

Matthias Gockel

Friedrich Schleiermachers Erwählungslehre und ihre Fortschreibung in der Theologie Karl Barths

Abstract: The article compares the doctrine of election in the theology of Friedrich Schleiermacher, particularly his magisterial essay on the topic from 1819, and the theology of Karl Barth between 1920 and 1925. It argues that both positions are strikingly similar, in regard to both their critical evaluation of the tradition and their constructive proposals for a new foundation. Both theologians offer a theocentric reassessment that shuns the particularism of previous approaches and affirms the unity of the divine will. Schleiermacher defends the Augustinian-Calvinist view of election as a bulwark against Manichaeism and Pelagianism. Still, he criticizes the idea of eternal damnation and argues that the concept of reprobation instead should be understood as a temporal ‘passing over’. The kingdom of God is realized gradually, not in one instant. Similarly, for Barth predestination is not a pre-temporal decree that divides human beings into two separate groups of persons but is actualized ever anew in history, when God’s address entails the miracle of faith through the work of the Holy Spirit. The twofold possibility of faith and unbelief is constitutive for the human encounter with God, and it concerns believers and unbelievers alike, since no person is forever exclusively elect or reprobate. Barth also insists that the relation between reprobation and election is non-dualistic and teleological: predestination is a movement *from* reprobation *to* election, and never the other way around. The ultimate goal is salvation.

Matthias Gockel: Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, 07743 Jena, E-Mail: matthias.gockel@uni-jena.de

Karl Barths Umformung der klassischen Erwählungslehre in der *Kirchlichen Dogmatik* (II/2) ist weithin bekannt und umfassend diskutiert worden.¹ Weniger bekannt ist die Tatsache, dass Barth bereits in seinen früheren Schriften einen Neuansatz der Erwählungslehre ausarbeitet² und dabei in Schleiermacher einen prominenten Vorgänger hat. Diesem Zusammenhang gehen die folgenden Ausführungen nach. Der erste Teil widmet sich Schleiermachers Abhandlung über die Erwählungslehre aus dem Jahr 1819 und damit seiner ersten größeren Publikation über ein dogmatisches Thema.³ Dieser Text bietet eine detailliertere Erörterung des Themas als die beiden Auflagen der *Glaubenslehre*, bei weitgehender sachlicher Übereinstimmung, und soll darum hier im Zentrum stehen. Der zweite Teil befasst sich mit der Erwählungslehre in Barths Theologie zwischen 1920 und 1925.

1 Ich nenne exemplarisch die wichtigsten deutschsprachigen Beiträge: Gerhard Gloege, „Zur Prädestinationslehre Karl Barths“, in: ders., *Heilsgeschehen und Welt. Theologische Traktate*, Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 77–32; Wilfried Härle, *Sein und Gnade – Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik* (TBT 27). Berlin/New York: de Gruyter, 1975; Walter Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlagshaus, 1978; Hans-Theodor Goebel, *Vom freien Wählen Gottes und des Menschen. Interpretationsübungen zur ‚Analogie‘ nach Karl Barths Lehre von der Erwählung und Bedenken ihrer Folgen für die Kirchliche Dogmatik*. Frankfurt a. M./New York: Peter Lang, 1990. In der englischen Barth-Forschung ist seit einigen Jahren das Verhältnis zwischen Barths Erwählungs- und Trinitätslehre besonders umstritten. Die wesentlichen Beiträge sind jetzt versammelt in dem Band von Michael T. Dempsey (Hrsg.), *Trinity and Election in Contemporary Theology*. Grand Rapids/Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2011.

2 Als einer der wenigen Interpreten bemerkt Aldo Moda, dass die Erwählungslehre schon 1920 eine wichtige Rolle für Barths Theologie spielt. Vgl. Aldo Moda, „La dottrina barthiana dell’elezione: verso una soluzione delle aporie?“, in: ders., *Barth Contemporaneo*. Torino: Claudiana Editrice, 1990, 79.

3 Friedrich Schleiermacher, „Ueber die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen“, *Theologische Zeitschrift* 1 (1819): 1–119. Neu erschienen in: Friedrich Schleiermacher, *Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitschriften*, hrsg. v. H.-F. Traulsen u. M. Ohst (KGA I/10). Berlin/New York: de Gruyter, 1990, 147–222. Zitate daraus werden direkt mit Seite und Zeile nachgewiesen. Zu dem geschichtlichen Kontext des Aufsatzes und den wichtigsten Reaktionen auf die Erstveröffentlichung, vgl. die Einleitung des Bandherausgebers, a. a. O., XLV–LXI.

I) Schleiermachers Erwählungslehre von 1819

Schleiermachers umsichtig konzipierte Abhandlung verteidigt die „strenge Fassung“ (147.6) der Idee des unbedingten göttlichen Ratschlusses, um, ähnlich wie Augustin und Calvin, die Unerlässlichkeit der göttlichen Gnade für das Heilsgeschehen zu betonen. Sie richtet sich damit nicht nur an das theologisch interessierte Publikum, sondern auch an einen konkreten Gesprächspartner. Der Gothaer Generalsuperintendent und Vertreter des Rationalismus Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848), ein Unterstützer der preußischen Union zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, vertrat, im Unterschied zu Schleiermacher, die Meinung, dass es für eine fruchtbare Kirchengemeinschaft erforderlich sei, die Feindseligkeiten der beiden Kirchen beim Prädestinations- und Abendmahlsverständnis offiziell beizulegen. Aus diesem Grund hatte er eine Schrift verfasst, die das reformierte Erwählungsverständnis ablehnt und mit der Überzeugung konfrontiert, dass Gott das Heil *aller* Menschen wolle.⁴

Die folgende Analyse folgt Schleiermachers Gedankengang und seinen Bezugnahmen auf Bretschneiders Text, die durch eine konstruktive Weiterführung der reformierten Position, unter Berücksichtigung einiger lutherischer Einwände, dem Nachweis einer möglichen Einigung der beiden Kirchen über das Erwählungsverständnis dienen soll.

1) Das ethische Problem: Gnade, Freiheit und Sittlichkeit

Schleiermacher und Bretschneider stimmen darin überein, dass die reformatorische These von der Unfähigkeit des Menschen zur Befolgung des göttlichen Willens und seinem natürlichen Widerstand gegen die Gnade mit Calvins Erwählungsverständnis genau übereinstimmt. Bretschneider meint jedoch, diese These sei nicht schriftgemäß (hierfür beruft er sich auf Röm 2,14–16, Röm 7,15–22 und Apg 10,35) und daher eine „falsche Behauptung des lutherischen

⁴ Das Werk erschien ebenfalls 1819 unter dem Titel „Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland, ihre gemeinschaftliche Abendmahlsfeier und den Unterschied ihrer Lehre“. Die für die Erwählungsthematik relevanten Passagen sind wiedergegeben in Schleiermacher, *Theologisch-dogmatische Abhandlungen*, 444–468. Zitate daraus werden ebenfalls direkt mit Seite und Zeile nachgewiesen.

Systems“ (456.11).⁵ Ferner sei die Idee der Verwerfung einiger Menschen nicht vereinbar mit der allgemeinen Vaterliebe, Fürsorge und Vorsehung Gottes, da sie Gott letztlich verantwortlich mache für das Böse.⁶ Indem Bretschneider den Grundsatz vom unfreien Willen abweist, will er die strenge Prädestinationslehre „mit allen ihren seiner Ansicht nach so sehr schlimmen Folgen“ (151.36–152.2) vermeiden.

In einem ersten Argumentationsgang untersucht Schleiermacher die biblischen Belege Bretschneiders und kommt zu dem Ergebnis, dass der menschliche Wille zum Guten in ihnen nur als „unkräftiges [...] bloßes Wünschen“ und „ungestilltes Verlangen“ (152.5f.) angesehen wird. Bretschneiders Argumentation führe dazu, dass Christus „zwar für alle, aber zum Ueberfluß gesandt sei, wenn doch der Mensch sich [...] gleichsam an seinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe herausheben kann“ (153.1–4). Die lutherischen Bekenntnisse lehnten die Behauptung einer menschlichen Willensfreiheit entschieden und zu Recht ab,⁷ und auch die lutherische Idee einer Prädestination aufgrund des vorausgesehenen Glaubens, auf die Bretschneider sich positiv bezieht, impliziere doch, dass dieser Glaube nicht allen gleichermaßen geschenkt wird, so dass auch der Unglaube und die Unfähigkeit zum Kampf gegen die „Zwingherrschaft der widerstrebenden Begierde“ (157.20f.) am Ende wieder auf Gott zurückzuführen sind.⁸

Bretschneiders Position hingegen setze bereits die Liebe zu Gott voraus, die einem Menschen vor seiner Bekehrung, als durch das Wort vermittelter Wirkung des Geistes, noch gar nicht gegeben ist. Auch die Annahme einer selbständigen Widerstands gegen die Gnade als Grund der Verwerfung führe zu einem zweideutigen Erlösungsbegriff, weil dann die Erlösung einerseits allein Gottes Werk ist, andererseits aber eine Kooperation des Menschen, und sei es nur als Möglichkeit

⁵ Die Ablehnung dieses zentralen Aspektes lutherischer Theologie ist aus heutiger Sicht überraschend, entspricht aber der ethischen Grundüberzeugung des theologischen Rationalismus, dem Bretschneider nahestand, sowie der „Pelagianischen Richtung“ der damaligen Zeit. Vgl. August Twesten, Brief an Friedrich Schleiermacher, 1. November 1819, in: Schleiermacher, *Theologisch-dogmatische Abhandlungen*, I.

⁶ „Denn wer Böses verhindern kann, und es doch nicht thut, der ist indirect Urheber, negativer Grund des Bösen“ (457.18–20).

⁷ Vgl. dazu grundlegend Eilert Herms, „Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen. Schleiermachers Rezeption der reformatorischen Lehre vom *servum arbitrium* in seiner Abhandlung ‚Über die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen“, in: *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Johannes v. Lüpke und Edgar Thaidigsmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 197–228.

⁸ In dieselbe Richtung geht bereits Calvins Kritik an der lutherischen Position, vgl. Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), III.21.5.

des Widerstands, angenommen wird. Bei der Frage nach dem Grund des Glaubens oder Unglaubens komme man letztlich immer auf Gottes ursprünglich schöpferischen Willen zurück, so dass die „unendliche Kraft der göttlichen Gnade [...] mit der schaffenden Allmacht Gottes, welche alles Zusammentreffen und alle Ereignisse in der Welt geordnet hat“ (161.3–5), zu verbinden sei. Dieser Gedanke ist für Schleiermachers Erwählungsverständnis grundlegend und wird uns im Folgenden öfters begegnen.

In einem zweiten Argumentationsgang befasst Schleiermacher sich mit dem Vorwurf, dass die Anwendung der strengen Erwählungslehre im praktischen Leben „sehr schädlich werden kann und muß“ (458.15). Es mache dabei – laut Bretschneider – keinen Unterschied, ob jemand sich der Erwählung allein aufgrund von Gottes Wahl gewiss oder ungewiss ist, denn in beiden Fällen könne das Verlangen nach einem tugendhaften Leben lediglich als Mittel zum Zweck der Seligkeit betrachtet werden, und nach der Sicherstellung der Seligkeit wolle man „wieder zu den Lüsten und Begierden zurück“ (169.21f.). Dagegen weist Schleiermacher darauf hin, dass die Seligkeit nicht von der Heiligung getrennt ist. Im Streben nach einem tugendhaften Leben „nur als Mittel zu ich weiß nicht was für einer davon ganz verschiedenen Seligkeit“ (169.36f.) liege überhaupt noch keine Moralität, der etwas schädlich werden könne. Schleiermacher verweist auf Calvins Ratschlag, die eigene Erwählung nur in Christus zu verstehen und als ihre Anzeichen insbesondere die Berufung und die Rechtfertigung zu beachten. Etwaige Zweifel könnten zur Selbstprüfung oder als Ansporn dienen und sollten auf keinen Fall als Anzeichen der Unwirksamkeit des göttlichen Geistes aufgefasst werden.⁹

9 Zwei Bemerkungen, die charakteristisch für Schleiermachers Umgang mit Calvin sind, sollen hier ausführlicher zitiert werden: „Und so wird demnach wer ein Gebesserter ist in Kalvins Namen niemals durch die Erwählungslehre zum Leichtsinne verführt werden, weil er weiß, er würde sich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil eine solche Verführung nur daher entstehen konnte, daß ihm die Erwählung noch fehlt, weshalb denn Calvin diejenigen, die solchen Vorwand nehmen, mit einem etwas unsaubern zwar aber nicht unverdienten Namen schilt.“ (167.9–15) Wer aber „sich unfähig fühlt sich selbst zu bessern, [den] würde Calvin trösten und ihm sagen, wenn mit diesem lebendigen Gefühl seiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunsch nach Besserung [...] wirklich verbunden sei, [so ist] dieser Wunsch keine Verhärtung, sondern eine Erweichung und er solle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geist, der allein seine Erneuerung bewirken könne, schon in Berührung stehe.“ (168.25–169.2).

2) Das soteriologische Problem: Erlösung für alle Menschen?

Anschließend widmet Schleiermacher sich ausführlicher der These, dass die strenge Erwählungslehre der Vorstellung einer allgemeinen Erlösung durch Christus widerspricht. Bretschneider nannte dafür drei Argumente.

Erstens moniert er, dass „die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit nur auf Einige nicht auf Alle berechnet“ (457.13–15) seien. Darauf erwidert Schleiermacher, man solle die „immer verwirrende“ (177.26) Vorstellung einer Vielzahl göttlicher Ratschlüsse für verschiedene Menschen vermeiden und grundsätzlich nur *eine* Absicht Gottes im Hinblick auf die Wiederherstellung der Menschen annehmen: das Erlösungswerk Christi. Er bezweifle nicht, dass Gottes Ratschluss individuelle Auswirkungen hat, doch könne man nicht von besonderen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen sprechen,¹⁰ und Bretschneiders Einwand sei nur auf der Grundlage eines solchen Partikularismus möglich. Daher müsse die Aussage, dass einige Menschen nicht gerettet werden, nicht als endgültiges Urteil über sie verstanden werden.¹¹ Vielmehr sei zu beachten, dass die Ausbreitung des Evangeliums vermittels menschlicher Handlungen geschehe und dabei vielfältigen Einflüssen unterliege, so dass eine Sequenz von Erfolgen und Misserfolgen, durch die das neue lebendige Ganze sich entwickelt, entstehe.¹² Vor diesem Hintergrund sei die reformierte These einer Prädestination, die sich auf alle Menschen bezieht, stimmiger als die lutherische Version einer Prädestination nur der Erwählten.

Bretschneider behauptet zweitens, zentrale Texte des Neuen Testaments (insbesondere Röm. 5,12–19) besagten, die Erlösung durch Christus gelte für alle Menschen. Für Schleiermacher ist dieser Hinweis jedoch unzureichend. Er verweist auf die „neutestamentische Denkungsart“ (181.6), dass das Heil vom Glauben an Christus und nicht vom bloßen Ereignis der Verkündigung des Evangeliums abhängt. Genau wie laut biblischem Zeugnis „unter vielen Berufenen nur wenige auserwählt sind“ (181.18, vgl. Matth. 22,14), müsse zwischen einer

¹⁰ Dieser Gedanke ist für Schleiermachers Theologie grundlegend.

¹¹ Darin bestand bereits zu Schleiermachers Zeit ein Konsens zwischen Lutheranern und Reformierten.

¹² Vgl. 177.34–40. W. Pannenberg würdigt es als besondere Leistung Schleiermachers, den „menschheitsgeschichtlichen Zusammenhang des Erwählungsgedankens“ wieder entdeckt und damit den Gedanken einer abstrakten Beziehung zwischen Gottes ewiger Erwählung und einzelnen Menschen überwunden zu haben. Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 488. Allerdings vernachlässigt er dabei Schleiermachers Betonung der Geschichtlichkeit der Verkündigung des Evangeliums und ihrer Auswirkungen.

vorbereitenden und einer wirksamen Gnade unterschieden werden. Diese Unterscheidung, die für die Ekklesiologie der *Glaubenslehre* wichtig werden wird,¹³ dient nun nicht der Behauptung einer natürlichen Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, die Schleiermacher ausgeschlossen hat, sondern der Betonung des Prozesscharakters des Heilsgeschehens und der individuell verschiedenen Wirkungen der christlichen Verkündigung. Schleiermacher bestreitet nicht, dass der Mensch für die Gnade empfänglich ist, aber er betont, dass dies bereits eine Wirkung des Wortes und Geistes Gottes sei und nicht einfach als anthropologische Konstante generell vorausgesetzt werden könne. Außerdem gebe es sehr verschiedene Grade der Empfänglichkeit, die zu beachten sind. Paulus bejahe nicht die allgemein feststehende Erlösung aller Menschen, sondern die allgemeine innere Kraft und Unerschöpflichkeit der Erlösung, die durch die Sünde nicht begrenzt werden kann, aber gleichwohl nicht in jedem Menschen zum Anfang des Glaubens führt.

Es greift also zu kurz, wenn Bretschneider drittens fragt, ob Gott wolle, dass alle Menschen gerettet werden und keinem die dazu erforderlichen Mittel vorenthalte, oder ob Gott dies nicht wolle und nur einem bestimmten Teil der Menschheit die Seligkeit ermöglicht. Auch die lutherische Kirche, sagt Schleiermacher, erkenne doch an, dass die Verkündigung des Evangeliums nur bei wenigen Menschen den Glauben hervorruft und zudem einige von diesen zu einem späteren Zeitpunkt sich wieder abwenden. Nicht nur Befürworter, sondern auch Kritiker der strengen Erwählungslehre müssen sich fragen lassen, ob die Verschiedenheit zwischen den Glaubenden und den Nicht-Glaubenden dem allmächtigen Willen Gottes oder „irgend einem andern Willen“ (183.18) entspringt. Schleiermacher betont, dass die dem Erlösungswerk innewohnende Kraft niemanden daran hindere, im Heiligen Geist durch den Glauben mit Christus verbunden zu werden. Das bedeute aber nicht, dass jeder Mensch tatsächlich selig wird, und im Falle des Gegenteils habe Gott vorausgesehen (wie die Lutheraner

13 Dieselbe Begrifflichkeit begegnet uns bereits in der 1. Auflage, sie gewinnt aber erst in der 2. Auflage systematische Relevanz. Dort ist die Rede von einem inneren Kreis der Wiedergeborenen und einem äußeren Kreis der Berufenen. Die „wirksame Gnade“ ist dem inneren Kreis vorbehalten, von dem zugleich Wirkungen einer „vorbereitenden Gnade“ auf den äußeren Kreis ausgehen. Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage 1830/31*, hrsg. v. Rolf Schäfer (KGA I/13). Berlin/New York: de Gruyter, 2003, Bd. 2, 241f. (§ 116.1). Vergleiche mit älteren Differenzierungen in der Tradition von Augustin oder Thomas v. Aquin (z. B. *gratia praeveniens – gratia subsequens*) bieten sich an, haben aber den ekklesiologischen Kontext der Terminologie Schleiermachers zu beachten, denn dort ist seine Differenz zur römisch-katholischen Position besonders markant.

sagen) oder angeordnet (wie die Reformierten sagen), dass jemand nicht glauben wird. Beide Positionen unterscheiden sich hier nur in der Art und Weise, wie sie das Wirken Gottes beschreiben, und der konfessionelle Gegensatz an diesem Punkt könne durchaus überwunden werden.¹⁴

3) Die Lösung: *ein* Wille und Ratschluss Gottes für alle Menschen

Schon im 16. Jahrhundert bestritten lutherische Theologen die These, Gott wolle, dass einige Menschen aufgrund von Gottes Vorherbestimmung nicht selig oder sogar verdammt werden. In Anknüpfung an diese Tradition entwickelt Bretschneider die Idee eines zweifachen göttlichen Willens, der „in der Idee aller gefallen Menschen Beseligung beabsichtigt“ und zugleich „in der Erfahrung doch nicht alle Menschen selig werden“ (187.36–38) lässt: ein *vorhergehender* oder *beabsichtigender* und ein *nachfolgender* oder *bewirkender* Wille. Diese Unterscheidung beinhalte weder eine zeitliche Dimension noch eine Veränderung in Gott, sondern sie soll eine Differenzierung der göttlichen Eigenschaften ermöglichen: Gottes Barmherzigkeit beabsichtige die Seligkeit aller Menschen, aber Gottes Gerechtigkeit bewirke die Verdammnis der Ungläubigen.

Schleiermacher unterzieht diese Position einer genauen Kritik und findet, dass der beabsichtigende Wille Gottes „ganz unwirksam und leer“ (189.16f.) bleibt, wenn man sowohl Beseligung als auch Verdammnis dem bewirkenden Willen zuschreibt, es sei denn, dass der beabsichtigende Wille ebenfalls zweifach gedacht wird, was die Lutheraner aber ablehnen. Wird hingegen die partikuläre Beseligung nur auf die göttliche Barmherzigkeit zurückgeführt, erhält diese einen allgemeinen, jedoch unwirksamen Willen für alle und einen besonderen, wirksamen Willen für die Erwählten. Das Problem wird also bloß verlagert. Die dritte Möglichkeit, dass die Gerechtigkeit Gottes als nachfolgender Wille zur Beseligung führt, weil in ihr die Unterscheidung der Gläubigen von den Ungläubigen gründe, entspricht der ersten Möglichkeit, und der beabsichtigende Wille Gottes bleibt wieder unbestimmt. Man kann zwar sagen, dass nun Beseligung und Verdammnis in demselben Willen gründen und beide Formen des Willens gleich ewig sind,

¹⁴ Schleiermacher räumt ein, dass „die Nachfolger des Kalvin sich hier haben zu verneinenden Ausdrücken treiben lassen, zu denen sie durch das Wesen ihrer Lehre nicht gedrängt wurden“, er meint aber, dass dies nicht an der Lehre selber, sondern an ihrer „ungeschickten Vertheidigung“ (186.15–19) gelegen habe.

aber Gott hätte im Hinblick auf denselben Gegenstand einen wirksamen und einen unwirksamen Willen, und dies widerspräche der Einheit seines Wesens.

Ähnliche Probleme ergeben sich für die Annahme, dass die Prädestination nur auf die Erwählten ziele, während für die Verworfenen keine Anordnung, sondern nur ein Vorherwissen Gottes gelte. In diesem Falle hat Gott sozusagen „einen halben Willen“ (188.1f.) und sein Wissen geht über sein Hervorbringen hinaus, was zur Frage führt, woher er das wisse, was er nicht hervorgebracht hat. Wenn die Verwerfung sogar *gegen* Gottes Willen erfolgt, dann ist dieser in bestimmter Hinsicht beschränkt. Aber wodurch? Dieselbe Negation von Gottes Allmacht ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen Vorherbestimmung und Zulassung, denn mit ihr muss ein Bestimmungsgrund für die Verwerfung außerhalb des göttlichen Willens angenommen werden.¹⁵ Die einzige sinnvolle Alternative ist das Verständnis der ‚Zulassung‘ der Verwerfung als ein „Nichtverhindernwollen“ (192.28–193.1) und impliziert damit wiederum eine göttliche Anordnung.

Schleiermacher stellt allen Unterscheidungen im Willen Gottes die These entgegen, dass in Gott überhaupt kein unbestimmter Wille, sondern nur die bestimmteste Erkenntnis der Gegenstände seines Willens gedacht werden soll. Erwählung und Verwerfung sind daher keine allgemeinen Bestimmungen des Menschen, sondern die Gläubigen werden „um Christi willen begnadigt“ und „die Verworfenen, weil außer Christo, verworfen“ (191.28–30). Dieser christologische Akzent ist bereits in älteren Fassungen der Lehre zu finden.

Außerdem verweist Schleiermacher auf zwei Grundsätze christlicher Frömmigkeit, deren Bezug zur Erwählungslehre oft übersehen wurde und die erneut auf die Verbindung zwischen Gottes gütiger Gnade und Gottes Allmacht hinweisen: erstens die anti-pelagianische Auffassung, dass der Glaubende kein „freudiges Bewußtsein irgend eines Guten“ (194.12f.) haben kann, wenn er diese nicht als exklusive Gabe Gottes um Christi willen ansieht, zweitens die anti-manichäische Überzeugung, dass es kein „freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht“ (194.18f.) gebe, wenn nicht alles in gleicher Weise in dem einen unteilbaren, allmächtigen, unwiderstehlichen Willen und Ratschluss Gottes begründet ist.

Schleiermacher räumt zwei mögliche problematische Konsequenzen seiner Position ein. Zunächst erörtert er, ob die Vorstellung einer göttlichen Anordnung

¹⁵ „Zulassung ist ja ein ganz negativer Begriff der nur auf dem Gebiet der Wechselwirkung stattfinden kann, und Gott in dieses Gebiet setzen das führt notwendig zum Manichaeismus, weil er nur mit einem ursprünglich unabhängigen und entgegengesetzten in Wechselwirkung sein kann.“ Friedrich Schleiermacher, Brief an Karl Heinrich Sack, 15. April 1820, in: Schleiermacher, *Theologisch-dogmatische Gelegenheitsschriften*, L.

der Verwerfung bedeute, dass auch der Sündenfall von Gott angeordnet worden ist. Dabei verstehe er nicht, „wie man das ‚ordinavit‘ von dem Sündenfall läugnen sollte, weil sonst das größte Werk Gottes, die Erlösung, nur auf einer Zulassung beruhen müßte“ (193.35–37).¹⁶ Es sei widersprüchlich, Gottes Vorsehung anzuerkennen, aber bei den ersten Menschen eine Ausnahme zu machen. Die Begründung der Sünde Adams in der menschlichen Freiheit sei ebenso abzulehnen wie die Vorstellung einer „Dazwischenkunft des Teufels“ (196.1). Gleichzeitig verneint Schleiermacher, dass Adams ‚Fall‘ individuell angeordnet wurde, wie Calvin dachte, oder dass Gott die Menschen gut schuf, ihnen aber erlaubte, sich zum Bösen zu wenden, wie in der klassischen Vorstellung einer ursprünglichen Gerechtigkeit. Stattdessen nimmt er die simultane Bestimmung des menschlichen Geschlechts zur Sündhaftigkeit und zur Erlösung an. Dementsprechend werde die Vollkommenheit der menschlichen Natur in Christus nicht wiederhergestellt, sondern überhaupt zum ersten Mal realisiert.¹⁷

Die zweite Problematik betrifft die mögliche Konsequenz einer grundlosen Willkür in Gott, doch auch hier kennt Schleiermacher eine bessere Erläuterung und spricht von „einem Gutdünken, dessen Gründe uns unbekannt sind“ (197.23f.), das aber gleichwohl nicht grundlos gedacht werden soll. Weil die uns erkennbare Welt erst durch den Menschen vollständig wird, kann man nicht sagen, es sei grundlose Willkür gewesen, dass Gott den Menschen geschaffen und dessen ‚Fall‘ in die „eine alles umfassende göttliche That der Weltschöpfung“ (198.17f.) integriert hat. Die Frage, warum Gott diesen erwählt und jenen verwirft, sei letztlich genauso sinnlos wie die Frage, warum Gott die Menschen so geschaffen hat, wie sie sind, denn sie führe „mit der Möglichkeit des Nichtgegebenseins der Möglichkeitsbedingung des Fragens selbst“¹⁸ ins Leere. Beide Fragen übersehen die grundlegende Komplexität und den Gesamtzusammenhang der menschlichen Gattung innerhalb der erschaffenen Welt. Durch die Vielfalt menschlicher „Vermögen und Anlagen“ sowie das „Vorhandensein aller möglichen Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht“ (199.6–8).

¹⁶ Die Anordnung des Sündenfalls ist der ursprüngliche Kontext des berühmt-berüchtigten *decretum horribile*. Vgl. Calvin, *Institutio*, III.23.7. Blanc schreibt am 10. Februar 1821, dass Schleiermacher „das Unhaltbare des Begriffs der ewigen Verdammniß“ gezeigt habe, so dass das „horribile der calvinischen Ansicht“ eine „unendliche mildere“ Fassung bekommen habe. Schleiermacher, *Theologisch-dogmatische Abhandlungen*, LI.

¹⁷ Diese These wird in der Glaubenslehre näher erläutert. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, hrsg. von Hermann Peiter (KGA I/7). Berlin/New York: de Gruyter, 1980, Bd. 1, 236–249 (§§ 74–76) und 273–277 (§ 91).

¹⁸ Herms, „Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen“, 210.

Doch auch dann, so folgert Schleiermacher weiter, könne noch eingewandt werden, dass auf diese Weise zwar die Unterschiede zwischen den Menschen verständlicher werden, aber immer noch ungeklärt bleibe, warum Gott nur einigen Menschen den Glauben schenkt. Ist diese Bestimmung nach Maßgabe des göttlichen Gutdünkens nicht doch grundlos? Diese Frage gilt gleichermaßen der lutherischen wie der reformierten Position.

Anders als Hegel reagiert Schleiermacher auf diesen Einwand nicht spekulativ-dialektisch, sondern mit einer Phänomenologie des Glaubens, ausgehend von der Idee der geistigen Selbstentwicklung und Persönlichkeitsbildung des Menschen.¹⁹ Wird die reformatorische These des unfreien Willens bejaht, dann ist der Mensch vor dem Empfang der Gnade in religiöser Hinsicht keine Person, sondern „geistlich todt“ (200.36). Die Entwicklung eines bewussten Verhältnisses zu Gott ist ohne die äußere Einwirkung des göttlichen Geistes, die zugleich dessen innere Aneignung bewirkt, grundsätzlich ausgeschlossen. Erst durch den Geist und die Inkorporation des Glaubenden in Christus kommt es zur Wiedergeburt, zum „Anfang des eigenen einzelnen freien Lebens“ (202.1). Diejenigen, die zur religiösen Selbstentwicklung belebt werden, sind die Erwählten, den Anderen bleibt zwar die Möglichkeit belebt zu werden, sie können aber faktisch noch keine religiöse Persönlichkeit entwickeln und gehören daher zur Masse der Verworfenen.²⁰ Die individuelle Wiedergeburt ist dabei, wie auch das individuelle natürliche Leben, nur begrenzt erklärbar, und wer bei der Erwählung und Nicht-erwählung von göttlicher Willkür spricht, muss dies logischerweise auch bei der Schöpfung tun. Ferner ist die Verwerfung ebenso wenig ein besonderer göttlicher Ratschluss wie die Nicht-Schöpfung dieser oder jener Dinge, und dasselbe gilt für die Erwählung bestimmter Menschen. Hier verweist Schleiermacher erneut auf die Einheit der schöpferischen Allmacht Gottes und den *einen* göttlichen Ratschluss „über die Ordnung, in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählig belebt wird“ (204.9-11).

Um zu vermeiden, dass Gott schließlich doch, wie Bretschneider befürchtet, zum „Beförderer“ (457.16) des Bösen wird, kommt Schleiermacher sodann auf die Kritik der Unterscheidung zwischen Vorherbestimmung und Zulassung zurück. Er bemerkt, Calvin habe sich mit dem anti-manichäischen Hinweis auf Gottes Allmacht begnügt, es sei aber notwendig, auch die anti-pelagianische

19 „[D]er göttliche Ratschluß ist ohne die Art und Weise seiner Ausführung gar nicht zu denken; der Ratschluß der Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelst des Glaubens.“ (205.36–38).

20 Die Verworfenen „kann man sie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Persönlichkeit Rücksicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menschlichen [aber nicht auf religiösem] Gebiete zukommt“ (203.14–16).

Stoßrichtung der Gotteslehre, d. h. Gottes Allmacht *und Güte* zur Geltung zu bringen. Daher sagt er, dass das Böse zwar wirklich existiert, aber ihm in Bezug auf Gott keine Wirklichkeit zukommt. Einerseits wird das Böse durch die „frei wirkende sinnliche Kraft“ (208.42f.) des Menschen hervorgebracht, die mit Gottes Urheberschaft vereinbar ist, wie ja auch die Notwendigkeit der Erlösung die Wirklichkeit des Bösen voraussetzt. Andererseits ist das Böse für uns wirklich als das Gegenteil des Guten, als dass es Gott aber nicht verursacht, sondern vielmehr in das Gute „auflöst“ (209.5). Gott bewirkt also das Gute durch die Auflösung oder Verwandlung des Bösen in das Gute, aber es gibt keine ursächliche Beziehung zwischen Gott und dem Bösen.

Abschließend betont Schleiermacher, dass die Erwählungslehre die menschliche Vernunft nicht „in einer unerträglichen Gefangenschaft“ (207.16f.) halte, auch wenn die Gründe der besonderen Auswirkungen des göttlichen Ratschlusses, also dessen Zweckursachen, im Hinblick auf Natur und Geschichte sowie auf die Erlösung und den Glauben für den Menschen unerkennbar bleiben. Schleiermacher meint, die Vernunft „thäte am klügsten“, wenn sie bei der Unterscheidung zwischen Zweckursachen und Wirkursachen jene „gehn ließe“ und sich auf diese konzentrierte, um in ihnen die „Verherrlichung der göttlichen Weisheit zu finden“ (210.29–33), indem sie nach dem Zusammenhang alles Einzelnen miteinander und mit der Einheit des Ganzen fragt. Das dogmatische Interesse solle sich der Bestimmtheit (Wie?) statt den Bestimmungsgründen (Warum?) des göttlichen Handelns zuwenden und darin die Koinzidenz von Zweckursachen und Wirkursachen erkennen. Öffnet ein Mensch sich den Wirkungen des durch das Wort der Verkündigung vermittelten Geistes,²¹ so geschehe dies nicht aufgrund eines partikularen göttlichen Beschlusses oder als zufälliges Ergebnis des Geschichtsprozesses, sondern als einer der „von Gott der Zukunft vorherbestimmten Momente der neuen Schöpfung“, durch die „aus der Masse der Nichtigkeit und des Verderbens die reichste Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens“ (214.27–215.3) entsteht. Damit kommen wir zu dem Punkt, an dem Schleiermacher von der Position Calvins abweicht.

21 Schleiermacher spricht davon, dass „der Geist Gottes über [Christi] Jünger ausgegossen und in seinem Wirken an das Wort gebunden eine geistige Naturkraft geworden ist“ (212.31-33) oder, kürzer, „durch das Wort als Naturkraft wirkt“ (216.15f.). Diese Naturkraft ist nicht auf physisches Geschehen beschränkt, sondern schließt die „frei wirkende sinnliche Kraft“ des Menschen, d. h. das menschliche Handeln in seiner geschichtlichen Verfasstheit ein. Vgl. Herms, „Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen“, 216 mit Anm. 103.

4) Ein Einwand gegen die allzu strenge Erwählungslehre

Schleiermacher definiert die Aktualisierung der Erwählung eines Menschen durch den Glauben als Wiedergeburt. Diejenigen, die unempfänglich für Gottes Wort bleiben oder es gar nicht zu hören bekommen, sind die Übersehenen, die der Geist nicht zu bewegen vermochte. Das bedeutet aber nicht, dass sie „auf ewig verdammt und aller Seligkeit beraubt“ (216.27f.) seien. Ein solcher Gedanke sei unvereinbar mit der ewigen Vaterliebe Gottes, auch wenn man wie die lutherische Seite von einem zulassenden Vorwissen statt einer Anordnung Gottes redet. Ebenso problematisch ist es, wenn man den Zustand der Verdammten als notwendig für die menschliche Gattung und mit der Idee derselben gegeben ansieht, so dass stets bestimmte Individuen verworfen sein müssten.

Überzeugender ist für Schleiermacher die These, dass die Verwerfung eine notwendige Stufe der geschichtlichen *Entwicklung* der Menschheit darstellt, so dass die Verdammten ein Gegenstand sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als auch der göttlichen Liebe bleiben. Das entspricht der These, dass alles in der „geordneten Welt des Lebens [...] ein Gegenstand aller göttlichen Eigenschaften sein muß“ (218.8f.),²² mit der die traditionelle erwählungstheologische Trennung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit für die Verworfenen und der göttlichen Liebe für die Erwählten überwunden wird. Auf dieser Grundlage deutet Schleiermacher den Begriff der Verwerfung nicht als Resultat der Vorherbestimmung einer bestimmten Anzahl von Menschen zur Verdammnis, sondern als geschichtliche Differenz zwischen früherer und späterer Aufnahme in das Reich Gottes und notwendiges Implikat der Geschichtlichkeit der Erlösung: nicht jeder Mensch ist zu jeder Zeit je schon durch Gottes Wort und Geist wiedergeboren.

Schleiermacher gibt zu, dass sein Entwurf die Vorstellung einer endgültigen universalen „Versöhnung und Wiederbringung alles Verlorenen“ (218.22f.) impliziere. Er meint, es sei auf diese Weise leichter zu ertragen, dass viele Menschen ungläubig sterben. Vor allem aber werde die Seligkeit der Erwählten nachhaltig getrübt durch den Gedanken an die Existenz ewig verdammter Menschen, es sei denn, sie hätten das Mitgefühl für ihre Mitmenschen bereits verloren, aber dies

²² In der Glaubenslehre erläutert er, „daß es überhaupt keine getheilte Offenbarung göttlicher Eigenschaften geben kann, weil sonst jede begrenzt sein würde“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, Bd. 2, 173.6–8). Barth vertritt eine ähnliche Position: „Jede einzelne Eigenschaft Gottes ist [...] notwendig sein ganzes Wesen“. Karl Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. II, hrsg. v. Hinrich Stoevesandt (GA 20). Zürich: Theologischer Verlag, 1990, 78.

widersprüche ihrer Seligkeit. Außerdem hält er diese Vorstellung, die für ihn ebenso gut in der Schrift bezeugt ist wie die Idee einer ewigen Verdammnis, für geeigneter, um wichtige Pole miteinander zu verbinden: die Verschiedenheit der Menschen *mit* der allgemeinen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade und die Kraft der Erlösung *mit* den Folgen des natürlichen Widerstands des Menschen gegen die Gnade, schließlich „die Unseligkeit der Ungläubigen *mit* dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade“ (219.2f. Hervorhebung M.G.).

Zum Schluss seiner Ausführungen wiederholt Schleiermacher seine Einigkeit mit Bretschneider, dass die Erwählungslehre eine „unvermeidliche und strenge Folge der antipelagianischen Lehre vom menschlichen Unvermögen“ (219.15-17) ist sowie, gegen Bretschneider, die Überzeugung, dass *beide* Lehren unverzichtbare Elemente evangelischer Theologie sind.

Insgesamt verteidigt Schleiermacher im Anschluss an Augustin und insbesondere Calvin die klassische Erwählungslehre,²³ da sie in seinen Augen die Unerlässlichkeit der göttlichen Gnade für die Erlösung der Menschen zur Geltung bringt und zugleich geeignet ist, manichäische und pelagianische Elemente aus der Dogmatik fernzuhalten. Er betont die Geschichtlichkeit des göttlichen Erwählungshandelns und kritisiert (a) die traditionelle Konzentration auf die Prädestination einzelner Menschen sowie den damit verbundenen Gedanken einer festgelegten Anzahl von Erwählten und Verworfenen, (b) die Trennung zwischen Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit und (c) die Annahme einer ewigen Verdammnis. Er entwickelt eine theozentrische Position, in deren Zentrum der *eine* Wille und Beschluss Gottes sowie die enge Verbindung von göttlicher Prädestination und göttlicher Allmacht stehen, ohne dass damit die innerweltliche Kausalität des menschlichen Handelns bestritten würde (222.5–9).

Die *Glaubenslehre* von 1821/22 behält diese Position bei.²⁴ Sie unterstreicht die Einheit des göttlichen Ratschlusses (im Hinblick auf Erlösung *und* Schöpfung), „der sich nur in seiner zeitlichen Gestaltung für diejenigen vereinzelt, an welchen er in Erfüllung geht“.²⁵ Die Paragraphen 136 und 137 fassen die Erläuterungen zum geschichtlichen Verständnis der Verwerfung und zur Zurückweisung

²³ Die Thesen der Dordrechter Synode von 1619 werden hingegen kritisiert, da sie „die Sache an sich nicht klarer machen sondern nur verdunkeln, und nur daraus entstanden sind, daß man sich auf [...] nicht aus der reinen Anschauung der Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunst einließ“ (220.13–16).

²⁴ Zur 2. Auflage, die in der Einleitung in die Ekklesiologie sowie in deren erstem Hauptstück („Von dem Entstehen der Kirche“) andere Akzente als die 1. Auflage setzt, aber den sachlichen Gehalt der 1. Auflage übernimmt, vgl. Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*. Oxford: Oxford University Press, 2007, 80–93.

²⁵ Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, Bd. 2, 114.13–15.

des Begriffs der ewigen Verdammnis zusammen.²⁶ Danach formuliert Schleiermacher zwei Lehrsätze, die den Gedanken der einen Vorherbestimmung zur Seligkeit in Christus entfalten und die Idee einer doppelten Prädestination zurückweisen.²⁷ Der zweite Lehrsatz enthält eine subtile Reflexion über die Bestimmungsgründe der göttlichen Erwählung, die zentrale Anliegen der lutherischen Position aufnimmt.²⁸ In einem Zusatz zum gesamten Lehrstück betont er noch einmal die Einheit der menschlichen Gattung und erklärt, dass die Allgemeinheit der Erlösung in Christus und der Prädestination sich gegenseitig bedingen. Zur hohenpriesterlichen Würde Christi gehöre der Gedanke, dass Gott „alle Menschen nur in Christo sieht.“²⁹

Karl Barths erster Entwurf der Erwählungslehre, dem wir uns nun zuwenden, verteidigt wie Schleiermacher die strenge Fassung der Lehre und nimmt eine theozentrisch motivierte Umgestaltung vor, für die der Gedanke der Einheit des göttlichen Ratschlusses ebenfalls eine zentrale Rolle spielt.

II) Die Erwählungslehre in Barths früher dialektischer Theologie

Zu den immer noch umstrittenen Themen der Forschung zählt die Frage, ob es sich bei Barths theologischem Neuansatz nach Beginn des 1. Weltkriegs um einen

26 § 136: „Daraus daß Gott die Seeligkeit der Menschen gewollt hat unter der Form eines Reiches Gottes, dessen Stifter Christus sei, folgt nothwendig, daß, so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig lebende in der Kirche sind“ (Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, Bd. 2, 164.29–32). § 137: „Das christliche Mitgefühl ist darüber in sich selbst beruhigt, daß Einige früher und Andere später in die Gemeinschaft der Erlösung aufgenommen werden; es bleibt aber in demselben ein unauflöslicher Mißklang zurück bei der Voraussetzung, daß ein Theil des menschlichen Geschlechtes ausschließend die Seligkeit dieser Gemeinschaft besitzen und ein anderer gänzlich davon soll ausgeschlossen bleiben“ (a. a. O., 167.24–29).

27 § 138: „Es giebt nur Eine göttliche Vorherbestimmung, nämlich derer die gerechtfertigt werden Erwählung zur Seligkeit in Christo“ (a. a. O., 175.2–4). Schleiermacher gesteht zugleich, „daß wir bei Einigen erkennen, wie sie ausgeführt wird, bei Andern aber uns verborgen bleibt, wie sie in Erfüllung geht“ (a. a. O., 179.6–8).

28 § 139: „Die Erwählung, abgesondert von der allgemeinen göttlichen Weltordnung betrachtet, beruht auf dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten; betrachtet man sie aber in der allgemeinen Weltordnung und als deren eigentlichen Mittelpunkt, so erscheint sie nur bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen“ (a. a. O., 181.15–19). Der Begriff des göttlichen Gutdünkens kommt nicht mehr vor.

29 A. a. O., 189.4f.

Bruch mit dem Liberalismus oder eine Neuorientierung *innerhalb* der Tradition liberaler Theologie handelt.³⁰ Unstrittig ist, dass Barths intensive Beschäftigung mit dem Römerbrief, die im Juli 1916 begann,³¹ für die Ausarbeitung seiner neuen Theologie eine zentrale Rolle spielt. Dabei ist das Erwählungsthema zunächst nebensächlich, während es in der 2. Auflage, die 1920/21 entstand, in fünf Abschnitten ausführlich zur Sprache kommt, bei der Auslegung von Röm 5,12–21; 7,7–13; 8,28–32; 9,6–21; und 11,25–32.³² In Röm 7 geht es um die menschliche Willensfreiheit, die auch in Schleiermachers Debatte mit Bretschneider eine wichtige Rolle spielt. Die Abschnitte aus Röm 8 und 9 sind erwählungstheologische *loci classici*. Die Passagen in Röm 5 und 11 enthalten Hinweise auf einen christologischen Heilsuniversalismus.

Das zweite größere Werk Barths aus dieser Zeit, das uns beschäftigt, ist seine posthum veröffentlichte Göttinger Dogmatik, die aus einem Zyklus von Vorlesungen in Göttingen (1924–25) und Münster (1925/26) besteht. Die Erwählungslehre bildet dort – gut reformiert – einen Teil der Gotteslehre und wird in sechs Vor-

30 Vgl. Bruce L. McCormack, „Der theologiegeschichtliche Ort Karl Barths“, in: *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch-Klärung-Widerstand*, hrsg. v. Michael Beintker, Christian Link, Michael Trowitzsch. Zürich: Theologischer Verlag, 2005, 15–40. Demnach sei es angemessen, nach den neuen Elementen der Theologie Barths zu fragen, aber auf die chronologisch missverständliche These einer „Wende“ von der liberalen zur dialektischen Theologie zu verzichten. Ähnlich dachte bereits Rudolf Bultmann, „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“ (1924), in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. I., Tübingen: Mohr Siebeck, 6. Auflage 1966, 1–25. Insgesamt ist zu beachten, dass Barth nach seiner Abwendung von der liberalen Theologie nicht bloß die menschliche Äußerung des Glaubens von der Wahrheit der Offenbarung Gottes unterscheidet. Vielmehr wird der Wahrheitsanspruch des Glaubens exklusiv in Gottes Selbstoffenbarung loziert, so dass diese zugleich die kritische Richtschnur ihrer Aneignung durch den Menschen wird. Vgl. dazu Folkart Wittekind, *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth* (BHTh 113). Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, bes. 257f.

31 Karl Barth, Brief an Eduard Thurneysen vom 27. Juli 1916, in: *Karl Barth-Eduard Thurneysen, Briefwechsel: Band 1 (1913–1921)*, bearb. und hrsg. v. Eduard Thurneysen (GA 3). Zürich: Theologischer Verlag, 1973, 148: „Es entsteht da übrigens ein Heft mit ‚Scholien‘, in denen ich Alles in meine Sprüche zusammenfasse.“

32 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, hrsg. v. Cornelis van der Kooij und Katja Tolstaja (GA 47). Zürich: Theologischer Verlag, 2010. Barths Auslegung ist keineswegs bloß dogmatisch. Vgl. dazu grundlegend Cristina Grenholm, *Romans Interpreted. A Comparative Analysis of the Commentaries of Barth, Nygren, Cranfield and Wilckens on Paul's Epistle to the Romans*. Upsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1990. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass eine einfache Charakterisierung der vier Kommentare als entweder dogmatisch oder historisch nicht möglich ist. Bei jedem der vier Autoren gebe es eine komplexe Beziehung „zwischen rekonstruktiven und konstruktiven Interpretationen“ (a. a. O., 143).

lesungen zwischen dem 11. und 19. Dezember 1924 (§ 18: „Gottes Gnadenwahl“) entfaltet,³³ wobei H. Heppes Textsammlung reformierter Bekenntnisschriften als Leitfaden dient.³⁴ Im Folgenden werden beide Werke Barths einheitlich betrachtet.

1) Theozentrik

Der systematische Ausgangspunkt Barths ist der traditionelle Bezug des Duals Erwählung und Verwerfung auf die Alternative von Glaube und Unglaube. Der Glaube ist der besondere Ausdruck der Erwählung, aber aus menschlicher Kraft heraus nicht zu erlangen. Das entspricht dem Ansatz Schleiermachers. „Wer von Gott erwählt ist, der wird nie sagen, dass er Gott erwählt hat.“³⁵ Zugleich ist die Möglichkeit des Unglaubens kein Zeichen menschlicher Begrenztheit oder Fehlbarkeit, sondern „in Gott selbst begründet“.³⁶ Auch das entspricht Schleiermachers Position. Die Erwählung und die Gabe des Glaubens werden verständlich in und mit ihrer Umkehrung, der Verwerfung und der Verweigerung des Glaubens.

Barths Glaubensbegriff ist eng verbunden mit seiner originellen Deutung der Auferstehung Jesu als einer „Bruchstelle“ zwischen einem bekannten (menschlichen) und einem unbekanntem (göttlichen) Bereich: „Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet.“ Die Auferstehung ist „die *Offenbarung*, die Entdeckung Jesu als des Christus, die Erscheinung Gottes und die Erkenntnis Gottes in ihm.“³⁷ Objektiv verwirklicht sich aufgrund der Erwählung im Glauben die eschatologische Möglichkeit, dass der Mensch „gerettet, gerechtfertigt und auferweckt ist“.³⁸ Subjektiv ist der Glaube die Liebe zu Gott und „die Bejahung der Auferstehung Jesu als *Weltenwende*, also die Bejahung des göttlichen Nein! im Christus“³⁹ sowie die

33 Karl Barth, *„Unterricht“* II, 166–212.

34 Heinrich Heppes, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. v. E. Bizer. Neukirchen: Neukirchner Verlag, 2. Auflage 1958. Die Quellensammlung erschien erstmals 1861.

35 Barth, *Römerbrief 1922*, 89.

36 Barth, *„Unterricht“* II, 170.

37 Barth, *Römerbrief 1922*, 51.

38 A.a. O., 560.

39 A.a. O., 63. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes beginnt „mit einem Zurückstoßen, mit dem Aufreißen eines klaffenden Abgrundes“ und der „bewussten Darbietung des kräftigsten Ärgernisses“. A.a. O., 138. Das bedeutet nicht, „daß die Todesgrenze als solche das Heil des Menschen sein soll.“ Wolfhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 190. Eine solche Deutung verkennt den Grundgedanken Barths.

Bereitschaft, „das Wort der Versöhnung [...] als Gericht über sich selbst aufgerichtet sein [zu] lassen.“⁴⁰ Die Heilsbotschaft der Auferstehung konfrontiert den Menschen also mit dem universalen Gericht Gottes und stellt ihn vor die Wahl, den Widerspruch Gottes und dadurch die Wirklichkeit seiner Gnade anzunehmen oder nicht. Diese zweifache Möglichkeit ist keine psychologische oder historische Gegebenheit, sondern gründet in der Wirklichkeit Gottes, die jedem einzelnen Moment in der Zeit vorangeht. Zugespitzt formuliert: „Es gibt, ernsthaft verstanden, keine ‚Christen‘. Es gibt nur die ewige, für alle gleich zugängliche und gleich unzugängliche *Gelegenheit*, Christen zu werden.“⁴¹

Vor diesem Hintergrund formuliert Barth zwei Einwände gegen die traditionell geprägte Erwählungslehre. Erstens missverstehe sie die Prädestination im Schema von Ursache und Wirkung. Das Ereignis, in dem ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt und damit zu einem Zeugen der Auferstehung wird, hat zwar einen geschichtlichen Kontext, mit dem es aber nicht identifiziert werden darf. Das Präfix des Begriffs Prädestination ist nicht zeitlich, sondern prinzipiell gemeint und unterstreicht den indirekten Charakter der Gotteserkenntnis, die „unanschaulich, vor, über und nach aller Zeit“ stattfindet und „aller menschlichen Erkenntnis Krisis, Voraus-Setzung und Aufhebung“⁴² ist. Gott ist daher nicht die immanente Ursache des Glaubens.⁴³ Wie Schleiermacher sieht auch Barth, dass die Behauptung einer direkten Beziehung zu Gott im Schema von Ursache und Wirkung eine partikuläre Begrenzung Gottes impliziert.⁴⁴ Die Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer ist nicht direkt und anschaulich, sondern indirekt und weder induktiv

40 Barth, *Römerbrief 1922*, 443. Die Deutung von Kreuz und Auferstehung Jesu im Schema von ‚Nein‘ und ‚Ja‘ (vgl. Johann Friedrich Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im ‚Römerbrief‘ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* [TBT 72], Berlin/New York: de Gruyter, 1995, 299) verkennt, dass für Barth die *Auferstehung* Jesu sowohl Gottes ‚Ja‘ als auch Gottes ‚Nein‘ offenbart. Barths Aussage „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja“ (a. a. O., 620) bezieht sich nicht auf die Dialektik von Gericht und Gnade, wie Lohmann meint, sondern auf das menschliche Leben im Licht der Auferstehung. Gerade das ‚Ja‘ Gottes bewirkt die Krisis des Menschen. Gott „begnadigt uns, indem er unsere Krisis einleitet, indem er uns ins Gericht bringt.“ A.a. O., 65.

41 A.a. O., 440.

42 A.a. O., 444. Der „Krisis“-Begriff hat bei Barth eine eminent soteriologische Bedeutung, auch in der Göttinger Dogmatik: „in Jesus Christus [ist] die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden [...] über *alles* Fleisch, das Gericht *universal*, die Krisis *absolut*.“ Barth, *„Unterricht“* II, 140.

43 Vgl. Barth, *Römerbrief 1922*, 487: „Als Ursprung, nicht als Ursache steht Gott dem Menschen gegenüber.“ Schleiermacher erläutert dies anhand der Differenz von „göttlicher“ und „endlicher Ursächlichkeit“. Einerseits wird diese im Hinblick auf ihren Umfang von jener umfasst, andererseits ist sie der Art nach jener entgegengesetzt. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), Bd. 1, 309f. (§ 51.1).

44 Vgl. Barth, *Römerbrief 1922*, 157: „die Realität des Göttlichen hängt an seiner Universalität.“

noch deduktiv ableitbar.⁴⁵ Barth bestreitet diese Beziehung also nicht, sondern er will „jede Möglichkeit, den Glauben zu einer [...] Gegebenheit zu machen, ausschließen.“ Der Glaube ist „ein Ereignis ohne Vorher und Nachher“.⁴⁶ Daher gilt für die menschliche Gotteserkenntnis: „nur in Gott ist sie existentiell.“⁴⁷

Zweitens moniert Barth mit Schleiermacher (ohne ihn zu nennen) die Zuschreibung von Erwählung und Verwerfung an zwei quantitativ feststellbare Gruppen von Personen im Sinne eines *numerus clausus*. Ein solches Verständnis verdecke das Geheimnis der Prädestination, denn diese „scheidet nicht zwischen diesen und jenen Menschen, sondern sie ist ihre tiefste Gemeinschaft. Ihr gegenüber stehen sie alle in einer Linie.“⁴⁸ Sie ist keine vorzeitliche Entscheidung Gottes, mit der ein für allemal festgelegt würde, wer zum Glauben kommen wird, sondern *ein* göttliches Handeln, das die Einheit aller Menschen begründet und nicht die Verschiedenheit zweier Personengruppen, wie die traditionelle Prädestinationslehre behauptet.⁴⁹ „Als göttliche Möglichkeit ist die Erwählung immer auch die Möglichkeit der *Verworfenen*. Gottes Ja leuchtet hinüber auch in die letzte Tiefe seines *Nein*, gerade weil dieses [...] das göttliche Nein ist.“⁵⁰

45 Schleiermachers Grundsatz lautet, dass „der Abstand zwischen Gott und jedem endlichen Wesen unendlich ist“. Schleiermacher, *Der christliche Glaube (1830/31)*, Bd. 1, 162.27. Ein genauer Vergleich beider Positionen an diesem Punkt wäre reizvoll, denn Barth betont diesen Abstand ebenfalls und spricht im Anschluss an Kierkegaard von einem ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘. Barth, *Römerbrief 1922*, 17. Wichtig ist dabei der Hinweis auf die negative und positive Bedeutung dieses Unterschieds sowie auf die Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf. Schleiermacher hingegen betont die negative Seite und vermeidet den Begriff einer Beziehung Gottes zum Menschen. Erhellend dazu sind I. Dalferths Reflexionen über die „andere Andersheit“ im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, vgl. Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 547f. Aus ihnen wird deutlich, dass Barths Bezug auf Kierkegaard eine soteriologische Pointe hat.

46 Bruce L. McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936*. Zürich: Theologischer Verlag, 2006, 227. Barth vertritt einen „pointierte[n] Aktualismus des religiösen Erlebnisses, der die Präsenz des Transzendenten in gleichbleibender Erfahrung negiert.“ Dietrich Korsch, „Ein großes Mißverständnis. Die Rezeptionsgeschichte der eigentlichen ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths“, in: *Karl Barth in Deutschland. 1921–1935*, 347–361, hier: 356.

47 Barth, *Römerbrief 1922*, 444.

48 A.a. O., 474.

49 So schon in der 1. Auflage, vgl. Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung 1919)*, hrsg. v. Hermann Schmidt (GA 16). Zürich: Theologischer Verlag, 1985, 384. Weitere Parallelen beider Fassungen sind nachgewiesen bei Gockel, *Barth and Schleiermacher on Election*, Kap. 3.

50 A.a. O., 542. „Indem Gott den vorfindlichen Menschen in seiner Sünde negiert, kann dieser Mensch zum Gegenstand des göttlichen Ja werden.“ Michael Beintker, „Krisis und Gnade. Zur theologischen Deutung der Dialektik beim frühen Barth“, in: *Theologie zwischen den Zeiten (Evangelische Theologie 4/5, 1986)*, 442–56, hier: 445.

In der Göttinger Dogmatik erweitert Barth seine Kritik. Es gebe, so führt er aus, einen ökumenischen Konsens unter Katholiken, Lutheranern und Reformierten, die Prädestination auf bestimmte Menschen (*certos homines*) zu beziehen, so dass „zwei getrennte Chöre von Individuen“⁵¹ entstehen. Damit werde der Akzent vom prädestinierenden Handeln Gottes auf den Zustand der Prädestiniertheit bestimmter Menschen verschoben. Barth bestreitet nicht die Bedeutung der Prädestination für bestimmte Menschen, insistiert aber darauf, dass es nicht *nur* Erwählte und Verworfene gebe, sondern immer „Beide als Beides.“ Der „ewige Akt des Prädestinierens“ wird in den verschiedenen Situationen eines Menschenlebens sichtbar, dabei gebe es aber keine „zeitliche Abgeschlossenheit“.⁵² Er ist also nicht zu verwechseln mit einer (Prä-)Determination, in der Gott sein Handeln ein für allemal in einem bestimmten Sinn festgelegt hätte.

Somit kommt es bei Barth zu einem Neuverständnis des Begriffs der doppelten Prädestination, im Anschluss an Röm 11,32: „*Denn verschlossen hat Gott alle unter den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme.*“ In dieser Aussage über die Endgültigkeit des göttlichen Erbarmens sieht er „das Kriterium der doppelten Prädestination [und] deren letzten Sinn.“⁵³ Der Begriff der doppelten Prädestination wird damit dynamisiert und bezeichnet nun die *doppelte Universalität* des Gerichts und der Gnade Gottes. Er wird zum Hinweis auf die Bewegung von der Verwerfung zur Erwählung, auf „die unmögliche in Christus in den Bereich der Möglichkeit tretende Begebenheit, dass Gott sich nicht nur in seinem Zorn, sondern noch ganz anders in seinem *Erbarmen* als Gott beweist und bewährt.“⁵⁴ Diese „innere Dialektik“⁵⁵ soll in einem zweiten Schritt näher beleuchtet werden.

2) Supralapsarismus

Barth entfaltet die Erwählungslehre konsequent als Teil der Gotteslehre. Seinem theozentrischen Ansatz korrespondiert die These, dass die Prädestination der

51 Barth, „*Unterricht*“ II, 183.

52 A.a. O., 184. Dieser Aspekt wird auch erwähnt in Karl Barth, *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923*, hrsg. v. Eberhard Busch (GA 30). Zürich: Theologischer Verlag, 1998, 335f.

53 A.a. O., 567.

54 A.a. O., 560.

55 A.a. O., 16.

Schöpfung und dem Sündenfall übergeordnet ist. Sie ist „das Geheimnis der Schöpfung *und* der Erlösung *und* der Vollendung.“⁵⁶

Einerseits folgt Barth hier weitgehend der traditionellen Sicht, indem er sagt, dass die Erwählung eine „negative Kehrseite“ haben muss.⁵⁷ Wenn der Glaube in Gottes Willen begründet ist, muss dasselbe für den Unglauben gelten. Andererseits betont er die Zusammengehörigkeit beider Seiten. Die Verwerfung ist kein Selbstzweck, sondern nur als Implikat der Erwählung begreiflich.

Im Römerbriefkommentar erläutert Barth diesen Zusammenhang mit Hilfe der Dialektik von Adam und Christus. Er bezeichnet die in Adam aktualisierte Sünde und die in Christus offenbarte Gerechtigkeit als eine „transzendente Disposition“,⁵⁸ d. h. eine vorgängige Bestimmtheit aller Menschen, deren erste Wirkung die Verfehlung Adams ist. Dem unanschaulichen *Abfall* durch Adam entspricht die durch Christus wieder hergestellte unanschauliche *Einheit* von Geschöpf und Schöpfer. Adam existiert also nicht als „positive zweite Größe, nicht als eigener Pol in der Bewegung, sondern nur in seiner Aufhebung.“⁵⁹ Den gemeinsamen Ursprung der Kontraste Sünde und Gerechtigkeit oder Tod und Leben sieht Barth in der göttlichen Prädestination zur Erwählung oder Verwerfung bzw. zur Seligkeit oder Verdammnis.⁶⁰

Dass Erwählung und Verwerfung ihren letzten Grund in Gott haben, ist keine ungewöhnliche Behauptung. Barth fügt jedoch hinzu, dass darin ihre Gleichheit liegt und beide Größen auf Gott als ihren Ursprung *und ihr Ziel* verweisen. Ihr Dualismus ist daher „kein metaphysischer, sondern ein dialektischer“, der nur besteht, „indem er sich selbst aufhebt“. Es geht nicht um eine gleichmäßige Bewegung des Vorwärts und Rückwärts, sondern um einen Weg „von hier *nach* dort“, um die „Wende vom göttlichen Nein zum göttlichen Ja und nie zugleich

56 Barth, *„Unterricht“* II, 202f. Die „altreformierte These“, dass die Prädestination zur Erwählung und Verwerfung dem „historischen Sündenfall“ vorausgeht, lasse sich „durchaus hören und vertreten“. Barth, *Römerbrief 1922*, 237.

57 Barth, *„Unterricht“* II, 181. „[W]er im Ernst *electio* sagt, der muß mit der reformierten Theologie im gleichen Ernst *reprobatio* sagen.“ A.a. O.

58 Barth, *Römerbrief 1922*, 237.

59 A.a. O., 236. „Es ist das Geheimnis des unheilbar von Gott abgefallenen und unverlierbar an Gott gebundenen Menschen, das sich in der Zweiheit von Adam und Christus verhüllt, um sich in ihrer Einheit zu enthüllen.“ A.a. O., 243.

60 Vgl. a. a. O., 336f.

auch das Umgekehrte.“⁶¹ Diese Wende ist nicht nur eine Bewegung, die von Gott ausgeht, sondern auch eine Bewegung in Gott. Damit wird deutlich, dass Gottes Prädestination und die in ihr implizierte Möglichkeit des Glaubens oder Unglaubens als einheitliches Geschehen zu verstehen ist: „in Gott ist kein ‚und‘, keine Zweierheit, sondern lauter Aufhebung des Ersten durch das Zweite.“⁶²

Barth merkt, dass die Betonung der Endgültigkeit dieser Überwindung den Eindruck erwecken könnte, als ob dadurch die Wirklichkeit des universalen Gerichts abgeschwächt werde. Daher erklärt er, dass die göttliche Bewegung vom Nein zum Ja der menschlichen Anschauung verborgen bleibt und ergänzt die transzendente Dialektik von Adam und Christus durch eine aktualistische Dialektik von Esau und Jakob (vgl. Röm 9, 6–13). Gottes *Verwerfung* seiner Erwählten und Gottes *Erwählung* der Verworfenen sind „unanschaulich eins und dasselbe in Gott.“⁶³ Für menschliche Erkenntnis hingegen „heißt der *anschauliche* Jakob Esau, und nur der *unanschauliche* Esau kann für *uns* Jakob heißen.“⁶⁴ Daher können auch Menschen, die dem Anschein nach ‚Heiden‘ sind, von Gott erwählt sein, ohne den Anderen als solche kenntlich zu werden.

In der Göttinger Dogmatik verzichtet Barth auf protologische Erwägungen und entfaltet seine Position mit Hilfe der Dialektik von Verhüllung und Enthüllung, die der Indirektheit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und damit der menschlichen Gotteserkenntnis entspricht. Diese Indirektheit, die schon im Römerbriefkommentar betont wird, bezeichnet er als „Korrelat zu der Verhüllung, in der Gott sich zu erkennen gibt“⁶⁵ und ohne die Gott überhaupt nicht erkannt wird. Mit der Enthüllung Gottes wird also seine Verhüllung nicht hinfällig. Vielmehr ist sie der *Inhalt* der Enthüllung und hat in dieser zugleich ihren *Sinn*.⁶⁶ Gottes Wort

61 A. a. O., 244. Barth weist daher eine symmetrische Deutung des lutherischen *simul iustus simul peccator* zurück: „Ich kann nicht Sünder und Begnadigter sein. Ich kann nur in der [...] nicht umzukehrenden Umkehr von der Sünde zur Gnade stehen.“ A. a. O., 285. „Glauben wir, so sind wir von der Sünde abgedreht.“ A. a. O., 279. Vgl. Michael Beintker, *Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der ‚Kirchlichen Dogmatik‘* (BEVTh 101). München: Chr. Kaiser Verlag, 1987, 218.

62 Barth, *Römerbrief 1922*, 488. Der Gedanke, dass die Verwerfung des Menschen in Gott ewig überwunden ist, der in der Erwählungslehre der Kirchlichen Dogmatik eine zentrale Rolle spielen wird, ist hier bereits angedeutet. Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 3. Auflage 1959, 175–191. Dort betont Barth genau wie im Römerbriefkommentar, dass die ‚doppelte‘ Prädestination nicht im Sinne einer „Zweierheit“ zu verstehen ist.

63 Barth, *Römerbrief 1922*, 565.

64 A. a. O., 474.

65 Barth, ‚Unterricht‘ II, 20.

66 Vgl. die pointierte Aussage, a. a. O., 57: „Offenbarung, *darum* Unbegreiflichkeit, *darum* inadäquate Begriffe.“

begegnet uns ja in einer „harten, rätselhaften, unscheinbaren Objektivität“,⁶⁷ in den *menschlichen* Worten der Verkündigung und der Bibel und im *gekreuzigten* Jesus von Nazareth. Gottes Offenbarung ist also nie direkt und eindeutig. Der Mensch kann entweder nur die Verhüllung und Verborgtheit wahrnehmen oder darin zugleich Gottes Offenbarung erkennen. Die Verborgtheit ist das anschauliche Moment, ihr eignet „[h]öchste Notwendigkeit“, die verborgene Offenbarung ist das unanschauliche Moment, ihr eignet „höchste Unwahrscheinlichkeit“.⁶⁸

Barths Näherbestimmung von Verwerfung und Erwählung folgt diesem Grundgedanken. Die Wahrnehmung der Verborgtheit Gottes als Ärgernis oder gar nicht ist die näher liegende Möglichkeit, der Normalfall, in dem der Mensch bei sich selbst bleibt. Das ist die *Verwerfung*, das Vorübergehen (*Praeteritio*) Gottes, nicht im Sinne einen besonderen Aktes, sondern als negative Entsprechung seiner Gerechtigkeit und seines unbegreiflichen Willens. Gottes ‚rettende Gnade‘ (1 Tim 2,4) ist auch in diesem Fall gegenwärtig, aber nicht wirksam.

Dass der Mensch sich selbst überlassen ist, bedeutet aber nicht den Abbruch der Verbindung zwischen Gott und Mensch. Der Mensch kann auch darin noch den verborgenen Willen Gottes anerkennen und Gott recht geben. Wenn die Finsternis, in der sich der Mensch mit allen Anderen befindet, als Gericht Gottes, d. h. als *eine* Möglichkeit seines Willens, erkannt und begriffen wird, ist dies der Anfang vom Ende der Verwerfung und der Übergang zur Erwählung. Im Römerbriefkommentar bezeichnet Barth das Anerkennen des göttlichen Gerichts als eine Folge der Auferstehung Jesu. Obwohl er diesen Bezug in der Göttinger Dogmatik nicht mehr herstellt, ist die Erkenntnis des Gerichts Gottes auch hier nicht bloß die Einsicht in die Fragwürdigkeit und Begrenztheit des menschlichen Daseins, sondern ein Ausdruck des göttlichen Gnadenhandelns. Wer sich wirklich „als von *Gott* Verworfener weiß, [...] der weiß sich eben damit als Erwählter“.⁶⁹

Bei der Definition der *Erwählung* folgt Barth, mit Ausnahme des kritisierten Punktes, der klassischen Dordrechter Formulierung, nach der Gott vor der Erschaffung der Welt ‚nach freiestem Wohlgefallen seines Willens aus reiner Gnade eine gewisse Zahl von Menschen [...] zum Heil in Christo erwählte.‘ Dabei stehen Erwählung und Verwerfung keineswegs symmetrisch oder gleich wahr und wirklich nebeneinander. Sinn und Ziel der Prädestination bleibt immer das Erwählen, weil Gottes Offenbarung, wenn sie als solche erkannt ist, „durchaus eindeutig die

67 A.a. O., 174.

68 A.a. O., 177. Durch das „Wunder“ des Glaubens wird ein Mensch „sich selbst erstaunlich, ein Fremdling“. A.a. O., 186.

69 A.a. O., 198.

Erwählung des Menschen verkündigt.⁷⁰ Wer durch Gottes Geist *angeredet* wird, der ist eben damit nicht verworfen, sondern erwählt. Die Verwerfung geschehe nur aufgrund der *Verborgenheit* der Offenbarung und hat keine selbständige Wahrheit. Sie dient dem Ziel der Erwählung, wie die Enthüllung Sinn und Ziel der Verhüllung ist. An dieser Stelle verweist Barth erneut auf die für seine Revision des Begriffs der doppelte Prädestination zentrale Aussage des Römerbriefs: Gott hat alle beschlossen unter den Ungehorsam, damit er sich aller *erbarme*.

Der Glaube ist also nicht der Grund der Erwählung, sondern bleibt ihr stets nachgeordnet. Daher kritisiert Barth, wie Schleiermacher, die lutherische Unterscheidung eines vorgängigen Willens, mit dem Gott das Heil aller Menschen intendiert, und eines nachfolgenden Willens, durch den nur diejenigen Menschen, deren Glauben Gott voraussieht, erwählt werden.⁷¹ Zugleich steht er der reformierten Position, dass Christus nur für die Erwählten gestorben sei, aufgrund seines erwählungstheologischen Neuansatzes „zurückhaltend“ gegenüber und sagt, dem göttlichen Erwählen entspreche kein abgeschlossener Zustand der Einen im Gegensatz zu den Anderen, sondern die „im Willen Gottes [...] begründete *Möglichkeit* der Gnadenbestimmtheit des Menschen.“⁷² Er hält – johanneisch – daran fest, dass Christus nur für diejenigen gestorben sei, die der Vater ihm gegeben hat, versteht dies aber aktualistisch, d. h. als Hinweis auf *Gottes* Handeln. Die Behauptung, es gebe Menschen, die grundsätzlich nicht zum Kreis der Erwählten gehören, sei eine „nur logische“ Konsequenz und sachlich „entbehrlich“ und im Licht des „Monergismus der Gnade“ sogar eine „gefährliche [...] Wucherung“. Mit dieser Kritik nimmt Barth lutherische Einwände auf und vermeidet ein „überflüssiges, vorwitziges menschliches Nein an einer Stelle, wo [...] das göttliche Ja und Amen! das Feld schlechterdings beherrschen muß.“⁷³

Obwohl die Erwählung für Barth somit „das im Angesichte Christi unmöglich zu leugnende *Ziel* der Wege Gottes“⁷⁴ ist, lehnt er es ab, die „Erwählung *aller* Menschen als das Ende der Wege Gottes zu behaupten und eine „Streichung der Verwerfung“⁷⁵

70 A. a. O., 192.

71 Für Barth ist diese Vorstellung „eine nicht zu ertragende Halbheit“ (a. a. O., 196), Schleiermacher spricht von einem „halben Willen Gottes“ (Schleiermacher, „Ueber die Lehre von der Erwählung“, 188.2).

72 Karl Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. III, hrsg. v. Hinrich Stoevesandt (GA 38). Zürich: Theologischer Verlag, 2003, 122.

73 A. a. O., 122-123. Vgl. Barth, *„Unterricht“* II, 193: Das „Übergewicht“ der Erwählung „darf um keinen Preis der Freude an einem logischen Parallelismus geopfert werden.“

74 A. a. O., 206.

75 A. a. O., 211. Barth schreibt diese Position irrtümlich Schleiermacher zu. Wir haben gesehen, dass Schleiermacher den Begriff der Verwerfung durchaus aufnehmen kann, auch wenn er eine Vorherbestimmung aller Menschen zur Seligkeit annimmt.

aus der Dogmatik vorzunehmen. Denn sie ist neben der Erwählung zumindest eine jederzeit aktuelle *Möglichkeit*. Zugleich bleibt diese doppelte Möglichkeit der „in *Christus* sichtbar werdende[n] *Teleologie Gottes* [als dem] Woher unserer Erwählungs- und Heilsgewißheit“⁷⁶ konsequent nachgeordnet.

3) Erwählung und Christologie

Neuere Forschungen haben die These einer Wende von der Dialektik zur Analogie in Barth früher Theologie in Frage gestellt. Dabei ist deutlich geworden, dass bis 1925 eine Verlagerung des Schwerpunkts von einer eschatologisch geprägten zu einer christologisch geprägten Theologie stattfindet, ohne dass man schon von einer ‚christologischen Konzentration‘ sprechen kann.⁷⁷ Allerdings gibt es auch im Römerbriefkommentar einen christologischen Akzent, der in der Göttinger Dogmatik zunächst wieder zurücktritt. Er ist verbunden mit dem Begriff der *Treue Gottes*.⁷⁸

Der Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Glaubens an Jesus Christus als Glaube an die Universalität der *Treue Gottes*, die kreuzestheologisch erläutert wird: in seinem Tod „bewährt sich Jesus als der Christus, [...] als das erste und letzte Wort der *Treue Gottes* zum Menschengeschlecht, als die Eröffnung der unmöglichen Möglichkeit unsrer Errettung“.⁷⁹ In ihm sehen wir Gottes „Hineingehen und Verharren in der tiefsten menschlichen Fragwürdigkeit und Finsternis.“ Dem entspricht das Leben Jesu als „der vollkommene Gehorsam gegen den Willen des treuen Gottes“,⁸⁰ so dass gilt: „Es *gibt* einen Anspruch auf Errettung vom Zorne Gottes“,⁸¹ weil es Gottes eigener Anspruch ist. Gott „verbürgt

⁷⁶ A.a. O., 207.

⁷⁷ Zusammenfassend dazu McCormack, *Theologische Dialektik*, 27–42.

⁷⁸ Barth übersetzt das griechische Wort *pistis* meistens (aber nicht immer) mit „*Treue*“. Zum exegetischen Hintergrund, vgl. Gockel, *Barth and Schleiermacher on Election*, 125 mit Anm. 82.

⁷⁹ Barth, *Römerbrief 1922*, 147. Barths Begriff der unmöglichen Möglichkeit im Römerbriefkommentar wird oft missverstanden. Er ist keine bloße Negation, sondern verweist auf die *göttliche* Möglichkeit der Gotteserkenntnis als bestimmte Negation der menschlich „mögliche[n] Möglichkeit der Sünde“ (a. a. O., 271). „Gott erkennt sich selbst und könnte sich daran genügen lassen, aber das tut er nicht, sondern gibt uns durch seinen Geist einen bescheidenen, [...] aber wirklichen Anteil an seinem Erkennen.“ Barth, *„Unterricht“* II, 179.

⁸⁰ Barth, *Römerbrief 1922*, 136.

⁸¹ A.a. O., 110.

uns die Realität unsrer Errettung, indem er im Christus Gott sein und als Gott anerkannt sein will. Er ‚rechtfertigt‘ uns, indem er sich selbst rechtfertigt.“⁸²

Erneut ist dabei die Unterscheidung zwischen Begründung und Wirklichkeit des Glaubens zu beachten. Das Wort Gottes wird anschaulich als Unanschauliches. Der Glaube bleibt auch in seiner individuellen Wirklichkeit konsequent auf seinen Bezugspunkt bezogen, und genau deshalb ist er nicht nur ein Hohlraum, sondern hat einen bestimmten Inhalt. Besonders wichtig ist dabei das Werk Christi: „Wir glauben, dass Christus *an unserer Stelle* gestorben ist und wir mit ihm. Wir glauben unsre Identität mit dem jenseits des Kreuzestodes erscheinenden, unanschaulichen neuen Menschen.“⁸³

Mit der Aufnahme des (nicht weiter ausgeführten) Stellvertretungsgedankens kommt es zu einer soteriologischen Vertiefung des Glaubensbegriffs. Das Subjekt des Glaubens ist der *neue* Mensch, der einerseits „das radikal Andere ist allem gegenüber, was ich bin“, andererseits mich wirklich bestimmt, sofern er durch „sein Prädikat“, den Glauben, die „Setzung der Identität zwischen ihm und mir“⁸⁴ vollbringt. Dieser Gedanke wird christologisch präzisiert und mit dem Begriff der Erwählung Christi verbunden. Jesus Christus ist „das neue Subjekt, das Ich der kommenden Welt“ und als solcher der „Träger, Empfänger und Offenbarer göttlicher ‚*Gerechtsprechung*‘, göttlicher Erwählung.“⁸⁵ Dabei steht das „Kreuz im Licht der Auferstehung“,⁸⁶ diese aber auch im Licht des Kreuzes. Beide Größen sind erwählungstheologisch relevant. Die Bedeutung des Kreuzes Christi ist „die Möglichkeit und Wirklichkeit der Gnadenwahl Gottes und der Versöhnung des Menschen mit ihm“, die Bedeutung seiner Auferstehung ist „die geschehende und geschehene Erlösung, die Verunmöglichung der Verwerfung durch die Erwählung.“⁸⁷

Indem Barth ferner die in Jesus Christus offenbare Gerechtigkeit Gottes als die Identität zwischen Gottes „zürnende[r] Heiligkeit“ und seiner „freisprechenden Barmherzigkeit“⁸⁸ bestimmt, lehnt er wie Schleiermacher eine Verteilung der

82 A.a. O., 65. Vgl. a. a. O., 130: Gott „rechtfertigt sich selbst vor sich selbst, indem er sich zum Menschen und seiner Welt bekennt, indem er nicht aufhört, sich seiner anzunehmen.“ Diesen Gedanken nimmt Barth 30 Jahre später in der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik wieder auf. Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich: Evangelischer Verlag, 1953, 624–34.

83 A.a. O., 279.

84 A.a. O., 205. Durch den Glauben ist „meine unerhörte Identität mit dem neuen Menschen Wahrheit.“ Ebd.

85 A.a. O., 250.

86 Ingrid Spieckermann, *Gotteserkenntnis – Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths* (BEvTh 97). München: Chr. Kaiser Verlag, 1985, 125.

87 Barth, *Römerbrief 1922*, 544.

88 A.a. O., 220.

göttlichen Heiligkeit oder Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit an verschiedene Menschen ab. Er ordnet diese Differenzierung ausschließlich einer Bewegung in Gott selber zu: „Die *Einheit* Gottes, die Identität des Zürnenden mit dem Erbarmen, des Deus absconditus mit dem, der Jesus Christus von den Toten erweckte, des Gottes Esaus mit dem Gotte Jakobs, mit einem Wort: *die* Einheit Gottes, die sich in ihrer vollen Unanschaulichkeit und Unerhörtheit im *Kreuz* Christi offenbarte, sie ist unsre Hoffnung.“⁸⁹

Gleichwohl ist zu beachten, dass der zentrale Gedanke der ewigen Überwindung der Verwerfung durch die Erwählung noch nicht christologisch begründet ist. Seine Voraussetzung ist hier vielmehr ein „protologisch-eschatologische[r] Monismus“,⁹⁰ aus dem auch die Dualität der Wirklichkeit entspringt: Gott „ist der verborgene Abgrund, aber auch die verborgene Heimat am Anfang und am Ende aller unsrer Wege.“⁹¹ In der „Urgeschichte und Endgeschichte“ ist „alle Zweiheit, alle Polarität, alles Sowohl-Als auch, alles Schillern abgetan [...], weil Gott alles in allem ist.“⁹² Auch wenn der Begriff der Urgeschichte im Römerbriefkommentar auf Gottes Offenbarung in der Auferstehung Jesu hinweist,⁹³ findet hier noch keine systematische Verknüpfung der Kreuzestheologie mit der Verwerfung und keine Entfaltung der Prädestination als *Selbstbestimmung* Gottes statt. Die Dialektik der „in Zorn verhüllten und aus Zorn sich enthüllenden Gerechtigkeit Gottes“⁹⁴ wird auf die Dialektik von Jakob und Esau und noch nicht, wie dann in der Kirchlichen Dogmatik, auf die Geschichte Jesu Christi bezogen.⁹⁵

Dennoch betont Barth schon im Römerbriefkommentar: „*Gnadenwahl* gilt!“⁹⁶ Und sie gilt auch in der Göttinger Dogmatik, in der die protologisch-eschatologischen Erwägungen Barths zugunsten eines pneumatologischen Aktualismus zurücktreten, so dass nun der Heilige Geist, der den Menschen zum Glauben

89 Barth, *Römerbrief 1922*, 531.

90 Michael Beintker, *Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths*, München 1987, 66.

91 Barth, *Römerbrief 1922*, 72.

92 A.a. O., 326f.

93 Vgl. dazu Werner M. Ruschke, *Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem Römerbrief* (NBST 5). Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1987, 39–41.

94 Barth, *Römerbrief 1922*, 489.

95 Es ist daher konsequent, dass Barth den Begriff der Urgeschichte später ersetzen wird durch den Begriff der göttlichen „Urentscheidung“. Vgl. dazu Gockel, *Barth and Schleiermacher on Election*, 166–69 und 195f.

96 Barth, *Römerbrief 1922*, 554.

erweckt, je und je „das Besondere der Gnadenwahl“⁹⁷ ist. Barth folgt nun, ähnlich wie Schleiermacher, der traditionellen Sicht, nach der die Erwählung in Christus und die Verwerfung außerhalb von Christus geschehe, während der Römerbriefkommentar einen christologischen Erwählungsuniversalismus angedeutet hat. Eine ähnliche Differenz, in umgekehrter Reihenfolge, lässt sich in Schleiermachers Denken beobachten: In der Abhandlung über die Erwählung ist der pneumatologische Akzent vorrangig (Erwählung zur Wiedergeburt), während die Erwählungslehre in der Glaubenslehre im ekklesiologischen Kontext entfaltet wird und stärker christologisch geprägt ist (Erwählung zur Seligkeit in Christus).⁹⁸

III) Abschließende Überlegungen

Barths Erwählungslehre zwischen 1920 und 1925 verbindet den Begriff der Prädestination mit dem Glauben oder Unglauben des Menschen und folgt damit wie Schleiermacher der traditionellen Sicht. Erwählung und Verwerfung sind jedoch kein einmaliges vorzeitliches Geschehen, sondern ereignen sich immer wieder neu, wenn Menschen von Gottes Wort angesprochen werden und zum Glauben finden oder nicht.

Zugleich teilt Barth Schleiermachers Kritik am partikularistischen Ansatz der traditionellen Lehre. Wie Schleiermacher bevorzugt er das reformierte Erwählungsverständnis, anerkennt zugleich Wahrheitsmomente der lutherischen Kritik und lehnt die Verteilung der göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf zwei Gruppen von Personen ab. Beide zeigen zudem ein

⁹⁷ Barth, „*Unterricht*“ II, 200. Vgl. Karl Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. I, hrsg. v. Hannelotte Reiffen (GA 17). Zürich: Theologischer Verlag, 1985, 160: „Daß der Mensch *glaubt* und *gehört*, dieses Unerhörte, [ist] nicht damit gegeben, daß Gott als der Offenbarer und der Offenbarte gedacht ist. Es muß als etwas Besonderes dazu gedacht werden.“

⁹⁸ Auch im Verhältnis der Erwählungslehre zur Eschatologie kommt es bei Barth zu Akzentverschiebungen. Im Römerbriefkommentar tritt die Endgültigkeit der Erwählung im Kontext der Parusie Jesu Christi als *göttliche* Möglichkeit in den Blick: „*Er* ist der Erlöser. *Er* ist das existentiell vor Gott stehende, aus zweien eins gewordene Individuum, in dem die Verwerfung überwunden und verschlungen ist durch die Erwählung.“ Barth, *Römerbrief 1922*, 561. In der Eschatologie der Göttinger Dogmatik ist diese Möglichkeit zwar nicht negiert, aber das Erlösungsverständnis wird theozentrisch zugespitzt, um die Idee der Apokatastasis abzuwehren, so dass Barth schließlich eine doppelte Auferstehung zum Leben oder zum Tode annehmen und sogar den Begriff der ewigen Verdammnis wieder einführen kann – als Mahnung gegenüber einem eschatologischen Stillstand des dogmatischen Denkens. Vgl. Barth, „*Unterricht*“ III, 488–493.

starkes Interesse an der Gottheit Gottes, auch wenn sie diese verschiedenen bestimmen. Außerdem betonen sie, dass die traditionelle Erwählungslehre keine Symmetrie zwischen Verwerfung und Erwählung annimmt. Während Schleiermacher den Begriff *einer* Prädestination zur Seligkeit entwickelt, modifiziert Barth den (von Schleiermacher aus soteriologischen Gründen abgelehnten) Begriff der *doppelten* Prädestination im Licht der göttlichen Bewegung *von* der Verwerfung *zur* Erwählung. Er bestimmt dabei nicht nur die Erwählung, sondern auch die Verwerfung als Teil des göttlichen Gnadenhandelns.⁹⁹ Darin liegt eine Neuerung, die bei Schleiermacher nicht zu finden ist, auch wenn dieser in der *Glaubenslehre* grundsätzlich festhält, dass Gott „alle Menschen nur in Christo sieht.“¹⁰⁰

Insgesamt gleicht Barths Neuansatz der Erwählungslehre auf erstaunliche Weise der Position Schleiermachers. Die christologische Revision der Lehre in der *Kirchlichen Dogmatik* ist also nicht nur eine Umformung seiner eigenen Position, sondern auch eine Fortschreibung der Theologie seines geliebten theologischen Kontrahenten.¹⁰¹

In einer eindringlichen Studie hat Eilert Herms kürzlich festgestellt, dass es im Offenbarungsverständnis erhebliche Unterschiede zwischen Schleiermacher und Barth gibt. Trotz dieser sachlichen Divergenz seien aber die gemeinsamen dogmatischen Interessen und eine (nicht nur antithetische) Verbundenheit beider Theologen unverkennbar.¹⁰² In der Erwählungslehre tritt diese Verbundenheit besonders deutlich hervor, wie wir gesehen haben. Der dafür gewählte Begriff der Fortschreibung impliziert keine schulgemäße Fortsetzung, sondern Barths selb-

99 Nicht erst für die Kirchliche Dogmatik gilt: Barths Erwählungslehre „zeigt, inwiefern die Verwerfung als Konsequenz (und nicht als logisches Spiegelbild) der Erwählung zu verstehen ist und inwiefern sie vom positiven Grundgedanken der Erwählung her überwunden wird.“ Dietrich Korsch (Hrsg.), *Karl Barth: Schriften, Bd. II: Kirchliche Dogmatik*, Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2009, 1217f.

100 Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/22*, Bd. 2, 189.4f. Von daher ist die traditionelle These einer Verwerfung *außerhalb* von Christus, die Schleiermacher 1819 noch vertritt, nicht mehr haltbar.

101 In seinen Vorlesungen zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, die er 1929/30 in Münster und 1933 in Bonn hielt, formuliert Barth eindrücklich: „Wer hier nie geliebt hat und wer nicht in der Lage ist, hier immer wieder zu lieben, der darf hier nicht hassen.“ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1946, 380f. In späten Jahren spricht Barth von seiner Beziehung zu Schleiermacher als einer „Jugendliebe“, und Jugendlieben seien wohl „die dauerhafteste Gestalt von Liebe“. Eberhard Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 500.

102 Eilert Herms, „Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik“, in: *Karl Barth in Deutschland (1921–1935)*, 141–186, hier: 185f.

ständige Entfaltung theologischer Lehrgehalte auf der Grundlage eines Neuansatzes, der in ähnlicher Weise von Schleiermacher entfaltet wird.¹⁰³ Da man bei Barths Erwählungslehre kaum von einer Wahrnehmung oder Aneignung der Theologie Schleiermachers sprechen kann, ist diese Fortschreibung, gerade zu einer Zeit, in der Barth seine schärfste Polemik gegen Schleiermacher äußert,¹⁰⁴ umso auffälliger und verdient erhöhte Aufmerksamkeit.

103 In diesem Sinne hat B. Dahlke in seiner kürzlich erschienen Dissertation die Rezeption der Theologie Barths durch Hans Urs von Balthasar in die Phasen der kritischen Wahrnehmung und Aneignung einerseits und der konstruktiven Fortschreibung andererseits eingeteilt. Vgl. Benjamin Dahlke, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (BHT 152). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 166ff.

104 Vgl. dazu Gockel, *Barth and Schleiermacher on Election*, 6f.