Frage zu, ob diese Gotteslehre ausreichend konsequent kreuzestheologisch gedacht sei.

Bereits in den 50er Jahren sind in Auseinandersetzungen mit Barths Theologie ähnliche Anfragen formuliert worden. 1955 legt Eduard Buess in den – von Barth herausgegebenen – »Theologischen Studien« eine kleine Arbeit »Zur Prädestinationslehre Karl Barths« vor³³, die er mit einem Kapitel zu deren Problematik enden lässt.³⁴ Auch Buess meint in der Erwählungslehre der KD einen »Zug ins Ungeschichtliche« konstatieren zu sollen³⁵ und fasst seine Kritik so zusammen, »dass Barth die zeitliche Spannung, in der das göttliche Wählen laut dem biblischen Geschichtszeugnis geschieht, systematisch nicht genügend zur Geltung bringt«³⁶. Im Kern ist diese zeittheologische Problematik auch bei Buess eine soteriologische. Denn durch das Einziehen der Differenz von Begründung des Heils und dessen eschatologischer Vollendung nimmt Barth, so der Vorwurf, dem »Entscheidungsruf der biblischen Botschaft« sein Gewicht.³⁷ Auch hier: Menschliche Freiheit wird soteriologisch vergleichgültigt. Und wie Yoder ortet auch Buess hinter dieser Weichenstellung in Bezug auf den Menschen eine vorgelagerte Weichenstellung in Bezug auf Gott. »Sicher, die Bibel sagt uns, dass

³¹ J. H. YODER, *Preface to Theology. Christology and Theological Method*, Grand Rapids, MI 2002. Das Buch ist die posthume Edition einer von Yoder von Anfang der 60er Jahre bis 1981 regelmässig gehaltenen Vorlesung.

³² AaO 280.

³³ E. BUESS, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths* (ThSt 43), Zollikon-Zürich 1955.

³⁴ AaO 42–64.

³⁵ AaO 47.

³⁶ AaO 63.

³⁷ AaO 61, im Anschluss an Walter Kreck.

Christus, dass sein Leiden, Sterben und Auferstehen auch den tiefsten Abgrund auszufüllen vermag. Aber es steht bei Gottes freier Entscheidung allein, wie er es tut.«³⁸ Dass auch die von Gott Verworfenen »in dem einen Haupt mitbepfasst sind, das ist Gegenstand der Hoffnung«³⁹. Barth dagegen greife mit seiner Erwählungslehre den Dingen vor, lasse schon entschieden sein, was noch der endgültigen Entscheidung harret. »Seine richtige Erkenntnis« der in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi für alle begründeten Versöhnung rückt damit aber in den Verdacht, »besitzen zu wollen, was man nur erhoffen kann, als Sein zu verstehen, was nur als Werden wahr ist, und fertig und am Ziel zu sein, wo wir doch erst anfangen und buchstabieren«⁴⁰. Der Rücknahme der menschlichen Freiheit, so interpretieren wir Buess' Gravaminum, korrespondiert bei Barth eine Depotenzierung der göttlichen Freiheit, durch die christologisch fixiert wird, was eschatologisch offenzuhalten wäre.

Die umfassendste Arbeit zum hier zur Debatte stehenden Problemkreis stammt von Gerrit C. Berkouwer, sie wurde 1954 in den Niederlanden publiziert und erschien drei Jahre später in Deutschland unter dem Titel »Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths«.⁴¹ Berkouwer setzt sich mit dem gesamten zu dieser Zeit publizierten Werk Barths auseinander, er referiert die aktuelle Diskussion und bringt – besonders aufschlussreich an diesem Buch – die Theologie seines Basler Kollegen ins Gespräch mit historischen Diskussionen vor allem innerhalb der reformierten Theologie. In unserem Rahmen muss ein kurzer Hinweis auf Berkouwerts These genügen. Die These ist im Titel bereits enthalten und lautet, dass in der Mitte von Barths Theologie ein schlechthinniger, weder durch ein menschliches noch durch ein zukünftiges göttliches Handeln revozierbarer Vorrang der Gnade stehe. Es ist diese ganze Theologie »eine Theologie des Triumphs der Gnade«, die keine Krisistheologie sein, sondern die Krisis aufzeigen will »als eine, die von der Gnade durchbrochen und überkuppelt ist«⁴². Und in dem Masse, da diesem Triumph der Gnade der ewige göttliche Ratschluss zu Grunde liegt, wird Barths Theologie bestimmt von einer »radikalen Apriorität des Triumphes«⁴³.

Berkouwer diskutiert im Lauf seiner Untersuchung in verschiedenen Kontexten die uns bereits bekannten Fragen, und auch er tut dies unter

³⁸ AaO 59.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ AaO 60.

⁴¹ G. C. BERKOUWER, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957.

⁴² AaO 364.

⁴³ Ebd.

dem Titel der Freiheit, derjenigen Gottes und des Menschen. In beiden Fällen urteilt er, dass mit der Konzeption der Erwählung als eines innergöttlichen Geschehens eine letzte, eine eschatologisch wirksame Offenheit des göttlichen oder des menschlichen Handelns systematisch ausgeschlossen sei. In Bezug auf die Freiheit Gottes weist Berkouwer darauf hin, dass Barth seine Erwählungslehre nicht zuletzt deshalb gegen eine lange calvinistische Tradition entworfen habe, um jeden Anschein einer göttlichen Willkürfreiheit daraus zu eliminieren. Die im Erwählungsratschluss sich äussernde Freiheit »war nach Barth nicht Willkür, sondern die sich bindende Freiheit in Liebe«⁴⁴, was, so Berkouwer, jede Bedingtheit der Universalität der Gnade aufhebt. In derselben Weise hält er dafür, dass bei Barth eine real ewigkeitswirksame menschliche Freiheit systematisch undenkbar geworden ist. »Die ›offene Situation‹ in seiner Erwählungslehre wird zu einem ›Fremdkörper‹, wie starken Nachdruck er auch darauf zu legen versucht.«⁴⁵

Gerrit Berkouwer hatte bei der Abfassung seines Buches erst den ersten Band der Versöhnungslehre vor sich, angesichts der beiden noch folgenden hätte er aber sein Urteil kaum revidiert. Der Berner Theologe Matthias Wüthrich hat in seiner Dissertation zum Nichtigen in Barths Dogmatik der Barth-Berkouwer-Debatte eine sorgfältige Untersuchung gewidmet.⁴⁶ Er zieht daraus das Fazit, dass sich der Geschichtslosigkeitsvorwurf in der von Berkouwer vorgetragenen Form angesichts von KD § 69.3 nicht bestätigen lasse. Der Vorwurf »trifft nicht zu, sofern er den Geschichtscharakter der Zu- und Aneignung der Siegesgeschichte Jesu Christi im glaubenden Subjekt betrifft«⁴⁷. Ein relatives Recht von Berkouwers Anfrage sieht Wüthrich dagegen darin, dass sich bei Barth ein innergeschichtlicher Widerstand der endgültigen Besiegung des Nichtigen gegenüber nicht findet. Er stimmt deshalb auch dem gelegentlich erhobenen Vorwurf an Barth, »er ziehe die Differenz zwischen Versöhnung und Erlösung ein«, nicht prinzipiell, aber tendenziell zu.⁴⁸ Auch nach Wüthrichs abgewogener Beurteilung lässt sich der Eindruck nicht aus dem Weg räumen, mit der ewigen Erwählung Jesu Christi zum Heil *und* zur Verwerfung sei bei Barth über Eingang und Ausgang des Bundes zwischen Gott und Mensch bereits abschliessend entschieden, mit den dargestellten Folgen für die Freiheit auf beiden Seiten.

⁴⁴ AaO 275.

⁴⁵ AaO 276.

⁴⁶ M. D. WÜTHRICH, *Gott und das Nichtige. Zur Rede vom Nichtigen ausgehend von Karl Barths KD § 50*, Zürich 2006, 300–335.

⁴⁷ AaO 314.

⁴⁸ AaO 334.

4. Zur Freiheit Gottes

Nochmals: Ich halte es für wenig sinnvoll, mit einem weiteren Durchgang durch das weite Land der »Kirchlichen Dogmatik« diesen Eindruck zu entkräften zu versuchen. Der Vorwurf der Geschichtslosigkeit liesse sich dadurch sicher an wichtigen Stellen widerlegen oder zumindest differenzieren, die entscheidenden sachlichen Fragen wären damit aber nicht gelöst. Der Grundvorwurf bei den hier referierten Autoren, so habe ich zu zeigen versucht, lautet im Zentrum, dass bei Barth menschliche und göttliche Freiheit in problematischer Weise relativiert, wenn nicht gar eliminiert würden. Diese Frage soll im letzten Teil dieses Vortrags mit einer kurzen Diskussion des Freiheitsverständnisses bei Barth aufgenommen werden. Nur in der Auseinandersetzung mit dem Barth'schen Verständnis von menschlicher und göttlicher Freiheit kann meiner Meinung ein angemessenes Urteil über die Berechtigung seiner Konzeption der Universalität von Gottes Gnade gewonnen werden.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Voten der Kritiker, dann kann man bezüglich der Freiheit Gottes ihre Anfrage an Barth dahingehend zusammenfassen, dass er Hoffungsgehalte in Gewissheitsgehalte transformiert, Offenes in Geschlossenes überführt, Verborgenes als Offenbares behauptet, oder kurz und salopp gesagt: dass er zu viel weiss. Was aber »weiss« Karl Barth über Gottes Freiheit? Es braucht in diesem Kreis kaum gesagt zu werden, dass die gesamte »Kirchliche Dogmatik« im Grunde nichts anderes ist als eine Lehre von Gottes Freiheit – und, um dies gleich hinzuzufügen, eine Lehre von der menschlichen Freiheit. Darum nur einige wenige Hinweise. Auch das Verständnis göttlicher Freiheit ergibt sich aus dem theologischen, und das heisst bei Barth stets: aus dem christologischen Erkenntniszirkel, und es ist deswegen »die Christologie, die für die Erkenntnis und das Verständnis der göttlichen Freiheit [...] die Voraussetzung und die Richtschnur bilden und bleiben muss«⁴⁹. In dem Masse, da in Christus sich Gottes Liebe realisiert und zeigt, muss deshalb auch Gottes Freiheit als Auslegungsgestalt dieser Liebe begriffen werden; »als der Liebende ist er der Freie«⁵⁰. Und wenn Barth in seiner Lehre von Gottes Eigenschaften, oder wie er sagt: »Vollkommenheiten«, dieselbigen in zwei Reihen als »Vollkommenheiten des göttlichen Liebens« und als »Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit« entfaltet, dann statuiert er damit nicht ein Nebeneinander von Eigenschaften, die Gott in seiner Kondeszendenz,

⁴⁹ KD II/1, 360.

⁵⁰ AaO 393.

und solchen, die ihn in seiner Souveränität zeigen,⁵¹ vielmehr unterstreicht er auf diese Weise die gegenseitige Bezogenheit von Liebe und Freiheit in Gott: Liebe als Inhalt der Freiheit, Freiheit als Form der Liebe. Alles Handeln in Freiheit ist deshalb bei Gott Vollzug seiner Liebe, und in allem Handeln seiner Liebe nimmt seine Freiheit Gestalt an.

Was ist dieser Skizze bezüglich der uns beschäftigenden Frage einer allfälligen Einschränkung der göttlichen Freiheit in Barths Konzeption der universalen Gnade Gottes zu entnehmen? Es ist ihr zu entnehmen, dass Karl Barth Gottes Freiheit konsequent als frei vollzogene Selbstbindung denkt: Gott ist darin frei, dass er liebt, und gerade und nur in seiner liebenden Selbstbindung ist er frei.⁵² Damit schliesst Barth ein anderes Verständnis von Freiheit aus, in welchem die Freiheit als Gegensatz zur Liebe zu stehen käme. Auch wo er die Apokatastasis im Namen der Freiheit Gottes ablehnt, ist diese Freiheit nicht als eine Freiheit Gottes dazu misszuverstehen, ein anderer als der in Christus offenbare Gott sein zu können.⁵³ Ein solches Freiheitsverständnis würde in Bezug auf Gott bedeuten, dass er zwar als Liebender zu verstehen ist, darüber hinaus aber *auch* als frei.

Im Geschichtslosigkeitsvorwurf an die Adresse Barths ist, wie wir gesehen haben, auch der Vorwurf einer illegitimen Festlegung Gottes auf den Ausgang der eschatologischen Vollendung enthalten. Stattdessen wird gefordert, diesen Ausgang theologisch offenzuhalten und die Vollendung von Gottes Liebe und damit die Realisierung der Gnade auch bei denen, die noch nicht in sie eingestimmt haben, um der Freiheit Gottes willen lediglich als Möglichkeit einzuräumen. Wird aber, so muss man fragen, auf diese Weise nicht ein Verständnis von Gottes Freiheit in Anschlag gebracht, mit dem diesem die Möglichkeit gesichert werden soll, sich noch einmal anders denn als Liebender zu zeigen? Bekommt auf diese Weise das Gottesverständnis aber nicht einen »nomi-

⁵¹ So auch J. ŠTEFAN in seiner Darstellung von Barths Eigenschaftslehre: Gottes Vollkommenheiten nach KD II/1 (in: M. BEINTKER/CHR. LINK/M. TROWITZSCH [Hg.], Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen [1935–1950]. Widerstand – Bewahrung – Orientierung, Zürich 2010, 83–108), 94–101.

⁵² Oder in Barths zusammenfassender Darstellung seines theologischen Freiheitsverständnisses: »Gottes eigene Freiheit ist die Souveränität der Gnade, in der er sich selbst für den Menschen erwählt und entscheidet, und also ganz und gar als Gott des Menschen der Herr ist« (K. BARTH, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik [ThSt 39], Zollikon-Zürich 1953, 2).

⁵³ So auch B. McCORMACK: »Is it a freedom to change God's mind? Surely Barth does not think that!« (DERS., So That He May Be Merciful to All: Karl Barth and the Problem of Universalism [in: DERS./C. B. ANDERSON (Hg.), Karl Barth and American Evangelism, Grand Rapids, MI/Cambridge 2011, 227–249], 247).

nalistischen Rand« (Jürgen Moltmann⁵⁴), einen Rand, der nochmals ausserhalb der Selbstfestlegung Gottes in Jesus Christus liegt?

Bei Karl Barth begegnet ein theologischer Ansatz, in welchem mit einer vielleicht nie vorher erreichten Konsequenz Gott als trinitarischer Gott und damit als Gott der Liebe gedacht wird. Von ihm ist am Ende zu sagen: »In Gott ist wohl Reichtum, aber kein Gegensatz, kein Widerspruch, keine Dialektik.«⁵⁵ Die nicht abreissende Kritik an seinem Verständnis der Universalität von Gottes Gnade dokumentiert, dass er sich damit in erhebliche Spannungen begeben hat. Ich bin allerdings der Auffassung, dass gerade diese Spannungen als Hinweis auf die eschatologisch bedingte Unabgeschlossenheit von Theologie überhaupt zu werten sind. Barths Theologie ist vielleicht keine Theologie einer triumphierenden Gnade – er hat dies ausdrücklich bestritten⁵⁶ –, mit Sicherheit aber ist er ein Theologe, der unmissverständlich den Vorrang der Gnade Gottes geltend macht.⁵⁷ Dass mit diesem Ansatz der Ausgang der eschatologischen Vollendung nicht mehr schlechthin offen bleibt, ist die unvermeidliche Konsequenz dieser Konsequenz. Ich halte es für eine offene Frage, ob Versuche, diese Spannung aufzulösen, nicht dazu führen müssen, das *sola gratia* in irgend einer Weise zu relativieren.⁵⁸

⁵⁴ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 68. Moltmann richtet den Vorwurf an Barth selbst. Er bezeichnet mit dem »nominalistischen Rand« die Tatsache, dass sich bei Barth die – zwar lediglich hypothetische – Möglichkeit finde, dass Gott sich auch anders als für die Erwählung des Menschen in Jesus Christus hätte entscheiden können.

⁵⁵ K. BARTH, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961*, hg. von H.-A. DREWES und E. JÜNGEL, Zürich ³1999, 26.

⁵⁶ KD IV/3, 198–206.

⁵⁷ Wenn H. U. VON BALTHASAR schreibt, bei Barth habe »zum erstenmal der echte Protestantismus eine – seine – völlig konsequente Gestalt gefunden« (DERS., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951, 32), dann meint er die konsequente Orientierung am *sola gratia* in dessen Theologie.

⁵⁸ Auch Hunsinger spricht von »unlösbarer Paradoxie« angesichts der beiden Aussagen, die Erlösung einerseits sei rein gnadenhaft, der Glaube andererseits zwar notwendig, aber nicht ursächlich für die Erlösung (HUNSINGER, *Karl Barth lesen* [s. Anm. 27], 115). Hunsinger zeigt überzeugend, dass durch jede andere Bestimmung der beiden Grössen das reformatorische *sola gratia* kompromittiert wird. »Das Paradox, das sich hier zeigt, ist als das konzeptionelle Emblem des zugrunde liegenden Geheimnisses zu sehen« (aaO 116).

5. Zur Freiheit des Menschen

In Zeiten, da in Kirche und Theologie viel vom existentiellen Charakter des Glaubens und von der Notwendigkeit der Entscheidung zum und im Glauben gesprochen wurde,⁵⁹ nahm Barth eine fast schon provozierende Unterordnung der menschlichen Entscheidung unter die göttliche vor. Im Blick auf die Erwählung Jesu Christi, so hält er fest, kann »davon keine Rede sein, dass die Freiheit Gottes, in der seine Entscheidung geschieht, durch das Geheimnis der Existentialität einer ihr entsprechenden menschlichen Entscheidung begrenzt und bedingt wäre, so dass das Leben der immer wieder neu hergestellten und gestalteten Beziehung zwischen Gott und Mensch schliesslich doch zwei Ursprünge hätte: den einen in der Entscheidung Gottes, den anderen in der entsprechenden Entscheidung des Menschen, auf die sich jene beziehen würde.«⁶⁰ Ein Verständnis von Freiheit – so diese Aussage Barths –, durch das die in Christus gefallene unbedingte Heilsentscheidung Gottes zu Gunsten des Menschen nun doch bloss eine Möglichkeit würde, die der menschlichen Ratifizierung bedürfte, um zur Wirklichkeit zu werden, ein solches Verständnis kann nicht beanspruchen, theologisch zulässig zu sein zu sein.⁶¹

Menschliche Freiheit, darüber dürfte mindestens in evangelischer Theologie Konsens bestehen,⁶² ist nicht eine Fähigkeit des Disponierens, die dem Menschen als solchem zur Verfügung stehen würde. Der theologisch in Betracht stehende Mensch ist zunächst immer sündiger Mensch, und zur Freiheit als der Möglichkeit, seiner göttlichen Bestimmung gemäss zu leben, muss dieser Mensch allemal zuerst befreit werden, und zwar durch Gott selbst. Wenn, nach Martin Luthers berühmter Eröffnung der »Freiheit eines Christenmenschen«, der Christ »ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan«⁶³ ist, dann ist er dies ausdrücklich als *Christen*mensch und seine Freiheit deshalb eine *konsti-*

⁵⁹ Pars pro toto sei lediglich Rudolf Bultmann erwähnt.

⁶⁰ KD II/2, 213.

⁶¹ Barths Anliegen, so G. HUNSINGER, »is not so much to respect the compromised ›freedom‹ of fallen humanity, but rather to respect above all the sovereign freedom of divine grace« (DERS., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, MI/Cambridge, 243). Vgl. auch D. DEVRIES, *Does Faith Save? Calvin, Schleiermacher and Barth on the Nature of Faith* (in: B. MCCORMACK/G. NEVEN [Hg.], *The Reality of Faith. Studies on Karl Barth. Princeton-Kampen Consultation 2005*, Bern 2007, 163–190).

⁶² Vgl. auch CH. AXT-PISCALAR, *Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht* (ÖR 62, 2013, 54–63).

⁶³ M. LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, zit. nach K. ALAND (Hg.), *Luther Deutsch*. Bd. 2, Göttingen 1962, 251.

tuerte Freiheit. Bei Karl Barth verhalten sich die Dinge nicht anders.⁶⁴ Er kann zwar wie wenige Theologen neben ihm in starken Worten von der Freiheit des Menschen sprechen, ihn etwa als »Partner« Gottes bezeichnen. Partner sind freilich Gott und Mensch genau dann und nur in dem Masse, da sie »im Gnadenbund [...] unauf löslich *verbundene* Partner sind«⁶⁵. Das Partnersein des Menschen ist ein durch Gottes Bundestreue begründetes Partnersein, und deshalb auch die Freiheit als eine unveräusserliche Dimension dieser Partnerschaft auf Seiten des Menschen eine konstituierte: »Die Freiheit der Kinder Gottes [...] ist rein und ganz das Werk und die Gabe der ihnen zugewendeten und von ihnen erkannten *Gnade*«; und Barth fügt erläuternd hinzu: »weil Gnade, darum keine angestammte oder erworbene Freiheit«⁶⁶. Als Freiheit zum Leben im Gnadenbund ist dann wiederum die Freiheit der Kinder Gottes keine beliebig-abstrakte, sondern konkret die Freiheit, als Kinder Gottes zu leben, ihre Freiheit mithin, ihn – Gott – »als Vater anzurufen«⁶⁷.

Kritik an Barths Konzeption einer universalen Gnade erfolgt, so wurde gezeigt, unter anderem im Namen der Freiheit des Menschen, womit das theologische Verständnis menschlicher Freiheit zur Diskussion steht. An Barth wird kritisiert, dass mit seiner Gnadentheologie die Möglichkeit des Menschen eingezogen werde, sich auch gegen diese Gnade zu entscheiden. Man wird fragen dürfen und müssen: Von welcher Freiheit sprechen die Kritiker Barths? Inwiefern ist bei ihnen der erwähnte evangelisch-theologische Konsens in Geltung, dass von Freiheit theologisch immer von sündig verlorener und durch Gottes Gnadenhandeln erst begründeter Freiheit zu sprechen ist? Anders ausgedrückt: Ist

⁶⁴ »In dieser seiner eigenen Freiheit schenkt Gott dem Menschen seine, die menschliche Freiheit« (BARTH, Geschenk der Freiheit [s. Anm. 52], 8). Dazu Weinrich: »Ihren Freispruch kann die Freiheit nur bekommen, wenn sie als eine bereits gegebene, eben eine von Gott geschenkte verstanden wird, denn als eine erst zu schaffende gerät sie unweigerlich in das Geflecht ihrer Durchsetzungsbedingungen« (WEINRICH, Kompromisslosigkeit [s. Anm. 28], 30). Denn: »Der sich selbst ausgelieferte Mensch bleibt auch in seinen Befreiungsversuchen ein Gefangener seiner selbst« (aaO 165).

⁶⁵ BARTH, Das christliche Leben (s. Anm. 55), 42. Hervorhebung dort. Vgl. W. KRÖTKE, The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology (in: J. WEBSTER [Hg.], The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 159–176), 163–166. Zu Barths Anthropologie M. ZEINDLER, Der wirkliche Mensch. Zur Aktualität von Karl Barths Anthropologie (in: M. GRAF/F. MATHWIG/DERS. [Hg.], »Was ist der Mensch?« Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004, 261–279).

⁶⁶ LUTHER, Freiheit (s. Anm. 63), 113f.

⁶⁷ AaO 114.

die »Freiheit«, sich gegen Gott zu entscheiden, nicht der Inbegriff tieferer Unfreiheit, des Gebundenseins an den gottesleugnerischen Zwang der Sünde?⁶⁸ Hat man es bei den Kritikern an Barth, sofern sie ihre Kritik im Namen der menschlichen Freiheit vortragen, deshalb nicht mit der problematischen Tendenz zu tun, Freiheit im Sinne einer indifferenten Disposition über Gut und Böse zu verstehen, die es in einer theologischen (und wohl auch einer philosophischen) Perspektive so gar nicht geben kann?⁶⁹

Wir haben von Barth gehört, ein Nein wird es im eschatologischen Offenbarwerden und in der eschatologischen Vollendung dieser Gnade nicht mehr geben, vielmehr werden alle Knie sich beugen im dankbaren Ja zum gnädigen Gott. Ist mit diesem Gedanken die Freiheit des Menschen negiert? Robert Spaemann schreibt in einem Aufsatz zum Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit: »Wäre Freiheit gleichbedeutend mit Unbestimmtheit, dann müsste man sagen, dass alle Menschen, die zur Anschauung Gottes kommen, ihre Freiheit verlieren. Sie werden nämlich keinen Grund mehr finden, um sich gegen Gott zu entscheiden.«⁷⁰ Spaemann zeichnet hier pointiert ein Freiheitsverständnis, in welchem ein zentraler theologischer Sachverhalt nicht adäquat erfasst werden kann. Die eschatologische visio Dei, so wird man theologisch sagen müssen, ist auch die Vollendung der Freiheit, wird doch dort der Mensch der Liebe Gottes unverkürzt und ohne jede Möglichkeit, sich über sie weiter zu betrügen, gewahrt. Und damit ein für alle Mal für die Gemeinschaft mit Gott gewonnen, zum Partner im Bund mit Gott gemacht. In der Anschauung Gottes wird der Mensch endgültig aus seiner Unfreiheit als Sünder befreit. Er verliert damit auch die Möglichkeit, zu Gottes Gnade Nein zu sagen. Aber da diese Möglichkeit nicht eine

⁶⁸ »Es ist die Alternative der Sünde in der dem Menschen von Gott geschenkten Freiheit nicht vorgesehen, nicht inbegriffen, aus ihr nicht zu erklären, von ihr her auch theoretisch nicht zur rechtfertigen, nicht zu entschuldigen« (BARTH, Geschenk der Freiheit [s. Anm. 52], 9. Hervorhebungen dort).

⁶⁹ Es muss auch gefragt werden, ob mit der Annahme einer ewigkeitswirksamen Entscheidung des Menschen nicht eine mangelnde Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf einhergehe. Vgl. dazu J. MOLTMANN: »Wäre auch im Blick auf die Ewigkeit der Mensch seines eigenen Glückes Schmied und sein eigener Totengräber, dann wäre der Mensch sein eigener Gott. Nur wenn zwischen Gott und Mensch qualitativ unterschieden wird, können Gottes Entscheidung und des Menschen Entscheidung gewürdigt und respektiert werden. Gottes Entscheidung ›für uns‹ und unsere Entscheidungen zum Glauben oder Unglauben liegen so wenig auf einer Ebene wie Ewigkeit und Zeit« (DERS., Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 23).

⁷⁰ R. SPAEMANN, Wahrheit und Freiheit (in: DERS., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 310–331), 327.

von Gott gegebene Möglichkeit ist, sondern die unmögliche Möglichkeit dessen, der sein Leben ausserhalb des Bundes sucht, deshalb ist dieser Verlust kein Verlust von Freiheit, sondern von Unfreiheit. Vollendete Freiheit des Menschen ist die uneingeschränkte Freiheit zum Ja zu Gott.

6. *Der Allversöhner*

Trotz der fast unüberbietbar deutlichen Aussagen zum eschatologischen Sieg von Gottes Gnade bleibt die Tatsache, dass Barth sich auch im letzten Band seiner Versöhnungslehre weiterhin deutlich von einer Allversöhnungslehre, von der Lehre einer Apokatastasis panton, absetzt. Den Schritt, »im Blick auf sich selbst wie auf andere oder gar auf alle Menschen die Notwendigkeit einer Kassierung jener Drohung [von Gericht und Verdammnis] zu postulieren und in diesem Sinn eine ›Apokatastasis‹ oder ›Allversöhnung‹ als das Ziel und Ende aller Dinge in Aussicht zu nehmen und zu behaupten«⁷¹, hütet er sich bis zum Schluss seiner dogmatischen Arbeit zu gehen. Wüthrich spricht deshalb in diesem Zusammenhang von einer »programmatischen Unbestimmtheit«⁷², Hunsinger von »reverent agnosticism«⁷³. Wie ist der Sachverhalt zu werten? Handelt es sich dabei, wie Wüthrich andeutet, um eine von Barth bewusst durchgehaltene Zurückhaltung, um die methodisch konsequente Entscheidung, dass an dieser Stelle nichts zu lehren, sondern lediglich viel zu hoffen sei? Und man deshalb – so Hunsinger – hier als Theologe oder Theologin respektvoll zu schweigen habe? Oder ist Barths Schweigen doch lediglich eine sachliche Inkonsequenz, wie seine Kritiker immer wieder unterstellen?⁷⁴ Mehr als kurze Andeutungen sind an dieser Stelle nicht möglich.

»Ich glaube«, äussert Barth in einem öffentlichen Gespräch, »nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöh-

⁷¹ KD IV/3, 550.

⁷² M. D. WÜTHRICH, Karl Barths Rede vom Nichtigen. Eine Skizze seiner verwegenen Gehversuche vor dem Hintergrund der Frage nach einer Apokatastasis panton (in: R. HESS/M. LEINER [Hg.], Alles in allem. Eschatologische Anstösse. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 251–261), 251. Hervorhebung dort.

⁷³ HUNSINGER, Disruptive Grace (s. Anm. 61), 242f.

⁷⁴ Dies tut etwa auch Berkouwer: »Man wird dann also zu dem Schluss kommen müssen, dass Barths Verwerfung der Apokatastasis mit der Grundstruktur seiner Lehre von der Erwählung nicht zu vereinbaren ist« (BERKOUWER, Triumph der Gnade [s. Anm. 41], 102).

ner«⁷⁵. Michael Trowitzsch deutet den Satz so: »Auch die Eschatologie orientiert sich auf *Christus selbst* und auf ihn allein: als auf den Lebendigen, das auch in dieser Hinsicht freie Subjekt, bleibt also nach Möglichkeit durchsichtig für seine Souveränität [...]: als unaufhebbare Vorbehaltlichkeit zunächst, doch umso mehr positiv als Dankbarkeit.«⁷⁶ Die Differenzierung zwischen Allversöhnung und Allversöhner zielt also darauf, auch im Zusammenhang mit der letzten Vollendung mit der unhintergehbaren Subjekthaftigkeit des auferstandenen Christus Ernst zu machen. Soll aber Ernst gemacht werden mit dem Eschaton als der allein bei Gott stehenden, gänzlich unableitbaren kommenden Wirklichkeit, dann ist dem Rechnung zu tragen durch Offenlassen dessen, was in Bezug darauf gelehrt werden kann. Hier, so Barth, ist auch nach allem, was Gott in seiner Geschichte offenbart hat, menschlichem Wissen und Verstehen eine Grenze gesetzt, es »gibt in dieser Sache nichts; auch unter Berufung auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi gar nichts zu postulieren«⁷⁷. Dem Auferstandenen bleiben die an ihn Glaubenden hinsichtlich der eschatologischen Vollendung dergestalt treu, dass sie ihn als denjenigen erwarten, der sie dort nochmals überraschen, ihnen nochmals neu und ganz anders begegnen wird. Der Modus, sich auf diese Zukunft einzustellen, ist auch bei Barth derjenige der Hoffnung.

Die »Vorbehaltlichkeit« ist allerdings eine streng gebundene. Wenn sich Barth zum Glauben an Christus den Allversöhner bekennt, dann gibt er zu verstehen, dass mit diesem göttlichen Subjekt auch das eschatologisch Entscheidende gesetzt worden ist. Als der Auferstandene ist Jesus Christus schon jetzt der Sieger, derjenige, in dem Gott sich unwiderrufflich aller erbarmt hat. Dass er in seiner Parusie als *dieser* begegnen wird, steht nicht in Frage. Wenn er aber kommt – und das ist die Pointe der Barth'schen Differenzierung –, dann widerfährt den Menschen gnädiges Gericht und Verwandlung nicht als Prinzip, auch nicht als ein Vorgang, auf den sie in irgend einer Weise Anspruch zu erheben hätten, sondern beides widerfährt ihnen als *Gabe* des Gottes, der sich als der in Freiheit Liebende an sie gebunden hat, als ungeschuldetes *Wunder* der Gnade. Dass auch die letzte Vollendung Geschenk des freien Gottes, ganz diesem zu verdanken, sei, dürfte der Grund für die deutlich artikulierte Zurückhaltung Barths bezüglich der Lehre von der Allversöhnung sein.

⁷⁵ K. BARTH, Gespräche 1959–1962, hg. von E. BUSCH, Zürich 1995, 189.

⁷⁶ M. TROWITZSCH, Karl Barth heute, Göttingen ²2012, 513.

⁷⁷ KD IV/3, 550.

Geht es damit auch Barth darum, Gott im Blick auf die eschatologische Vollendung nochmals eine letzte Freiheit, doch nicht alle zu erlösen, einzuräumen? Nach allem, was bisher gesagt wurde, müsste man jeder Interpretation misstrauen, die zu diesem Schluss gelangt. In der Logik von Barths Erwählungslehre ist Gott im Gegenteil dort in vollendeter Weise frei, wo er sich aller erbarmt. Wenn am Ende Christus in seiner Wahrheit allen evident werden und so aller Widerstand gegen ihn hinfällig geworden sein wird, dann wird dieser Vorgang die Vollendung von Gottes souveränem Handeln an seiner Schöpfung sein. Wenn er dabei alles Geschaffene in die Gemeinschaft mit ihm hereinholen und so vollenden wird, wozu er sich in seiner ewigen Erwählung bestimmt hat, wird er damit keinem Zwang unterliegen – auch keinem selbstgesetzten Zwang –, er wird in der Erlösung aller in der vollendeten Freiheit seiner Liebe tätig sein. Indem Gott sich in Jesus Christus allen gnädig zuwendet, ist er ganz er selbst, nämlich der in Liebe freie Gott. Nirgends ist Gott freier als da, wo er alle Menschen mit sich versöhnt und erlöst und sie so zu dem werden lässt, wozu sie immer schon bestimmt waren: zu freien Partnern im Bund mit ihm. Die vollendete eschatologische Gemeinschaft Gottes mit den Menschen ist eine Gemeinschaft vollendeter Freiheit.

7. Zum Schluss

Man kann die Diskussion um die Universalität der Gnade, wie sie sich an Barths Erwählungs- und Versöhnungslehre entzündet hat, als eine Diskussion um die rechte Zuordnung der reformatorischen Exklusivpartikeln *sola gratia* und *sola fide* interpretieren. Die Kritik an seiner Position kann man dann auch so ausdrücken, dass bei Barth das *sola gratia* in problematischer Weise vom *sola fide* gelöst und dieses damit entwertet werde. Barth, so wäre hierzu zu sagen, ordnet die beiden Exklusivpartikel einander dergestalt zu, dass er ihnen das *solus Christus* konsequent vor- und überordnet. In Jesus Christus ist die vorbehaltlose Entscheidung Gottes für den Menschen unwiderrufflich gefallen, in ihm ist darüber entschieden, dass es zwar »eine Gottlosigkeit des Menschen«, aber »laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes« gibt⁷⁸. Mit dieser Entscheidung ist über die Reichweite der Gnade entschieden, und es ist darüber entschieden, dass der Glaube die angemessene und unverzichtbare menschliche Antwort auf Gottes

⁷⁸ KD IV/3, 133.

Handeln in Jesus Christus ist – dass der menschlichen Antwort aber, wie immer sie ausfalle, in keinem Fall die Kompetenz zukommt, Gottes Ja zum Menschen in Frage zu stellen. Barths Verständnis ist so gesehen konsequentes solus Christus.