

Wie wirklich ist der wirkliche Mensch der Dogmatik?

Laute und leise Fragen an die Anthropologie Karl Barths aus der Seelsorgebewegung

Dr. Ewald Jung, ein Vetter C.G. Jungs, meldet sich im Mai 1915 bei Barth zu einem Besuch an. Er habe ihn eines Abends kunstgerecht ausgenommen und einen prächtigen Vaterkomplex zutage gefördert, vermerkt Barth in einem Brief an Thurneysen. Dieser Besuch Jungs kollidiert mit einem Treffen, das im Leutwiler Pfarrhaus mit Thurneysen und Kutter geplant war. Barth ist sehr unsicher, ob er Dr. Jung zu diesem Treffen mitnehmen kann. Er hält ihn zwar für einen ganz verständigen Menschen, "soweit das von einem Psychologen zu erwarten ist". Aber Barth hat schwere Bedenken, ob Kutter die Anwesenheit eines Psychologen erträgt und sich nicht "gemopst fühlt"¹. Sollte das Treffen trotzdem stattfinden, schlägt Barth folgende Strategie vor: "Ich stelle mir vor, dass wir uns ruhig quasi über Jungs Kopf hinweg unterhalten würden und es ihm überliessen, sich zu äussern oder nicht. (...). Die Hauptsache ist, dass der Geist am Pfingstabend in Leutwil ungehindert wehen kann, von wannen er kommt und wohin er geht..."²

Schildmann, der diese Szene in seinem Buch zu Barths Träumen an prominenter Stelle einführt³, meint, die hier von Barth ausphantasierte Gesprächsszene sei symbolträchtig und bringe Barths Verhältnis zur Psychoanalyse prägnant ins Bild. Die Theologen führen das Gespräch über den Kopf des Psychologen hinweg, dem es überlassen bleibt, ob er sich äussert oder nicht. Wesentlich für den Fortgang des Gesprächs sind seine Beiträge nicht. Diese Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie werde von Barth bis in die späten Bände der "Kirchlichen Dogmatik" durchgehalten. Trifft diese Anfrage an Barths Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie zu? Ist Barths Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften vom Menschen gekennzeichnet durch eine tiefe Ambivalenz und den Einsatz einer Phalanx von Abwehrmechanismen, wie Schildmann meint⁴, im besten Fall durch ein qualifiziertes Schweigen, das um seine Grenzen weiss, wie Scharfenberg Barth attestiert⁵?

Bei der Vorbereitung meines Referats bin ich auf noch ein anderes Schweigen gestossen: Ich habe im schriftlichen Niederschlag der Seelsorgebewegung nach lauten und leisen Anfragen an Karl Barths Anthropologie im engeren Sinn gefahndet und

¹ Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel Band 1*, 1913-21, Zürich 1973, 43.

² *Ibid.*

³ Wolfgang Schildmann (1991), *Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Werk*, München, 9f.

⁴ *O.c.*, 14.

⁵ Joachim Scharfenberg (1968), *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen: "Im Übrigen hält er sich an seine höchst beherzigenswerte Regel, dass in Sachen Psychotherapie nur der mitreden solle, der von der Sache etwas verstehe" (23).

kaum eine gefunden.⁶ Es begegnet dem Beobachter gleichsam die Umkehr der von Schildmann geschilderten Szene. Schweigen auch hier. Stellvertretend war es Barths Weggenosse und Freund Thurneysen, dem *KD III/2* gewidmet ist, der zur Zielscheibe kritischer Anfragen und Attacken aus der Seelsorgebewegung wurde. Mit Scharfenbergs "Seelsorge als Gespräch"⁷ (1972) – er warf Thurneysen einen theologisch begründeten autoritären Missbrauch des Gesprächs vor⁸ – wurde Thurneysen zur Verkörperung der negativen Identität der frühen Seelsorgebewegung in Deutschland – und mit ihm Barth, der sich mit Thurneysen in seinem Verständnis von Seelsorge weitgehend einig wusste. Die Stadien dieser Auseinandersetzung können hier nicht im Detail beschrieben werden.⁹ Die Fronten der Auseinandersetzung verschoben sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, bis sie kaum wieder zu erkennen waren¹⁰ und Eberhard Hauschildt am Anfang eines neuen Jahrtausend aufatmend festhält: "Vergangen ist die innerkirchliche Auseinandersetzung der 70er Jahre um die Seelsorge. Vorbei das Bedürfnis nach Befreiung von einer übermächtigen verkündigenden Seelsorge mit ihrem Übervater Eduard Thurneysen."¹¹

Für unsere Fragestellung auffällig ist und bleibt: In allen diesen Querelen und tektonischen Verschiebungen wurde die Anthropologie Barths in einem engeren Sinn kaum einmal direkter Gegenstand der Debatten. Gegenstand der Differenzen sind die "Folgen für die Seelsorge"¹², die sich aus der systematisch-theologischen Gesamtkonzeption Barths ergeben, die von Thurneysen poimenisch vermittelt wurde. Winkler sieht beispielsweise die Faszination der Anthropologie Barths paradoxerweise in deren "Un-Menschlichkeit", die ärgerlich befremdlich, ja gefährlich

⁶ So ist beispielsweise in der Zeitschrift "Wege zum Menschen" kaum eine Referenz zu finden. Vgl. immerhin Ulrich Mann, "Das Menschenbild in der Theologie unserer Zeit I-III", in: *WzM* 11/1959, 145-155; 194-201; 232-243, der Barths Anthropologie in einer Reihe mit anderen Entwürfen zur theologischen Anthropologie kurz referiert (o. c., 150ff.) und in ihrer Bedeutung für Seelsorge nicht ausführlicher diskutiert.

⁷ Joachim Scharfenberg (1991), *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis seelsorgerlicher Gesprächsführung*, Göttingen, 3. Aufl. (1. Aufl. 1972).

⁸ O. c., 14 ff.

⁹ Darzustellen wäre hier die scharfe Kritik an der Seelsorgebewegung durch Tacke (Helmut Tacke, (1979): *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen Vluyn, vergriffen), frühere und spätere Vermittlungsversuche wie die des Schweizer Psychoanalytikers de Quervain (Paul Fredi de Quervain, *Psychoanalyse und dialektische Theologie. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur* (Jahrbuch der Psychoanalyse. Beiheft; Nr. 3), Bern et al. 1977) und des nordamerikanischen Pastoraltheologen Oden (Thomas C. Oden, *Kerygma and Counseling. Toward a Covenant Ontology for Secular Psychotherapy*, Philadelphia 1966) aus den 60er- und 70er-Jahren oder der Pastoralpsychologin Deussen Hunsinger (Deborah van Deussen Hunsinger, *Theology and Pastoral Counseling*, Grand Rapids, Mich. 1995) und des Systematikers und Pastoraltheologen Price (Daniel J. Price, *Karl Barth's Anthropology in Light of Modern Thought*, Grand Rapids, Mich./Cambridge UK, 2002, s. unten) aus den letzten Jahren.

¹⁰ Wilhelm Gräß, "Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge" (in: *PTH* 86 (1997), 325-340) liest Thurneysen Ende der 90er-Jahre beispielsweise in neuprotestantischer Perspektive, interpretiert dessen Begriffe funktional und kommt zum Schluss, Thurneysen betreibe eine theologische Interpretation und Reformulierung psychoanalytischer Grundeinsichten im kategorialen Rahmen der Rechtfertigungslehre und vertrete so eine Seelsorge, die therapeutische Gesprächsprinzipien nicht ausser Geltung setzt, sondern mit spezifischen Deutungshilfen ergänzt.

¹¹ Eberhard Hauschildt, "Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung. 10 Thesen mit Erläuterungen", in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2000, 13.

¹² Winkler, Klaus (1986): "Karl Barth und die Folgen für die Seelsorge", in: *PTH* 75, 458-470.

zu einer ungeduldigen, prinzipiell konfrontativen Haltung und Vorgehensweise in der Seelsorge führen könne, deren Stärke andererseits in einem unausweichlichen Zu-mutungsakt liege, selbstverständlich gewordene Erfahrungs- und Lebensmuster in Frage zu stellen. Auch Winkler leitet bei näherer Betrachtung dieses sein Urteil nicht aus einer Diskussion der Anthropologie von *KD III/2* ab.

Vielleicht ist es aus solchen Gründen heute ein guter Moment, an diesem "Piecce de Résistance", an dem sich die Seelsorgebewegung hätte abarbeiten können, aber nie abgearbeitet hat, offene Fragen aufzugreifen und Positionen nochmals neu zu vermessen. Eine solche Auseinandersetzung erfordert allerdings eine exemplarische Konzentration. Ich kann diesem Monument einer Anthropologie im Folgenden in keiner Weise gerecht werden. Eine kritische Auseinandersetzung wäre mit jedem der fünf Paragraphen von *KD III/2* sinnvoll und poimenisch ergiebig.¹³ Ich konzentriere mich auf die ersten drei Paragraphen 43 bis 45 und hier nochmals auf zwei Problembereiche:

1. Ich möchte zuerst eine Frage aufnehmen, die für eine präzisere Verhältnisbestimmung von Seelsorgebewegung und Barth'scher Theologie grundlegend ist: Wie bestimmt Barth eigentlich – genau besehen – in *KD III/2* das Verhältnis der theologischen Anthropologie zu den exakten Wissenschaften vom Menschen? Ich möchte diese Verhältnisbestimmung nachzeichnen und aus der Sicht der Seelsorgebewegung kritisch würdigen. Wenn wir heute über das dabei zutage tretende Patt hinauskommen wollen – dies ist in der Folge meine These – genügt eine solche im Formalen verharrende Verhältnisbestimmung allerdings nicht.
2. Deshalb möchte ich in einem zweiten Durchgang meines Referats die Frage aufgreifen, welche inhaltlichen Chancen eines neuen Dialogs zwischen Theologie und Psychotherapie sich aus Barths wissenschaftstheoretischen Bestimmungen ergeben, wenn wir die Chancen einer veränderten wissenschaftshistorischen Situation nutzen und Weiterentwicklungen individualistisch konzipierter Psychotherapien zur Familien- und Systemtherapie und zur systemischen Seelsorge mit einbeziehen.

¹³ §47, das Thema des Menschen und seiner Zeit, ist in seiner Bedeutung für die Poimenik ungenügend durchdacht worden, obwohl eine solche Auseinandersetzung sehr produktiv sein könnte, wie ich dies am Problem des Umgangs mit zeitlichen Grenzen in der Seelsorge zu zeigen versuchte: Christoph Morgenthaler, "Begrenzte Zeit – erfüllte Zeit", in: *WzM* 54 (2002), 161-176. Es versteht sich von selbst, dass auch die Auseinandersetzung mit §46, der den Menschen als Seele und Leib zum Gegenstand hat, für die Seelsorgebewegung von einiger Bedeutung sein könnte, nicht nur im Blick auf psychosomatische Fragestellungen in der Krankenseelsorge, sondern auch bezüglich der grundlegenden Gegenstandsbestimmung der Seelsorge. Poimenik hat sich zwar nicht in ihrer Selbstbezeichnung, wohl aber in ihrer Praxis und Theoriebildung weit von Begriff "Seele" entfernt. So findet sich in einem Standard-Werk der Poimenik (Rodney J. Hunter (Hg.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville/New York 1990) beispielsweise nur gerade ein Artikel zum Begriff "Seele", hingegen mehr als ein Dutzend Artikel zu verschiedenen Aspekten des menschlichen Selbst.

1. Theologische Anthropologie und die exakten Wissenschaften vom Menschen. Rückfragen an Barths wissenschaftstheoretische Konzeption

Wie steht es – genauer besehen – mit der Verhältnisbestimmung, die Barth in *KD III/2* zwischen theologischer Anthropologie und den exakten Wissenschaften vom Menschen vornimmt?¹⁴ Zuerst ist festzuhalten: Barth insistiert, dass Anthropologie auf Christologie zu begründen sei, nirgends sonst. Dies ist die geniale Wendung in Barths Lehre vom Menschen, eine Wendung zurück zum altkirchlichen Dogma des "vere deus-vere homo" und über neuprotestantische Entwürfe eines theologischen Anthropologie hinaus: Vom Menschen Jesus kann nicht nur auf Gott, sondern auch auf den Menschen, eben den "wirklichen Menschen", geschlossen werden. Der wirkliche Mensch wird unter diesen Vorzeichen und allein unter diesen Vorzeichen erkennbar. Es ist nur ein Schattenmensch, der es sich leisten zu können meint, von sich aus das Wesen des Menschen zu erfassen. Was ihm als Mensch erscheint, ist wie ein Messer ohne Schneide, ein Henkel ohne Topf, ein Prädikat ohne Subjekt.

Damit schleudert Barth den exakten Wissenschaften vom Menschen aber keineswegs jenes "Nein!" entgegen, das mehr als zehn Jahre zuvor Brunner getroffen hatte. Die exakte, physiologische, biologische, psychologische und soziologische Wissenschaft vom Menschen kann nicht Feind des christlichen Bekenntnisses sein. "Sie würde es erst dann, wenn sie ihre Spitzensätze und Hypothesen verabsolutierte... wenn sie also aufhörte, exakte Wissenschaft zu sein" (26), wenn sie "axiomatisch, dogmatisch, spekulativ würde" (27)¹⁵. Wenn sie solche Verabsolutierungen vermeidet, ist sie nicht notwendig geistlos, sondern "gutes Werk" (27), ist sie "als nicht-theologische, aber echte Wissenschaft auch von der theologischen Anthropologie her gesehen möglich, grundsätzlich berechtigt und grundsätzlich notwendig" (241). Nach einer positiven Würdigung Portmanns meint Barth gar, es wäre Verstocktheit, die von Portmann aufgewiesenen Phänomene nicht sehen, und es wäre Undankbarkeit, sie nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen. "Wir konstatieren also, dass wir mit diesen Phänomenen zu rechnen haben" (102). Eine von theologischen Ansprüchen entlastete empirische Wissenschaft vom Menschen wird "bescheidener, metaphysikfreier, aber eben darum umso genauer, strenger und vollständiger sehen. Die theologische Anthropologie ist offen gegenüber jeder solchen allgemeinen Wissenschaft vom Menschen" (241).

Barth kommt auf diesem Hintergrund zu einer positiven Verhältnisbestimmung zwischen der theologischen Lehre vom wirklichen Menschen und den Phänomenen des Menschlichen, die durch die exakte Wissenschaft vom Menschen aufgewiesen werden. Diese exakte Wissenschaft kann nämlich von der Erkenntnis des wirklichen Menschen herkommen, sie kann sie voraussetzen. Dann erkennt sie in den menschlichen Phänomenen die Symptome des wirklichen Menschen, die unter dem Vorzeichen der theologischen Anthropologie sichtbar werden. Diese Symptome zeigen den

¹⁴ Vgl. zu diesem Thema: Harmut Rupp, *Die Auseinandersetzung von Humanwissenschaft und Theologie in Karl Barths Anthropologie*, Bochum 1986. Harmut Bayer, *Richard Siebeck und Karl Barth, Medizin und Theologie im Gespräch*, Göttingen 1988.

¹⁵ Ich zitiere nach Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1948.

Menschen in seiner Potentialität, "etwas von dessen Anlagen, Fähigkeiten und Möglichkeiten" (103), den Menschen in Richtung auf die Existenz, die ihm im Licht der Offenbarung Gottes möglich und verheissen ist. Wer den wirklichen Menschen nicht kennt, dem werden auch die Symptome des wirklich Mitmenschlichen entgehen, die in jenen Phänomenen vorliegen. Ohne Vorkenntnis bleiben wir "mit sehenden Augen blind" (105), mit Vorkenntnis werden Phänomene des Menschlichen im Licht eines "neuen Menschen" dechiffrierbar.

Machen wir einen ersten Zwischenhalt. Wie ist denn diese Konzeption aus pastoral-psychologischer Sicht zu beurteilen, auf dem Hintergrund der Seelsorgebewegung also, die ein halbes Jahrhundert kritisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen hinter sich hat?

Zuerst ist festzuhalten: Wir begegnen hier einer Verhältnisbestimmung, der jene Ausschliesslichkeit nicht eignet, die Barth immer wieder unterschoben wird. Barth steht 1948 nicht mehr dort, wo er 1934 oder gar 1915 gestanden hatte. Er anerkennt vielmehr die exakten Wissenschaften vom Menschen durchaus in ihrem Eigenwert, in ihrem Status als methodisch kontrollierte, intersubjektiv nachvollziehbare Wissenschaften von menschlichen Phänomenen, als offene und prinzipiell offen zu haltende Suchbewegungen eigener Art. Diese Wissenschaften werden als Signatur einer Neuzeit ernst genommen, hinter die Barth nicht zurückfallen will. Indem er selber diese Leerstelle inhaltlich nicht füllt, so könnte man argumentieren, bleibt seine Rekonstruktion des wirklichen Menschen an einer entscheidenden Stelle offen. Man kann dies leicht überlesen. Man kann an dieser Stelle aber auch kritisch-konstruktiv weiterdenken, wie ich im zweiten Durchgang meines Referats zeigen möchte. Die exakten Wissenschaften vom Menschen und theologische Anthropologie werden von Barth aber auch nicht unvermittelt nebeneinander stehen gelassen. Theologische Anthropologie kann sozusagen zu einer produktiven "relecture" der Befunde der exakten Wissenschaften vom Menschen anleiten und in den Phänomenen, die diese Wissenschaften aufweisen, die Spuren des wirklich "wirklichen" Menschen erkennen. Abgrenzung und Relationalität bezeichnen in dialektischer Spannung dieses Nebeneinander der Disziplinen. Das kann ich, gerade auch als Psychologe und Pastoralpsychologe, nur positiv würdigen.

Nun soll ich aber an dieser Tagung auch die Kritik, das "sed contra" ins Spiel zu bringen. So sei's! Vier Punkte möchte ich hervorheben:

1. Problematisch ist Barths Verständnis der "exakten Wissenschaft" des Menschen. Nicht nur erfasst Barth, sonst ein Meister der Distinktion, zu wenig klar die unterschiedlichen Disziplinen der Wissenschaft vom Menschen in ihrer je spezifischen thematischen und methodischen Eigenlogik. Er scheint auch davon auszugehen, dass sich Phänomene des Menschlichen wertneutral, eben "exakt", beschreiben lassen. Die kritische wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Sozialwissenschaften hat

sich weit von jenem Leitbild einer "exakten Wissenschaft vom Menschen" entfernt, das das Pathos der Naturwissenschaften atmet und an dem Barth sie misst. Die Wissenschaften vom Menschen sind immer, wie sich leicht grundsätzlich und in vielen Details zeigen liesse, von Theorie und Metatheorie geleitet, von Werten durchsetzt, in einen historisch-hermeneutische Rahmen eingebunden.¹⁶

2. Das bedeutet aber: Phänomene des Menschlichen lassen sich nicht einfach aus diesem Rahmen herauslösen und im Licht einer theologischen Anthropologie deuten. Scharfenberg zieht bereits 1968 im Blick auf die theologische Rezeption Freuds dieses Fazit: Die Trennung von weltanschaulichem Hintergrund und psychoanalytischer Methode erweist sich als unfruchtbar. Es kann in einer theologischen Auseinandersetzung mit Psychoanalyse nur um eine "Auseinandersetzung mit dem ganzen Freud in seinen eigenen und ursprünglichen Intentionen gehen"¹⁷. Sonst wird Freud nicht in seinem Gewicht als Denker erkannt und verlieren Teilaspekte – aus dem Gesamten herausgerissen – nicht nur ihre Aussage- sondern auch ihre Sprengkraft oder fallen kurzerhand unter ein negatives theologisches Verdikt (notorisch trifft dies auf Freuds Verständnis der Sexualität zu).

3. Deshalb hat auch Barths Modell einer theologischen "relecture" humanwissenschaftlicher "Befunde" seine Tücken. Es ist einseitig angelegt. Die theologische Reinterpretation von Phänomenen des Menschlichen im Licht der Offenbarung findet kein Gegenstück. Die kirchliche Dogmatik umschreibt axiomatisch, wie vom wirklich wirklichen Menschen zu denken ist. Diese Sicht kann von Barth ihrerseits nicht kritisch-produktiv ins Licht der Wissenschaften vom Menschen gerückt werden.¹⁸ Modelle einer wirklich wechselseitigen Verhältnisbestimmung von Theologie und Humanwissenschaften, wie sie sich im Bereich der Praktischen Theologie in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt haben, bleiben hier ausserhalb des Denkmöglichen.¹⁹ Deshalb werden die exakten Wissenschaften des Menschen im Vollzug der Barthschen anthropologischen Reflexion dann doch von jenem Ort verdrängt, den Barth zuerst freihält, und werden im besten Fall zu Wasserträgern der theologischen Anthropologie.

4. Ich habe positiv zu würdigen versucht, dass Barth in seinem Entwurf der Anthropologie Anschlussstellen für die Wissenschaften vom Menschen freihält. Barth verzichtet aber darauf, in Auseinandersetzung mit den Wissenschaften vom Menschen inhaltlich auszuführen, wo und wie denn diese für eine präzises Verständnis des wirklichen Menschen fruchtbar werden können. Genau dies hat im Verhältnis zur

¹⁶ Vgl. programmatisch beispielsweise Gerd Jüttemann (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie*, Weinheim/München 1986.

¹⁷ Scharfenberg, o.c., 38.

¹⁸ Dass ein solcher Perspektivenwechsel nicht nur möglich, sondern auch inhaltlich produktiv sein kann, hat Schildmann (o.c.) in exemplarischer Weise am Beispiel der Deutung einiger Träume Barths vorgeführt.

¹⁹ Vgl. dazu beispielsweise im Bereich der Pastoralpsychologie ausführlich: Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Eine Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990, 60ff.

Seelsorgebewegung fatale Folgen gezeitigt. Wegen dieser humanwissenschaftlichen Sprödhheit bleiben in der ganzen weitschweifigen Beredtheit dieser Anthropologie Leerstellen zu Hauf im Verständnis der Phänomene des Menschlichen, mit denen sich die Seelsorge beschäftigt. Es ist müßig, die Lücken aufzuzählen, die in dieser theologischen Sicht des Menschen klaffen. Wenn die Seelsorgebewegung diese Anthropologie mit Schweigen übergang, hat das wohl auch hier seine Gründe. Sie hat im Vollzug dieses Schweigens ein Urteil gesprochen, unhörbar und doch sehr laut, das ich – auch aus 50 Jahren Distanz – leider nur bestätigen kann: Mit dieser Anthropologie allein kann man keine Seelsorge betreiben. Da fehlt die Konkretion, da verschwinden die Phänomene des Menschlichen im Schlagschatten der dogmatischen Konstruktion, da verbleibt alles zu sehr im Grundsätzlichen und Kriteriologischen. Dies müsste nicht so sein. Barth hat es seinen Kritikern aus der Seelsorge-Ecke durch sein Schweigen zu einfach gemacht.

Ich muss es bei diesen Anfragen bewenden lassen. Sie werden sie von mir erwartet haben. Mit ihnen drohen wir allerdings in jenes historische Patt hineinzugeraten, welches das Verhältnis von dialektischer Theologie und Seelsorgebewegung zumindest im deutschen Sprachbereich seit Jahrzehnten paralyisiert. Wie kommen wir weiter? In einem zweiten Durchgang meines Referats möchte ich zeigen, dass dies möglich wird, wenn wir diese Kritik im Ohr behalten und dann danach fragen, ob wir die konstruktiven Anschlussstellen, die Barth in seiner Anthropologie bezeichnet, nicht entschieden für ein erneuertes Gespräch zwischen den Disziplinen nutzen könnten.

II. Der Mensch als Beziehungswesen: Weit offene Türe einer konstruktiven Neubesinnung?

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik: Die Psychoanalyse, möglicher ernsthafter psychologischer Gesprächspartner Barths, blieb bis in die 30er-Jahre und in vielen ihrer Vertreter und Vertreterinnen weit darüber hinaus einem monadologischen Modell des Menschen verhaftet (in noch ausgeprägterem Sinn gilt dies von Jung).²⁰ Dieses Bild des Menschen musste von Barth abgelehnt werden. In der Entwicklung der psychotherapeutischen Gesamtszene bezeichnet 1948, das Erscheinungsjahr der Barthschen Anthropologie, zudem in ungefähr die Achsenzeit jener neuen Therapieformen, die zunächst als "Familientherapie" bekannt wurden und sich später zur Systemtherapie mauserten²¹: Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten und gan-

²⁰ Vgl. zur Rekonstruktion der Entwicklung der Psychoanalyse hin zu einer verstärkt beziehungsorientierten interaktionellen Theorie: Anneliese Heigl-Evers, Alexander Böhle, Jürgen Ott, "Der Begriff 'Menschenbild' und die psychoanalytisch-interaktionelle Theorie", in: Franz Furger, Anneliese Heigl-Evers, Ulrike Willutzki, *Theologie und Psychologie im Dialog über ihre Menschenbilder*, Paderborn 1997, 46-66. Zu Jung vgl. die tiefeschürfende Analyse und historische Kontextualisierung bei R. Noll, *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*, Princeton/N.Y. 1994. Price (o.c., vgl. Anm. 9) macht diese Weiterentwicklung am Beispiel des Psychoanalytikers Fairbairn für einen Dialog mit der Anthropologie Barths fruchtbar. Ich verdanke diesem Buch wesentliche Anstöße für meinen Vortrag.

²¹ Vgl. dazu Arist von Schlippe, Jochen Schweitzer, *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*, 3. Aufl., Göttingen 1997, 17ff.

ze therapeutische Teams entwickelten fast gleichzeitig – zuerst unabhängig voneinander, dann mehr und mehr in regem Austausch – eine Therapieform, die in einer ganz neuen Weise die Beziehungsorientiertheit des Menschen in ihr theoretisches Nachdenken und methodisches Handeln einbezog. Ob Barths Abgrenzungen zwischen theologischer und sozialwissenschaftlicher Anthropologie anders ausgefallen wäre, wenn er nicht nur Buber, sondern auch die geniale Familientherapeutin und Rekonstrukteurin hochkomplexer familiärer Beziehungsnetze, Virginia Satir, oder den in den Slums Philadelphias mit marginalisierten Familien arbeitenden Salvador Minuchin kennengelernt hätte, um nur zwei Gründerfiguren dieser Bewegung zu nennen?²² Es ist müssig, darüber zu spekulieren. Heute jedenfalls – nach einem halben Jahrhundert familientherapeutischer und systemischer Arbeit und in historischer Distanz zu Barths Anthropologie – scheint mir eine andere Basis des Dialogs gegeben, auf der neue Querverbindungen zwischen Barths Anthropologie und psychologischen Modellen des Menschen möglich sind. Dies möchte ich in einem zweiten Reflexionsgang meines Referats zeigen.

Vergegenwärtigen wir uns aber auch hier kurz Barths Ausgangspunkt in §45: "Dass der wirkliche Mensch von Gott zum Leben mit Gott bestimmt ist, hat seine unangreifbare Entsprechung darin, dass sein geschöpfliches Sein ein Sein in der Begegnung ist, zwischen Ich und Du, zwischen Mann und Frau. In dieser Begegnung ist es menschlich und in dieser seiner Menschlichkeit ist es das Gleichnis des Seins seines Schöpfers und ein Sein in der Hoffnung auf ihn" (242). Der wirkliche Mensch "wirkt in der Geschichte des Bundes, in der er durch Gottes Erwählung und Berufung Gottes Partner ist" (242). Die ontologische Bestimmung des Menschen ist deshalb darin begründet, "dass in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist" (158), ihr "Nachbar, Genosse und Bruder" (159). Das Geheimnis des Menschen Jesus, in dem auch das Geheimnis des wirklichen Menschen aufgehoben ist, wurzelt im Geheimnis Gottes selber. Gott ist in seinem innergöttlichen Sein Beziehung, ein "Miteinander", ein "Füreinandersein", in der "Einfachheit seines Wesens dreifach: der Vater, der Sohn und der heilige Geist – Gott sich selber setzend, Gott durch sich selber gesetzt, Gott sich selber in Beidem, als sein eigener Ursprung und sein eigenes Ziel bestätigend ... Urbild und Quelle alles Ich und Du: Ich das ewig vom Du her und ewig zum Du hin und gerade so im eminenten Sinn Ich ist. Diese Beziehung im innergöttlichen Sein wird wiederholt und nachgebildet in Gottes ewigem Bund mit dem Menschen, wie er in der Menschlichkeit Jesu in der Zeit offenbar und kräftig wird" (261). Menschliches Sein ist deshalb Sein in der Begegnung. "Die Humanität eines jeden Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen" (290). Diese Bestimmung erhält von den theologischen Überlegungen her "axiomatischen, qualifiziert dogmatischen Charakter, man kann in der christlichen Kirche die Humanität nicht anders denn eben als

²² Vgl. z.B. Virginia Satir et al., *Das Satir-Modell. Familientherapie und ihre Erweiterung*, Paderborn 2000. Salvador Minuchin, B. Montalvo, B. Guerney et al., *Families of the Slums*, New York 1967. Ders., J. Colapinto, S. Minuchin, *Verstrickt im sozialen Netz. Neue Lösungswege für Multiproblem-Familien*, Heidelberg 2000.

Mitmenschlichkeit interpretieren. Und si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit!" (384)

Ich habe behauptet, mit Barths Anthropologie lasse sich keine Seelsorge machen. Stimmt dies denn nun wirklich? Oder könnte es sein, dass gerade diese axiomatische Bestimmung des Menschseins einen konstruktiven, fundamentalen Beitrag zu einer auch humanwissenschaftlich anschlussfähigen theologischen Anthropologie leistet, die sehr wohl auch praktisch ertragreich wird? Meine Antwort, die ich im Folgenden auszuführen versuche, lautet: "Sic et non".

Wenden wir uns zuerst dem "Sic" zu. Ich denke, dass sich sehr wohl produktive Linien von der Konstruktion der Barthschen Anthropologie – ich greife hier als Beispiel eben den §45 heraus – zur Konstruktion einer Anthropologie ziehen lassen, die für Seelsorge theoretisch aufschlussreich und praktisch relevant ist.

Eine erste Linie erschliesst sich, wenn wir uns nochmals die historische Entwicklung der deutschen Seelsorgebewegung kurz vor Augen führen. Humanwissenschaftliche Modelle des Menschen, insbesondere die Anthropologien der Psychoanalyse und der humanistischen Psychologie wurden seit den späten 60er Jahren in der Seelsorgebewegung in mehr oder weniger bewusster Abkehr von Thurneysen und Barth breit rezipiert²³. Mit jenen Modellen des Menschen stieß die Seelsorgebewegung sozusagen in die Leerstellen der Barthschen Anthropologie hinein. Der wirklich wirkliche Mensch – dies die Gegenthese zu Barth (oder zum impliziten Barth-Bild der Seelsorgebewegung) – ist der Mensch, wie er uns aus den Arbeiten der Erfahrungswissenschaften, insbesondere der Psychologie, entgegentritt. Diese Bewegung hin zu den Humanwissenschaften führte zweifellos zu einem markanten Gewinn an poimenischer Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit. Zugleich zeitigte diese Rezeption gravierende Folgen für das Selbstverständnis der Seelsorge-Bewegten. Humanwissenschaftliche Modelle des Menschen erhielten für die Selbstbegründung unterschiedlicher Richtungen der Seelsorgebewegung nun ihrerseits grundlegende, kriteriologische Bedeutung.²⁴ Diese enge Bindung an therapeutisch orientierten Modellen des Menschen zeigt sich deutlicher in jener historischen Distanz, die uns heute möglich ist, und lässt sich für eine kritische Selbstreflexion der Seelsorgebewegung fruchtbar machen. So hat Winkler den Burgfrieden zwischen den unterschiedlichen Richtungen der Seelsorge mit seiner Frage gestört, ob das schieflich-friedliche Nebeneinander unterschiedlichster Richtungen der Seelsorgebewegung nicht nur deshalb möglich sei, weil die anthropologischen Basisannahmen, auf denen Seelsorgerichtungen aufbauen und die weitgehend den Humanwissenschaften entliehen sind,

²³ Vgl. dazu etwa Baumgartner *o.c.*, 343ff.

²⁴ Dies lässt sich beispielsweise an den Sektionen der Dachgesellschaft der Deutschen Pastoralpsychologen, der DGfP, ablesen, die sich weitgehend anhand jener sozialwissenschaftlichen Referenzmodelle unterscheiden und selber definieren, auf denen sie aufbauen.

nicht thematisiert werden.²⁵ Allzu eng scheint die eigene berufliche Identität mit solchen anthropologischen Vorannahmen verlötet, zu gross die Ängste, die Selbstreflexivität an diesem Punkt auslöste.

Auch von Barths Anthropologie her gesehen ist dieser Burgfrieden zumindest an einem Punkt empfindlich zu stören: "Si quis dixerit hominem esse solitarium, anathema sit!" Dieses Anathema trafe, gewiss unterschiedlich ausgeprägt, gewiss mit Differenzierungen doch viele der anthropologischen Leitmodelle, auf die sich die Seelsorgebewegung in ihren letzten 50 Jahren abgestützt hat. Holifield spricht 1983 in seinem Standardwerk zur Geschichte der Seelsorgebewegung im englischsprachigen Raum – *From Salvation to Self-Realization*²⁶ – von der durchdringenden Wirkung individualistisch konzipierter psychotherapeutischer Modelle auf seelsorgliches Handeln und Denken.²⁷ In der englischsprachigen Pastoralpsychologie änderte sich dies in den 80er und 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts, als Sichtweisen und Arbeitsformen der Familientherapie breit rezipiert wurden. Die deutsche Pastoralpsychologie erwies sich dagegen bis in die späten 90er-Jahre gegen die Aufnahme solcher Konzepte weitgehend resistent.

Wenn ich mich persönlich heute für eine systemische Sichtweise des Menschen in der Seelsorge einsetze, dann ist ganz gewiss auch dies eine historisch bedingte Zuckung in der Seelsorgebewegung, mit vielen individuellen, kontextuellen und zeitgeschichtlichen Voraussetzungen. Doch: Vor allem und zuerst war und ist dies eine anthropologische Option, die auch im Licht des §45 von Barths Anthropologie gelesen werden kann. Phänomene des wirklichen Menschen öffnen sich – wenn wir diese Konstruktion Barths nochmals aufnehmen – im Bild des Menschen, das die Familien- und Systemtherapie entwirft, zu Hauf einer theologischen "relecture" und werden als Symptome, als Potentialitäten des wirklichen Menschen lesbar, wie ihn Barth in seiner theologischen Anthropologie entwirft. Die Familien- und Systemtherapie zeichnet ein durch und durch beziehungsorientiertes Wesen des Menschen und entfaltet eine eindruckliche Phänomenologie dieser Wirklichkeit, die an Bestimmungen Barths anschliessbar ist. Sie tut dies nun aber auch als empirische Wissenschaft vom Menschen. Das heisst: Der wirkliche Mensch, wie ihn die theologische Anthropologie Barths zeichnet, und der wirkliche Mensch, wie er in den Familien- und Systemtherapien gezeichnet wird, kommen hier in denkbar nächste Nähe.

Ein erster konstruktiver Beitrag Barths zur Konstruktion einer seelsorge- und praxisrelevanten Anthropologie könnte darin bestehen, dass Barths Anathema gegen eine individualistische Sicht des Menschen den Burgfrieden der Seelsorgebewegung stört und zur Debatte unterschiedlich profilierter Modelle des Menschen und ihrer

²⁵ Klaus Winkler, "Die Seelsorgebewegung. Selbstkritische Anmerkungen", in: *WzM* 45/1993, 434-442. Winkler meint in diesem Zusammenhang, "die ordentliche, sparsame und eigenwillig deutsche Seelsorgebewegung spiele in unzeitgemässer Weise 'heilige Familie' (440), spalte Grundkonflikte im Erkenntnisbereich ab, indem sie die beteiligten Wissenschaften faktisch doch nur als Hilfswissenschaften im Sinne Thurneysens ernst nähmen und deren "provokatives Anderssein, ihre gegenseitige Konkurrenz, ihre konträre Interesselage, ihre Herkunft aus einander verfeindeten Lagern" (441) kaum noch zur Sprache komme.

²⁶ E. Brooks Holifield, *A History of Pastoral Care in America. From Salvation to Self-Realization*, Nashville 1983.

²⁷ Barths beissende Kritik wäre diesem Individualismus sicher gewesen, vgl. dazu Barth *o.c.*, 274ff.

Funktion für Selbstbegründung und Selbstreflexion unterschiedlicher Richtungen anregt. Auch im Bereich der seelsorglichen Theoriebildung sind wir längst in der Postmoderne angekommen. Modelle des Menschen stehen in Konkurrenz. Kriterien des Entscheids im Blick auf anthropologische Referenzmodelle der Seelsorge sind im wahrsten Sinn notwendig. Barth entwickelt an dieser Stelle eine theologisch profunde Kriteriologie. Im Anschluss daran liesse sich nun konkret fragen, welche konstruktiven und herausfordernden Querverbindungen zwischen Barths Anthropologie und der Familien- und Systemtherapie sich ziehen liessen. Ich nenne einige grundlegend wichtige Elemente einer Seelsorgetheorie:

Analogien zwischen Barths theologischer Anthropologie und den impliziten Anthropologien der Familien- und Systemtherapie könnten erstens im Blick auf eine seelsorgliche *Wahrnehmungslehre* aufschlussreich werden. Der wirkliche Mensch wird hier, sowohl theologisch reflektierbar wie humanwissenschaftlich nachvollziehbar, als der Mensch in seiner fundamentalen Bezogenheit auf den Anderen und seiner Gesetztheit durch den Anderen sichtbar, lesbar, interpretierbar. Solche Analogien liessen sich zweitens in ihrer Bedeutung für eine *Pathologie* der Beziehungswirklichkeit entfalten. Kein helfendes Handeln kommt ohne Vorstellungen davon aus, welches die Verheissung wirklichen menschlichen Lebens ist und wo und wie dieses wirkliche Leben ins Unwirkliche pervertiert. Barth benennt theologisch sehr präzise eine solche Pervertierung: Sie stellt sich dort ein, wo der Andere in seinem Anderssein nicht geachtet, sondern zur Funktion der Bedürfnisse eines sich selbst absolut setzenden Ichs degradiert wird (265). Vergleichbar und phänomenologisch vielfältig beschreibt die Familientherapie Pervertierungen der Beziehungswirklichkeit, die wiederum ähnlich bestimmt werden: Kinder werden beispielsweise zum Spielball und zum Depot elterlicher Bedürfnisse und Wünsche gemacht, was sie in ihrer Entwicklung hin zu wirklich beziehungsfähigen Wesen im Kern beeinträchtigt. Diese *Analogia relationis* liesse sich drittens auch im Blick auf die *Gestaltung der seelsorglichen Beziehung* fruchtbar machen. Besonders eindrücklich finde ich jene Passagen von §45, in denen Barth vom Hören, Zusprechen und Ansprechen des Menschen handelt. Hier wird die Bedürftigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen in einer Art auf die Gestaltung eines Gesprächs hin durchbuchstabiert, die ich schlicht atemberaubend finde (302ff.). Auch eine solche Bestimmung des Menschseins in Rede und Antwort kann – gerade in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Varianten der Familien- und Systemtherapie – kriteriologisch und methodisch inspirierend wirken. Bis in die frühen 90er-Jahre dominierte in den Familien- und Systemtherapien ein Modell der Beziehungsgestaltung, nach dem Therapeutinnen und Therapeuten von aussen korrigierend, verstörend, ja manipulativ in ein gestörtes Klientensystem eingreifen. Heute wird die helfende Beziehung stärker dialogisch, mehr in Richtung Konversation und Kooperation gestaltet. Seelsorge hat ihre eigenen Gründe, diese neue Verhältnisbestimmung in der helfenden Beziehung aufzunehmen und methodisch zu entwickeln und so auch in der Seelsorge "einladende

Signale der Partnerschaft zu geben", wie sie nach Krötke²⁸ ein Merkmal christlicher Gemeinde überhaupt sind. Eine letzter Punkt, den ich hier kurz nenne, betrifft die Wahl jener Wurzelmetaphern, die seelsorgliches Handeln insgesamt leiten. Systemische Theorien des Menschen sind durchwirkt von technizistischen Metaphern. Dies hängt mit ihrer naturwissenschaftlichen Herkunft zusammen. Um es zugespitzt zu sagen: Ich bin im Rückblick einigermaßen erleichtert, dass ich meinen eigenen Entwurf einer systemischen Seelsorge beispielsweise nicht in Anlehnung an die Metapher des kybernetischen Regelkreis einer Ölheizung konzipieren musste, sondern auf die Kategorie des "Bundes" zurückgreifen und also argumentieren konnte: Systemische Seelsorge ist Bündnisarbeit. Sie engagiert sich in vielfachen Arbeitsbündnissen mit Gottes Bündnispartnern in der Gemeinde, hin auf die Wirklichkeit des Bundes, der dem Menschen verheissen ist.

Barth fragt, ob es ein "tertium comparationis" der relationalen Wirklichkeiten des "vere deus – vere homo" gebe, das seinerseits nochmals etwas qualitativ Anderes hervorbringe, und bejaht diese Frage.²⁹ Könnte auch an den Stellen, an denen sich Barths Anthropologie des wirklichen Menschen und das Menschenbild der Familien- und Systemtherapie treffen, ein solches "tertium" aufspringen? Wie wirklich ist der wirkliche Mensch? So lautete meine Ausgangsfrage. Ist der wirklich wirkliche Mensch, der Mensch, mit dem wir es in der Seelsorge zu tun haben sollen und zu tun haben wollen, vielleicht in einem solchen "tertium comparationis" zu finden: im Menschen einer "konkreten Verheissung", der dort erscheint, wo das Bild des wirklichen Menschen, wie ihn die theologische Anthropologie zeichnet, und das Bild des wirklichen Menschen, wie ihn die unterschiedlichen Richtungen der Familien- und Systemtherapien beschreiben, sich zu überschneiden beginnen.

Ich hoffe, diese Überlegungen können andeuten, wie fruchtbar eine solche materiale Verhältnisbestimmung zwischen theologischer Anthropologie und den impliziten Anthropologien der Familien- und Systemtherapien sein kann. Nur: Zeichne nicht auch ich hier nun ein allzu schieflach-friedliches Nebeneinander, das zudem in eine bedenkliche Schiefelage gerät, da letztlich mit theologisch eingefärbter Brille eine "relecture" menschlicher Wirklichkeit versucht wird? Wo liegen Differenzen? Wo die kritischen Rückfragen, die sich von der systemtherapeutischen Rekonstruktion des wirklichen Menschen an Barths wirklichen Menschen stellen liessen? Ich möchte drei Punkte kurz hervorheben, die mir bei der Lektüre der Barthschen Anthropologie und ihrer Rekonstruktion des wirklichen Menschen auffallen.

1. Auch in systemischer Sicht fällt auf, was andere natürlich längst kritisch benannt haben: Barth konzentriert sich in seiner Darstellung der Mitmenschlichkeit des Menschen auf den Dualis Mann-Frau und betont, die Differenzierung von Mann und

²⁸ Wolf Krötke, "Gott und Mensch als 'Partner'. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik", in: H. Köckert/W. Krötke (Hg.), *Theologie und Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin 1988, 116.

²⁹ "Es gibt hier ein tertium comparationis, das sein Sein für Gott ebenso in sich schliesst, wie sein Sein für den Menschen..." (258).

Frau sei die einzige, wirklich entscheidende, exemplarische strukturelle Differenzierung, in der der Mensch lebe (344f.). Dazu liesse sich vieles sagen.³⁰ Ich will mich nicht auf eine der wirkliche schwachen Stellen dieser Anthropologie einschliessen. Barth warnt vor einer Psychologie der Geschlechter, um gleich anschliessend zu behaupten, das Stärkersein des Manns und Schwächersein der Frau sei wohl schon von der Physiologie und vor Allem von den Aussagen der Bibel her nicht zu bestreiten (346)! Ich merke nur an: Es macht systemisch gesehen seinen guten Sinn, dass Barth den Dualis Mann-Frau betont. Dieser Dualis ist aber nur ein Teil der systemischen Wirklichkeit. Wo bleibt der für menschliches Leben ebenfalls fundamentale Dualis von Mutter und Kind, wo der Dualis von Bruder und Schwester, von Vater und Sohn? Wo bleibt der systemisch höchst spannende Dualis von Grosseltern und Grosskindern? Sie wären mit gleichem Gewicht wie der Dualis Mann-Frau in eine anthropologische Deutung der Mitmenschlichkeit des Menschen mit einzubeziehen, die die menschliche Beziehungswirklichkeit differenziert erschliessen will.

2. Aus systemischer Sicht fällt auf, wie schroff Barth sich auf der Ebene der Beschreibung des wirklichen Menschen von allem abgrenzt, was nicht diesen Dualis spiegelt.³¹ Systemisch gesehen sind triadische Beziehungsformen ein Grundelement des menschlichen Miteinanders, triadische Beziehungen mit ihren Ressourcen, ihren Möglichkeiten vielfacher Identifikationen, triadische Beziehungen aber auch in ihrer unberechenbaren Dynamik und Gefährdung. Weshalb grenzt sich Barth hier so schroff ab? Er entwickelt seine Abgrenzung am Thema des Blicks, der nur jeweils einem Menschen ganz gelten könne (299ff.). Weshalb wird dieser Blick so wichtig? Man könnte geradeso gut vom Hören her argumentieren (das kann Barth so ferne ja nicht liegen). Ein Wort kann von Zweien oder auch Dreien gleichzeitig gehört werden. Diese Abgrenzung ist umso erstaunlicher, als die Triade – die trinitarische Triade in ihrer Dynamik – ja eines der theologischen Urthemen Barths ist. Barth blendet damit eine Dimension der Mitmenschlichkeit von höchster Potenz und Brisanz aus.

3. Aus systemischer Sicht liesse sich auch Barths Verständnis der Personalität Gottes befragen. Hier wäre allerdings sorgfältig zu differenzieren. Liest man Barths Beschreibungen der innertrinitarischen Dynamik und der grundlegenden Bezogenheit Gottes auf den Menschen mit systemisch geschulten Augen, wird man ihm kaum unterschieben, er denke Gott als absolutes Subjekt im Sinne der Moderne.³² Er zeichnet vielmehr, wie mir scheint, das vielfältig nuancierte Bild eines Gottes in Beziehung, der in sich Beziehung ist und in Beziehung zu seinem Geschöpf seine Erwählung vollzieht. Dabei sind die Relationen immer wieder zweistellig-reziprok gedacht, beispielsweise innertrinitarisch – "Gott sich selber setzend, Gott durch sich

³⁰ Vgl. dazu die sehr differenzierte Darstellung bei Janowski, Christine Janowski, "Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths 'Kirchlicher Dogmatik'", in: Härle, Wilfried/Preul, Reiner (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie VII, Sexualität, Lebensformen, Liebe*, Marburg 1995, 13-60.

³¹ Vgl. dazu Janowski, o.c., 59.

³² Vgl. dazu Trutz Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*. Beiträge von F. Wagner, W. Sparr, F.W. Graf und dems., Gütersloh 1975.

selber gesetzt" – und so, dass das Ganze und seine Teile miteinander – "Gott sich selber in Beidem" (261) – gesehen werden. Trotzdem kann man sich fragen, ob nicht dort ein substanzialistisch gedachter Rand um diesen in Relationen vibrierenden Gott verbleibt, wo Barth die Absolutheit Gottes verabsolutiert.³³ Könnte die analogia relationalis, in der Gott existiert, also konsequenter systemisch-theologisch gedacht werden?

Ich komme zum Schluss. "Ich stelle mir vor, dass wir uns ruhig quasi über Jungs Kopf hinweg unterhalten würden und es ihm überliessen, sich zu äussern oder nicht. (...). Die Hauptsache ist, dass der Geist am Pfingstabend in Leutwil ungehindert wehen kann, von wannen er kommt und wohin er geht ..." .³⁴ Ich hoffe gezeigt zu haben, dass Barth nicht an jenem Punkt stehen geblieben ist, der in dieser Beziehungsphantasie vorgebildet ist. Ich denke darüber hinaus – und damit möchte ich schliessen –, im Wunsch, der Geist möge wehen, von wannen er kommt und wohin er geht, zeichne sich ab, dass im Gespräch der Disziplinen Manches noch anders ausgehen könnte und ein Sprachwunder zwischen Vertreterinnen und Vertretern des wirklichen Menschen hüben und drüben nicht ausgeschlossen werden kann.

Christoph Morgenthaler

³³ Ich habe dies im Gespräch mit meiner Kollegin Christine Janowski gelernt.

³⁴ Vgl. Anm. 1.