

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 2 (1946)
Heft: 3

Artikel: Die Einheit von Schöpfung und Erlösung : zur Schöpfungslehre Karl Barths
Autor: Prenter, Regin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877585>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Einheit von Schöpfung und Erlösung.

Zur Schöpfungslehre Karl Barths.

Karl Barth hat jetzt den ersten Teil des dritten Bandes seiner gigantisch angelegten Kirchlichen Dogmatik erscheinen lassen. Die Lehre von der Schöpfung soll hier und in dem folgenden Teile desselben Bandes abgehandelt werden.*

Im Vorwort vom Oktober 1945 erklärt Barth: «Mit der ‚Lehre von der Schöpfung‘ habe ich ein Gebiet betreten, auf dem ich mich entschieden weniger vertraut und sicher fühle.» Und er erklärt offen, daß die Merkwürdigkeit der Exegese der Schöpfungsgeschichte, die den Hauptinhalt seiner Lehre von der Schöpfung ausmacht, ihm durchaus nicht verborgen sei: «Ich hatte durchaus nicht erwartet, daß beim näheren Ueberdenken dieser Texte und Probleme nun eben dies herauskommen werde.» Diese Unsicherheit mag erstens damit zusammenhängen, daß, wie Barth in demselben Vorwort bemerkt, gerade dieser erste Glaubensartikel ein vielfach so bedenklich bevorzugtes, vielfach auch so bedenklich vernachlässigtes Gebiet ist. Wo ist eigentlich bisher von der Schöpfung recht gelehrt worden? Schon in der allerältesten Lehrtradition haben sich ja gerade auf diesem Gebiet allerlei metaphysische oder sogar auch physische, jedenfalls untheologische, Spekulationen breitgemacht. Zweitens mag diese zugestandene Unsicherheit auch damit zusammenhängen, daß mit den Entscheidungen, die hier getroffen werden, nun wirklich auch gewissermaßen über *alle* kommenden Fragen entschieden wird. Denn die Frage nach der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung ist in der Dogmatik nicht irgendeine Frage, sondern *die* Frage, deren Beantwortung für jede mögliche dogmatische Frage mitbestimmend ist. *Diese* Frage stand im Mittelpunkt der ganzen altkirchlichen Lehrentwicklung, wenn in dem Kampf zwischen platonischer Metaphysik

* Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 488 S., geb. Fr. 24.—.

und biblischem Kerygma, zwischen gnostischem Spiritualismus und biblischem Schöpfungsglauben, die großen Entscheidungen in der Lehre von der Trinität und in der Christologie getroffen wurden. *Diese Frage* stand wieder im Mittelpunkt der Reformationszeit, wenn über «Natur» und «Gnade», über doppelte Sittlichkeit und Berufsethik gestritten wurde. *Diese Frage* stand auch im Mittelpunkt des deutschen Kirchenkampfes, wenn gegen den Gnostizismus des 20. Jahrhunderts mit seinem gewaltsamen Auseinanderreißen von Schöpfung und Erlösung (und mit der dazugehörigen Verwerfung des Alten Testaments!) Bekenntnis abgelegt werden mußte. Gerade hier steht alles auf dem Spiel.

Aber gerade wegen dieser Unsicherheit ist wohl auch *hier* die Stelle, wo das Gespräch mit Karl Barth heute weitergeführt werden muß, gerade auch von denen, die von Luther herkommen und deshalb vielleicht nicht immer so schnell mitmachen können. Als ein Versuch, das Gespräch lutherischerseits gerade hier aufzunehmen, wird das Folgende zu betrachten sein. Leider ist dem Rezensenten wegen des noch nicht ganz in Ordnung gebrachten Verkehrswesens Mitteleuropas der neueste Halbband so spät in die Hände gekommen, daß hier nur die allerersten Bemerkungen verzeichnet werden können. Wenn diese Besprechung nicht allzu spät nach dem sechzigsten Geburtstag Karl Barths (10. Mai 1946) als ein Gruß des skandinavischen Luthertums und eines ehemaligen dankbaren Schülers erscheinen sollte, dann mußte sie in einem Minimum von Zeit fertig gemacht und muß auch danach beurteilt werden. Als Gruß und als Dank des Schülers wird diese Besprechung, so wie wir es bei diesem Lehrer lernten, nicht nur in Zustimmung und Jasagen bestehen dürfen, sondern es müssen hier auch Bedenken erhoben und Fragezeichen vermerkt werden, nicht aus konfessioneller Streitsucht, sondern um der Sache willen, weil nun einfach niemand die Schrift ganz allein hören kann oder darf. Der Dogmatiker darf nicht und kann nicht die Schrift hören, ohne auch auf die zu achten, die vor ihm und mit ihm zusammen dieselbe Schrift gehört haben und auch *anders* gehört haben. Nur in diesem Gespräch ist es uns Ernst mit unserem Hören der Schrift. Im Hinblick auf die Schrift, nicht auf unsere theologischen Mei-

nungsverschiedenheiten, stellen wir einander Fragen und melden wir gegeneinander unsere Bedenken an.

Der Band wird mit einem Paragraphen über das Thema «Der Glaube an Gott den Schöpfer» eröffnet, dessen These mit folgenden Worten anfängt: «Die Einsicht, daß der Mensch sein Dasein und Sosein mit aller von Gott verschiedenen Wirklichkeit zusammen der Schöpfung Gottes zu verdanken hat, vollzieht sich allein im Empfang und in der Beantwortung des göttlichen Selbstzeugnisses, d. h. allein im Glauben an Jesus Christus» (S. 1). Damit ist die ganze Art und «Methode» der Schöpfungslehre festgelegt. Der Schöpfer und die Schöpfung werden nur durch Gottes Offenbarung erkannt, d. h. im Glauben. Darum kann die Lehre von der Schöpfung auch kein «*articulus mixtus*» sein, sondern ist in genau demselben Sinne wie z. B. die Lehre von der Versöhnung Glaubenslehre. Damit ist jede physische und metaphysische Problematik, die sich in der traditionellen Schöpfungstheologie gar zu oft vorge-schoben hat, aus der Schöpfungslehre ausgeschieden. Naturwissenschaftliche Erörterungen und metaphysische Spekulationen über die erste Ursache der Welt haben mit der Lehre von der Schöpfung nichts zu tun. Die Formulierung dieses Anliegens, dem durchaus zuzustimmen ist, hat aber nun bei Barth eine eigentümliche, bedeutungsvolle Form gefunden. Die Erkenntnis der Schöpfung wird hier als *Einsicht* in das Gesetzsein des Menschen durch Gott in seinem Dasein und Sosein, und der Glaube, in welcher diese als *Einsicht* bestimmte Erkenntnis allein möglich ist, wird als Glaube an Jesus Christus bezeichnet. Und was darin liegt, wird in der Fortsetzung der These sichtbar: «In der Erkenntnis der in ihm verwirklichten Einheit von Schöpfer und Geschöpf und in dem durch ihn vermittelten Leben in der Gegenwart, unter dem Recht und in der Erfahrung der Güte des Schöpfers seinem Geschöpf gegenüber.» Wir bemerken, daß vom Schöpfungsglauben hier nur in einem gewissen indirekten Sinne gesprochen wird. Die Schöpfung (der Schöpfer) ist nicht direkt Gegenstand des Glaubens, sondern Gegenstand der durch den Glauben gewonnenen *Einsicht*. Als Gegenstand des Glaubens (also auch des Schöpfungsglaubens) wird allein Jesus Christus genannt. In dem Glauben an Jesus Christus wird der Mensch der Einheit

von Schöpfer und Geschöpf in seiner Person inne. Und nun heißt es in unmittelbarer Fortsetzung (S. 29): «Also von daher schauen wir an und begreifen wir, erkennen wir und wissen wir, daß das Bekenntnis, das Schöpfungsdogma, die Wahrheit redet.» Von einem aus dem (unmittelbaren) Glauben an Jesus Christus mittelbar herkommenden «Anschauen», «Begreifen», «Erkennen» und «Wissen» ist mithin in der Erkenntnis der Schöpfungswirklichkeit die Rede. Zwischen Jesus Christus und der Schöpfung besteht ein *noetischer* Zusammenhang, weil die Schöpfung in Jesus Christus ihren ontischen Grund hat (S. 29). Deshalb kann auch im folgenden (S. 30) die Erkenntnis der Schöpfungswirklichkeit in Anlehnung an das bekannte Anselm-Wort als ein «intelligere», das aus dem «credere» hervorgeht, bezeichnet werden. Es kann (S. 33) im Hinblick auf den noetischen Zusammenhang zwischen Jesus Christus und der Schöpfung gefragt werden, was das für ein Glaube sei, der als Glaube an Jesus Christus die Erkenntnis des Geheimnisses der Schöpfung, des Schöpfers und des Geschöpfs in sich schließt. Es kann (S. 37) vom Menschen, der im Glauben an Jesus Christus sich der Macht des Schöpfers unterstellt, heißen: «In dieser Stellungnahme und Entscheidung begriffen, kann und wird ihm das Geheimnis der Schöpfung nicht verborgen sein.» Und nochmals (S. 38) wird vom christlichen Glauben gesagt, daß ihm das Geheimnis der Schöpfung erkennbar wird.

Man fragt sich, warum denn vom Glauben an Gott den Schöpfer nur in diesem gebrochenen Sinne geredet wird. Das Glaubensbekenntnis verwendet dasselbe Wort, *Credo*, in allen drei Glaubensartikeln. Warum wird denn nun hier, beim ersten Artikel, das *Credo* in ein *Intelligo* verwandelt, und zwar so, daß dieses *Intelligo* (womit hier beim ersten Artikel das *Credo* umschrieben ist) seine Sinngebung in dem zum zweiten Glaubensartikel gehörigen *Credo* finden muß. Mit dem Glaubensbekenntnis ist dieser Vorgang jedenfalls nicht in Übereinstimmung. Es muß mehr als stilistische Form sein, wenn das Glaubensbekenntnis dreimal *Credo* sagt und nicht das erste *Credo* in ein dem zweiten *Credo* untergeordnetes «ut intelligam» verwandelt. Und man fragt hier weiter: ist diese mit dem Glaubensbekenntnis nicht übereinstimmende

Umschreibung und Unterordnung des zum ersten Artikel gehörigen Credo in Uebereinstimmung mit der Schrift? Wird wirklich in der Schrift so vom Glauben an Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde gesprochen, daß dieser Glaube eine aus dem Glauben an die Person Jesus Christus mittelbar hervorgehende *Einsicht* ist? Ein — gewiß allein im Glauben enthaltenes — *Anschauen, Begreifen, Erkennen* und *Wissen* der Wahrheit des Schöpfungsdogmas, eine Erkenntnis, ein *Nicht-verborgen-Sein* des *Geheimnisses* der Schöpfung? Wird hier nicht mehr anselmisch und augustinisch als gerade biblisch gesprochen? Sicherlich in der Wortwahl. Aber ist die Wortwahl hier gleichgültig? Oder zufällig?

Auf diese Fragen kann nur durch direkte Exegese geantwortet werden. Darum werden wir mit einer Stellungnahme zu den hier erhobenen Bedenken warten, bis wir die Barthsche Auslegung der Schöpfungsgeschichte näher kennengelernt haben. Hier begnügen wir uns mit der Beobachtung, daß Barth faktisch in dieser Weise vom Schöpfungsglauben redet. Der Schöpfungsglaube ist ihm Glaube, nicht weil die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus den Menschen unmittelbar vor seinen Schöpfer stellt, sondern weil die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus den Menschen unmittelbar vor die Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der Person Jesu Christi stellt, um dadurch den Menschen eine mittelbare Einsicht in das Geheimnis der Schöpfung zu geben. Wir lassen es vorläufig dahingestellt sein, ob diese Ausdrucksweise nur eine komplizierte Ausdrucksweise ist, ob Barth ebensogut hätte sagen können, daß der Glaubende in Jesus Christus unmittelbar vor seinen Schöpfer gestellt wird, und zwar so, daß dieses Vor-den-Schöpfer-gestellt-Sein in präzise demselben Sinne *Glaube* ist wie das Mit-dem-Versöhner-eins-Sein und das Mit-dem-Geiste-begabt-Sein, das mit derselben Selbstoffenbarung Gottes gegeben ist, d. h. Glaube, der nicht mehr und nicht weniger Erkenntnis und Schauen ist, wobei das Schauen nicht mehr und nicht weniger nach Erkenntnis drängt als etwa der Glaube an die Versöhnung und die Erlösung.

Wie vollzieht sich nun diese im Glauben an Jesus Christus enthaltene Erkenntnis des Geheimnisses der Schöpfung? Diese Erkenntnis wird nur durch eine Auslegung des biblischen

Zeugnisses von der Schöpfung wirklich. Das ist ja damit gegeben, daß die Erkenntnis der Schöpfungswirklichkeit Glaubenserkenntnis ist. Hierin muß man ganz Barth zustimmen. Und man muß ihm auch darin recht geben, daß das biblische Zeugnis von der Schöpfung in einem gewissen Sinne von einer Geschichte zeugt. In einem Abschnitt des Paragraphen 41, der von Schöpfung und Bund handelt, wird das Thema: Schöpfung, Geschichte, Schöpfungsgeschichte entfaltet (S. 44—103). Weil die Schöpfung wirklich ein Werk Gottes ist, deshalb ist sie auch Geschichte und setzt sich fort in der Geschichte des Bundes. Sie ist aber eine Geschichte besonderer Art, weil sie eine Geschichte ohne menschliche Zeugen ist. Deshalb kann nur in der Form der Sage von der Schöpfungsgeschichte gezeugt werden. Die Schöpfungsberichte des Alten Testaments sind keine Mythen; sie wollen nicht von zeitlosen Beziehungen, sondern von einem wirklichen Geschehen berichten, ein Geschehen aber, das kein Mensch je gesehen hat. Deshalb wird nicht die Erinnerung des Augenzeugen, sondern die divinatorische Phantasie des Dichters hier zum Zeugen aufgerufen. Gerade durch ihre Form als Sagen beweisen die biblischen Schöpfungsberichte ihre Sachgemäßheit. Deshalb schreitet Barth zu seiner Auslegung der biblischen Schöpfungssagen von Gen. 1 und 2, die unter den Ueberschriften: «Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes» und «Der Bund als innerer Grund der Schöpfung» den Hauptbestandteil des ganzen Buches bildet.

Und was für eine Auslegung! Hier wird wieder einmal Theologie in ganz großem Stil getrieben. In dieser Weise ist das Buch der Genesis seit Luthers Tagen nicht ausgelegt worden. Man kann zu den Einzelheiten — und vielleicht noch mehr zu der Gesamtsicht — dieser Auslegung eine sehr verschiedene Stellung einnehmen. Man kann aber an dieser Auslegung nicht einfach vorbeigehen. Beim ersten Durchlesen kann der rein ästhetische und intellektuelle Genuß beinahe überhand nehmen, so daß man sich einfach durch diese überraschende Fülle von genialen Beobachtungen berauschen läßt. Wo ist z. B. je die Schöpfungssage von P in dieser entzückenden Weise ausgelegt worden? Hier spürt man wirklich die *Schönheit* der Theologie, die *pulchritudo* des theologischen

Verstehens, wovon Anselm gesprochen hat. Und es ist legitim, von einer Schönheit der Theologie zu sprechen. Denn die Auslegung mag auch dies enthalten, daß die wunderbare Einheit der Bibel je und je in ihrer unvergleichlichen Schönheit hervorleuchtet. Aber — wenn die erste Begeisterung vorüber ist, fragt man sich: ist hier die Schönheit nicht doch zu groß? Nicht nur Anselm hat ja ein theologisches Programm gegeben. Luther hat das auch getan. Er hat auch vom «intellectus» gesprochen, ganz besonders in seiner ersten Psalmenvorlesung. Aber der intellectus, den er gemeint hat, steht ganz und gar im Zeichen des Kreuzes: «Et est breviter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi» (Weimarer Ausgabe III, 176). Und wo Crux ist, ist nicht nur Schönheit. Und nun gilt es ja auch von der Auslegung, daß die Crux auch da sein muß, sogar in der sehr banalen Gestalt der «crux interpretationis», der exegetischen Aporie, der nicht lösbaren Rätsel. Eine Exegese nun, die *ganz* glatt geht und *ganz* fertig wird und gerade in dieser Glattheit und Fertigkeit so *schön* ist, ist sicher zu schnell mit der Crux fertig geworden. Und nach der ersten Begeisterung über die wunderbare Exegese der Schöpfungssagen fragt man sich ein wenig geängstigt: ist das doch nicht *zu schön*, *zu glatt*? Hier bleiben ja in der Tat keine Fragen unbeantwortet. Hier ist keine Aporie zu spüren. Hier ist kein Rest übriggeblieben, der sich nicht — oder wenigstens noch nicht — erklären ließe. Sondern hier ist eine fertige Exegese. Man findet hier wirklich keine Einzelheit, die Barth nicht zu erklären weiß. Man kann plötzlich von einem heißen Wunsch ergriffen werden: wäre doch nur eine kleine Einzelheit zu finden, wo es ein bißchen schwierig ist, wo alles nicht so schön klappt, wo die Einheit von Schöpfung und Bund nicht ganz so einleuchtend gemacht wird! Aber nein! Man wird enttäuscht. In dieser Auslegung sind wirklich keine Aporien. Karl Barth ist gewiß ein virtuoser Exeget. Ist aber in dieser Virtuosität die Crux vielleicht weggekommen?

Wie geht es zu, daß diese Auslegung so glatt geht, so ohne Schwierigkeiten fertig wird? Das ist daraus zu erklären, daß diese Auslegung von einem ganz bestimmten Prinzip geleitet wird, nämlich von dem Prinzip der Einheit von Schöpfung und Bund. Die ganze Auslegung ist bis hinein in die kleinsten

Details von diesem einen Gedanken geleitet, daß die Schöpfung der äußere Grund des Bundes ist und der Bund der innere Grund der Schöpfung, daß die Schöpfung in ihrem Daß und in ihrem Wie ganz und ausschließlich durch den Bund als ihre Absicht bestimmt ist, daß die Schöpfung deshalb auch restlos von dem Bunde und der Bund restlos von der Schöpfung her zu erklären ist. Und nun ist ja dieser Leitgedanke kein zufälliger Einfall. Sondern das Zeugnis des Neuen Testaments von der Schöpfung besagt ja, daß alle Dinge durch Christus und zu Christus hin geschaffen worden sind. Das christologische Verständnis der Schöpfung ist vom Neuen Testament aus eine unumgängliche Forderung. Es kann also keine Frage sein, daß nach dem Zeugnis der Bibel Schöpfung und Bund aufeinander bezogen sind. Die Schöpfung ist auf den Bund hin geschehen, *zu Christus*. Und der Bund ist in der Schöpfung vorbereitet *durch* Christus. Man kann deshalb in der These, daß Schöpfung und Bund aufeinander bezogen sind, und daß deshalb auch die Lehre von der Schöpfung und die Lehre von der Erlösung in engstem Zusammenhang stehen, mit Barth nicht uneins sein.

Aber — *wie* ist jene Bezogenheit zu verstehen? *Wie* wirkt sich dieser Zusammenhang aus? Können wir auch in der Beantwortung *dieser* Fragen mit Barth eins sein? Wir kehren zu der anfangs gemachten Beobachtung zurück, daß bei Barth der Schöpfungsglaube als eine durch den Glauben an Jesus Christus hervorgehende *Einsicht* in das *Geheimnis* der Schöpfung bezeichnet wird.

Es scheint mir, als ob in Barths Auslegung der Schöpfungssagen die Beziehung zwischen Schöpfung und Bund auf der ganzen Linie als eine *Analogie* aufgefaßt ist. Die Beziehung zwischen Schöpfung und Bund wird in der ganzen Auslegung als eine gerade der — gewiß nur im Glauben an Jesus Christus möglichen und wirklichen — *Anschauung*, der *Einsicht*, einleuchtende Analogie dargestellt. So wird z. B. die Erschaffung des Menschen in der zweiten Schöpfungssage als Mann und Frau dahin erklärt, daß die Erschaffung des Menschen in der durch das Gegenüber von Mann und Frau bestimmten Zweiheit nur im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde geschehen ist, so daß dieses Beispiel

der Analogie zwischen Schöpfung und Bund, das ja oft sowohl im Alten wie im Neuen Testament in der häufigen Verwendung des Hochzeitsbildes auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk hervorgehoben wird, gerade als Beispiel der Analogie die einzige und erschöpfende Beziehung zwischen Schöpfung und Bund als die der Analogie darstellt. Daß der Bund das Ziel der Schöpfung ist und die Schöpfung die Vorbereitung des Bundes ist, wird in einer langen Reihe von Auslegungen begründet, die, soweit ich sehe, sämtlich die Zielrichtung der Schöpfung auf den Bund hin durch eine Analogie zwischen Einzelheiten in der Ordnung der Schöpfung und Einzelheiten in der Ordnung des Bundes erklären. Daß die Schöpfung auf den Bund hin als ihre Absicht vollzogen wird, wird in der Auslegung Barths *sichtbar* gemacht durch die Analogien zwischen Schöpfungsgeschichte und Bundesgeschichte, Analogien, die in größter Zahl vorgeführt werden, weil jeder noch so kleinen Einzelheit der Schöpfungsgeschichte ihre Analogie in der Bundesgeschichte entsprechen soll. Und wo sind nicht Analogien aufzustellen? Ein Beispiel sei hier erwähnt. Daß die Menschen im Garten Eden sich ihrer Nacktheit nicht schämten, wird so erklärt: «Und warum waren der Mensch und sein Weib nackt und schämten sich nicht? *Darum*, weil es zwischen Jesus und den Seinigen zu einer rückhaltlosen und gerade in dieser Rückhaltlosigkeit barmherzigen und heilsamen Enthüllung des Menschen kommen, weil er als der ganz Arme, ganz Erniedrigte, als der von Gott Verworfenene und gerade so als der Träger aller Ehre, gerade so als Gottes Erwählter vor ihnen stehen und also sich nicht vor ihnen zu schämen haben wird — und weil wiederum sie in ihrer eigenen Armut, Niedrigkeit und Verworfenheit von ihm durchschaut und entdeckt und nun doch nicht beschämt und verurteilt sein werden, weil er sich ihrer nicht schämen, weil er sie seine Brüder und Schwestern nennen, weil er mit seinem Reichtum als Gottes Erwählter für sie eintreten wird» (S. 368).

Dies Beispiel ist interessant. Erstens ist es ja einleuchtend, daß hier eine gewisse Analogie besteht. Zweitens aber ist es ja ebenso klar, daß gerade diese Analogie nirgends in der Bibel explizit hervorgehoben ist. Sie liegt höchstens in der neutestamentlichen Verwendung des Brautbildes eingeschlossen.

Aber das Wesentliche ist drittens dies, daß gerade eine solche Analogie als der *Grund* — das «Darum» wird von Barth mit gesperrten Buchstaben besonders hervorgehoben! — des konkreten Soseins dieser Einzelheit der Schöpfungsgeschichte aufgefaßt wird. Nur um in der Schöpfung genügende Analogien zu der Erlösungsgeschichte sozusagen im voraus zu präparieren, hat Gott die Schöpfungsgeschichte so und nicht anders verlaufen lassen. Und so wird es klar, worin eigentlich das aus dem Glauben an Jesus Christus hervorgehende Anschauen, Begreifen und Erkennen des Geheimnisses der Schöpfung besteht. Es besteht darin, daß die in dem Schöpfungswerke verborgenen Analogien der Erlösungsgeschichte dem Menschen einsichtig gemacht werden. Und das geschieht durch eine Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, die bewußt jede mögliche Analogie der Erlösungsgeschichte, die sich aus der Schöpfungsgeschichte herausfinden läßt, hervorhebt. Und — dies ist das Wesentliche — eine Auslegung, die diese aus der Schöpfungsgeschichte hervorgezogenen Analogien der Erlösungsgeschichte *nicht nur als ein Zeichen* der Bezogenheit von Schöpfung und Erlösung, sondern als das *Wesen* dieser Bezogenheit selbst qualifiziert. Gott hat die Schöpfung in dieser Weise analogisch verlaufen lassen, *weil* er in der Schöpfung schon an die Erlösung gewissermaßen gedacht hat. Und die Einsicht in das Geheimnis der Schöpfung, die das Wesen des Schöpfungsglaubens ausmachen soll, besteht mithin in der Erkenntnis dieser Analogien oder — um es mit anderen Worten zu sagen — darin, daß das ohne oder vor dem Glauben an Jesus Christus dem Verstehen des Menschen als sinnlos erscheinende Schöpfungswerk durch den Glauben und durch die im Glauben vollzogene typologische Auslegung der Einzelheiten der Schöpfungsgeschichte sinnvoll wird, eine *signifikative Bedeutung* bekommt, nämlich eine Bedeutung als eine für die Erlösungsgeschichte präparierte Zeichensprache. Und — wiederum haben wir hier das Wesentliche des ganzen Gedankenganges — die Einsicht in diese durch die Schöpfung präparierte Zeichensprache ist zugleich die Einsicht in das Geheimnis der Schöpfung. Das Geheimnis der Schöpfung ist diese Zeichensprache, oder — um es noch schärfer zu formulieren — das

Geheimnis Gottes des Schöpfers in seiner Schöpfung ist dies, daß er die Schöpfung in ihrer ganzen Unbegreiflichkeit ausschließlich als diese Zeichensprache der Erlösungsgeschichte gewollt und gesetzt hat. Der Verwandlung des *Credo* in ein *Intelligo* in der noetischen Sphäre entpricht mithin eine Verwandlung des *Est* in ein *Significat* in der ontischen Sphäre. Weil Schöpfungsglaube hier wesentlich als Einsicht verstanden ist, ist auch die Schöpfung hier wesentlich als Signifikation verstanden. Und hier wäre eine große Fülle von Beispielen zu erwähnen. Denn die ganze Auslegung der Schöpfungssagen erstrebt eigentlich nur eins: die Schöpfung in ihrem Dasein und Sosein als eine «Significatio Redemptionis» zu erklären.

Nur einige Beispiele sollen hier um der Vollständigkeit willen angeführt werden. Die Ganzheit des Kosmos als Himmel und Erde wird durch die Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi erklärt. «Dieser Mensch (Jesus Christus) *ist* das Geheimnis des Himmels und der Erde, des von Gott geschaffenen Kosmos. Ihn erkennen heißt Himmel und Erde erkennen: in ihrer Verschiedenheit, in ihrer Einheit, in ihrer Geschaffenheit und Gott als ihren Schöpfer. Man kann auch die alttestamentliche Erkenntnis in dieser Sache nur dann als sinnvoll vollziehbar verstehen, wenn man sie als die Verheißung, als das Vorbild (sic!) dieser, der messianischen Erkenntnis versteht» (S. 22). «Die Person Jesu Christi ist der Erweis, daß das Geschöpf *ist*» (S. 26). «Man kann und muß fragen: ob im letzten Grunde nicht umgekehrt die Schöpfungszeit als das Gegenbild der Gnadenzeit und also die *Gnadenzeit* als das eigentliche *Urbild* aller Zeit zu verstehen ist? ... *Die wirkliche Zeit ist dann primär die Lebenszeit Jesu Christi* ... Dieser wirklichen Zeit entsprechend, als die notwendige und adäquate Form dieses Geschehens wurde die Zeit ursprünglich — in und mit der Schöpfung und zugleich als die Form auch der Schöpfungsgeschichte selber — geschaffen: ursprünglich, d. h. als Anfang aller Zeit, aber abbildlich, gegenbildlich im Verhältnis zu jenem ihrem sachlichen Ursprung und Grund» (S. 82). Als Einleitung zu der Exegese des zweiten Schöpfungsberichtes heißt es: «Nicht wie die Schöpfung den Bund *verheißt, ankündigt, weissagt*, sondern wie sie ihn, ohne mit ihm identisch zu sein, selber schon *vorbildet* und insofern *vorwegnimmt* — nicht wie sie ihn vorbereitet, sondern wie sie, indem sie das tut, selber schon ein einziges Bundeszeichen, ein wahres *Sakrament* ist — nicht Jesus Christus als Ziel, sondern Jesus Christus als der *Anfang* (gerade weil er das Ziel ist, auch als Anfang!) der Schöpfung — das ist es, was jetzt in den Vordergrund gerückt wird und besonders bedacht und zu Ehren gebracht sein will» (S. 262 f.). Und die Schöpfung des Mannes und der Frau wird, wie früher gesagt, zum Typus der Geschichte Gottes mit seinem Volk, Christi mit seiner Kirche: «Man wird die Wucht der hier unbeweglich im Hintergrund stehenden und immer wieder vorausgesetz-

ten Tatsache: Jahve der *Mann*, Israel die *Frau* — Jahve *Israels* Mann, Israel *Jahves* Frau gar nicht stark genug beachten und empfinden können. Diese Tatsache ist es, die dem Dichter von Gen. 2 wie dem des ‚Liedes der Lieder‘ vor Augen stand» (S. 363). «Das Bild, das diese Texte bieten, ist *der klare, notwendige Reflex* des Gnadenbundes; nicht des von Israel, wohl aber des von Gott gehaltenen Gnadenbundes. Weil (sic!) Gott als Schöpfer, Herr und König des ganzen Erdraums diesem gegenüber nicht allein sein, sondern in diesem Erdraum in einem Volk seines Eigentums sein konkretes Gegenüber haben wollte, *darum* fand er es nicht gut, daß der Mensch allein sein solle, *darum* bestimmt er ihm in der Frau eine Hilfe, die ihm ein Gegenüber sei» (S. 364). Und alle Einzelheiten der Schöpfung von Mann und Frau lassen sich hier typologisieren: «Warum mußte der erste Mensch in jenen Tiefschlaf versetzt werden, während dessen Gottes Werk an ihm geschah, in welchem die Frau ihren Ursprung hatte? *Darum*, ist vom Neuen Testament her zu sagen, weil Jesu Gemeinde in seinem Todesschlaf ihren Ursprung haben, in seiner Auferstehung vollendet vor ihm stehen sollte» (S. 367). «Warum mußte die Frau vom Manne genommen werden, Gebein von seinem Gebein sein und Fleisch von seinem Fleisch? . . . *Darum*, weil der Tod Jesu seine Dahingabe für seine Gemeinde sein, weil ihre Versöhnung eine Vertauschung zwischen göttlicher Herrlichkeit und menschlichem Elend sein sollte. Jesu Gemeinde entsteht, indem er sich die Todeswunde zufügen, indem er sich ein Element seines eigenen Lebens nehmen läßt, indem sie ‚gebaut‘ wird aus dem, was ganz sein ist und was er nun doch hergibt, damit sie aus dem Seinigen Wesen und Existenz gewinne» (S. 368). Diese Reihe von Beispielen muß hier genügen. Die Art dieser Exegese tritt auch durch sie deutlich genug hervor. Ueberall wird die Schöpfungsgeschichte ausgelegt als eine Signifikation der Bundesgeschichte oder Erlösungsgeschichte.

Warum können wir hier nicht mitgehen? Wenn wir unser Nein zu dieser ganzen Art von Exegese — ein Nein, das vielleicht auch die christologische Exegese *Wilhelm Visschers* treffen würde — und zu der in dieser Exegese enthaltenen Auffassung von der Art der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung begründen sollen, wird zuerst zu betonen sein, daß es *nicht* darum geht, die Beziehung zwischen Schöpfung und Bundesgeschichte oder die Notwendigkeit eines christologischen Verständnisses des Alten Testaments zu verneinen. Es dreht sich dagegen um das *Wie* dieser Beziehung und dieses Verständnisses.

Barth sagt einmal: «Je mehr dieser Zusammenhang (scil. zwischen Schöpfung und Bund) bloß äußerlich und nominal verstanden, je mehr die Einsicht (sic!) in die innere (sic!) Einheit der Werke Gottes verdrängt würde durch die Vorstellung

eines stufenmäßigen Nacheinander oder Nebeneinander zweier an sich getrennter Bereiche, desto mehr müßte auch der Satz, daß Gottes Schöpfung Gottes Wohltat ist, äußerlich und nominal, zu einer bloßen Behauptung werden... Was man unter Absehen von dem inneren und realen Zusammenhang von Schöpfung und Bund über diesen Satz vorbringen kann — die gutgemeinten Argumente einer vorwiegend positiven Einstellung des christlichen Subjekts dem Dasein gegenüber oder auch das ‚Dennoch‘ des christlichen Glaubens oder die einfache Behauptung der Identität des Schöpfer- und des Erlösergottes — genügt nämlich nicht, um diesem Satz mehr als hypothetische Gewißheit zu geben... Und nun schwindet die Möglichkeit, diesen Satz zu verantworten, in dem Maß, als er nicht auf der klaren Einsicht beruht, daß die Wahrheit des Bundes auch die Wohltat der Schöpfung ist, daß das Geheimnis des Bundes auch die Wohltat der Schöpfung in sich schließt. Die strenge Gewißheit dieses Satzes steht und fällt damit, daß er nicht nur auf eine gute Meinung oder Ueberzeugung des christlichen Subjektes, sondern auf diesen objektiven Sachverhalt begründet ist. Dann und damit kann er dann auch Inhalt einer guten Meinung oder Ueberzeugung des christlichen Subjektes werden, kann er also ‚gewagt‘ werden: als Satz des Glaubens, der auch ein Wissen enthält, von dem er Rechenschaft ablegen kann» (S. 381). Man wird hier Barth froh zustimmen, wenn er die Möglichkeit des Satzes von der Schöpfung als Wohltat unter allen anderen Voraussetzungen als der Einheit von Schöpfung und Bund bestreitet. Aber man wird bedenklich, wenn nun gerade hier gegen einen bloß äußerlich und verbal verstandenen Zusammenhang von Schöpfung und Bund polemisiert wird, wenn im Gegenteil die *Einsicht* in die *innere* Einheit der Werke Gottes hervorgehoben wird, wenn ein Glaube, der nicht eine solche *Einsicht* in die innere Einheit von Schöpfung und Bund besitzt, sondern «nur» ein «*Dennoch*» ist, «nur» eine (man darf wohl supplieren: durch das Wort der Schrift eingegebene) *Behauptung* der Identität des Schöpfer- und Erlösergottes, ziemlich gering geschätzt wird, wogegen ein «Glaube», der auch ein *Wissen* enthält und sogar ein Wissen von einem *objektiven Sachverhalt*, ein Glaube, der von diesem Wissen Rechenschaft ablegen kann, so hoch ge-

rühmt wird. Wird hier evangelisch und biblisch vom Glauben gesprochen? Luther hat bekanntlich immer den Glauben (im Anschluß an Hebr. 11, 1) ein «argumentum rerum non apparentium» und eine «arduissima res» genannt. Und so muß wohl überhaupt vom Glauben gesprochen werden, auch vom Glauben, der Gottes Schöpfung als Wohltat sieht und annimmt. Was soll es denn heißen, wenn ein Glaube, der «nur» eine solche Behauptung, nur ein Pochen auf das Wort, ein Glaube, der — gerade weil er «argumentum non apparentium» ist — die *Einsicht* in die *innere* Einheit von Schöpfung und Bund eben nicht besitzt — er *sieht* ja nur «das stufenmäßige Nacheinander und Nebeneinander»! — als so gar unzureichend abgeschätzt wird, was heißt es, wenn hier von einem «objektiven Sachverhalt» gesprochen wird? Gewiß ist die Einheit von Schöpfung und Bund «objektiv» — in Gott. In uns aber wird diese Einheit nicht objektiv *einsichtig* in dieser Welt. Der *Glaube* an diese Einheit wird immer «arduissima res» bleiben, wird für das Subjekt nie größere Gewißheit besitzen als eben die Gewißheit einer «Behauptung» oder «Hypothese». Eine Gewißheit, die mehr als das wäre, eine unerschütterliche, *unanfechtbare* Gewißheit wie diejenige, von der Barth hier spricht und die er als so notwendig für die Behauptung des Satzes von der Schöpfung als Wohltat ansieht, gehört allein dem lumen gloriae, nicht dem lumen gratiae an.

Hier muß in aller Schärfe erwidert werden: die Einheit von Schöpfung und Erlösung kann in dieser Welt niemals anders als im Glauben — und das heißt in dem *echten* Glauben, der *nicht sieht* und doch glaubt! — festgehalten werden. *In keiner Weise macht der Glaube an Gott den Schöpfer, der sich uns auch als Schöpfer in Jesus Christus offenbart hat, uns die innere Einheit von Schöpfung und Erlösung einsichtig.* Was wir im Glauben einsehen sollen, ist dies, daß diese *innere* Einheit das Geheimnis Gottes ist *und bleibt*, und daß der Glaube an Jesus Christus, was dieser Glaube auch sonst sein und bedeuten mag, auf alle Fälle *nicht* bedeutet, daß Gott uns jetzt und hier, in diesem Leben, je dieses sein Geheimnis enthüllen wird. Das ist der Grund, warum die analogische, typologische Auslegung der Schöpfungsgeschichte ganz und gar abzulehnen ist, weil nämlich diese Auslegung vorzugeben

scheint — und bei Barth offensichtlich auch vorzugeben *wünscht* —, eine Einsicht in die *geheimnisvolle, innere Einheit* von Gottes Schöpfungswerk und Erlösungswerk zu vermitteln. Gerade darum *verdunkelt* eine solche Auslegung die echte, von der Bibel bezeugte, Einheit von Schöpfung und Erlösung, weil diese nämlich als eine *uns* verborgene, eine *uns* in keiner Weise in diesem Leben einsichtig zu machende, anschauliche Einheit, auch nicht im Glauben, nein, gerade nicht *im Glauben*, einsichtig und anschaulich wird. (Es wäre — wenigstens in der evangelischen Theologie — übrigens nicht unangebracht, wenn das anselmische «Credo, ut intelligam» vielleicht ein wenig zurückträte, um für das lutherische «fides arduissima res» mehr Platz zu geben. Sören Kierkegaard hat ja ironisch von den vielen geredet, die jetzt jenseits des Glaubens hervorrücken, im Gegensatz zu Abraham, der nie weiter als zum Glauben kam. Es ist wohl auch für die letzten Bände der Barthschen Dogmatik bezeichnend, daß jetzt Kierkegaard endgültig verschwunden ist, das *Weiterschreiten vom Glauben zum Verstehen, Anschauen, Einsehen* usw., dagegen eine so merkwürdig betonte Stellung eingenommen hat.)

Wenn man — wie die analogische, typologische Exegese zeigt — anders von der Einheit von Schöpfung und Erlösung (Schöpfung und Bund) als von einer in diesem Leben uns für immer verborgenen Einheit, einer mithin nur im Glauben — *nicht* in einer vom Glauben weiterschreitenden Anschauung oder Einsicht! — festzuhaltenden Einheit redet, dann wird die Folge sein, daß die Realität der geschaffenen Welt verflüchtigt und damit die Betrachtung des geschaffenen Menschenlebens doketisch wird. Von einem gewissen Schöpfungsdoketismus kann man auch die Schöpfungslehre Barths kaum freisprechen. Denn wenn die Einheit von Schöpfung und Erlösung eine durch die analogische Exegese der Anschauung des glaubenden Menschen *einsichtig* zu machende Einheit sein soll, dann muß ja die Analogie der Erlösung das Wesen der geschöpflichen Welt sein. D. h. die eigentliche Funktion der geschöpflichen Existenz wird diese: ein Abbild der Erlösung zu sein, eine Art Zeichensprache der Erlösung abzugeben. Deshalb liegt über der in einer solchen Exegese dargestellten Schöpfungswelt ein eigentümlicher platonischer Schimmer. Die

Welt darf gewissermaßen nicht «sich selbst» sein, ihre «Eigentlichkeit» findet sie erst in der Signifikation der Erlösung. So heißt es bei Barth, daß die «Heilsgeschichte» die *eigentliche* Geschichte ist, in der alle andere Geschichte beschlossen ist, sofern sich nämlich die Heilsgeschichte in ihr spiegelt und illustriert (S. 64). Man beachte wieder die Wortwahl! Alle andere Geschichte begleitet die Heilsgeschichte, heißt es an derselben Stelle mit noch stärker platonisierender Sprache, mit Zeichen, Vor- und Nachbildern, Beispielen und Gegenbeispielen. In der Exegese von Gen. 1, 2 heißt es von der Welt, die Gott durch sein Schaffen ausschließt, verneint: «Weil auch diese Welt (die durch die Schöpfung verneinte Welt!) in ihrer absurden Weise wirklich ist, ganz anders als die von Gott gewollte und geschaffene Welt: als die Welt des Nicht-Existierenden, des Wesenlosen, des durch und durch Unguten — weil sie dem Verfasser und dem ganzen biblischen Zeugnis nur zu gut bekannt ist als der *Schatten*, der faktisch auch auf der von Gott gewollten und geschaffenen Welt liegt, darum wird ihrer hier referierend (hajeta) Erwähnung getan» (S. 119 f.). Was heißt nun dies, wenn von einer in einer absurden Weise doch existierenden und dem Menschen irgendwie nur zu gut bekannten Welt geredet wird, die doch andererseits im Verhältnis zu Gottes geschaffener Welt eine Welt des Nicht-Existierenden ist, eine Schattenwelt? Ist hier nur platonisierende Ausdrucksweise? Und was soll es heißen, wenn von der «allgemeinen» Völkergeschichte als einem relativen Chaos dem relativen Kosmos der Geschichte Israels gegenüber geredet wird (S. 127)? Und was ist gemeint, wenn von dem so außerordentlich häufig erwähnten *Schauen* des Glaubens gesagt wird, daß sie durch die Unvollkommenheit des Daseins hindurch in seine Vollkommenheit sieht (S. 435)?

Man fragt sich hier, in welcher Welt *wir* unser eigentliches Leben führen; man fragt sich ferner, welche Welt Gott geliebt hat, so daß er seinen Sohn in diese Welt sandte. Ist es so, daß wir alle irgendwie in einer von Gott verneinten Welt, in der als relatives Chaos qualifizierten Völkergeschichte leben, daß Gott dagegen nur die andere Welt geschaffen hat, die Welt, in deren Vollkommenheit wir nur durch die Unvollkommenheit der Welt, in der wir *realiter* leben, hindurchsehen, daß

Gott nur diese andere, vollkommene Welt liebt, daß Gott nur eine dieser anderen Welt angehörige menschliche Natur angenommen hat? In welcher dieser beiden Welten stand das Kreuz von Golgatha? Wenn das Kreuz in unserer eigenen, unerlösten Welt wirklich gestanden hat, wenn das Kreuz nicht nur einer als relativer Kosmos zu charakterisierenden Heilsgeschichte, sondern der recht chaotischen Völkergeschichte, die unsere eigenste Geschichte ist, gehört, wenn das der Fall ist — und so scheint mir die Bibel es zu meinen —, wer kann denn gerade im Glauben an die Offenbarung Gottes in diesem Gekreuzigten eine *Einsicht* in die Einheit von Schöpfung und Erlösung erwarten? Und bedeutet nicht *jeder* Versuch, hier eine Einsicht — eine Einsicht zwar des *Glaubens* — zu gewinnen, daß man «hindurchsieht» in eine andere Welt, die man als Gottes geschaffene Welt ansieht, eine Welt, deren *einsichtige* «Vollkommenheit» gerade darin besteht, daß sie anders als die Welt, in der das Kreuz gestanden hat, aussieht, daß man auf die Vollkommenheit dieser anderen Welt nur sehen kann, indem man durch die Unvollkommenheiten *dieser* Welt, der Welt meines Alltags und der Welt des Kreuzes, hindurchsieht. Ist nicht jedes Schauen, das vom Glauben zum Verstehen weiterschreiten will, immer ein *Hindurchschauen*? Ist aber nicht jedes Hindurchschauen eine Flucht vor der Welt meines Alltags und der Welt des Kreuzes, der Welt des relativen Chaos der Völkergeschichte?

Mit dieser Frage stehen wir vor dem eigentlichen Problem des ganzen Buches, einem Problem, das thematisch angegriffen wird in dem letzten Paragraphen (42) des Buches, besonders in dessen letztem Abschnitt, der die Ueberschrift trägt: «Schöpfung als Rechtfertigung». Es handelt sich gerade hier um die Spannung zwischen der Rechtfertigung der Schöpfung, die in Gottes Wohlgefallen an seiner Schöpfung liegt, einerseits und der faktischen Verlorenheit und Erlösungsbedürftigkeit der Welt andererseits. Wie kann *diese* böse Welt, in der wir leben, wirklich die von Gott geschaffene, vollkommene Welt sein?

Der Optimismus hat die Lichtseite der Schöpfung gesehen. Und in einer glänzenden Darstellung des Optimismus des 18. Jahrhunderts wird von Barth gezeigt, der Optimismus

habe darin recht, daß er wirklich die Welt als Gottes Welt und deshalb als eine vollkommene Welt ansieht. Dieser Optimismus hat dagegen unrecht in seiner Auffassung dieser Vollkommenheit, weil er die Schattenseite der Schöpfung, die Bedürftigkeit und Gefährdung des Geschöpfes, total übersieht. Diese Schattenseite sieht der Pessimist, hat aber unrecht, wenn er aus diesem Grund die Welt nicht als Gottes Welt, nicht als gut, ansieht. Denn die von Gott erschaffene und so gerechtfertigte Welt hat nämlich beide Seiten, und erst in ihrer Einheit ist die Vollkommenheit der Welt zu sehen, und zwar weil das alles, die Welt in ihrer Würde *und* Nichtigkeit, die Welt des Optimisten *und* des Pessimisten, auf den Tod und die Auferstehung Jesu Christi hin geschaffen ist. Hier sehen wir wieder die Bedeutung der Idee von einer *einsichtigen* (dem *Glauben* einsichtigen!) Einheit von Schöpfung und Erlösung. «Indem alles auf Jesus Christus, auf seinen Tod und seine Auferstehung hin geschaffen ist, muß alles zum vornherein unter dieser doppelten, entgegenstehenden Bestimmung stehen: es ist *nicht Nichts*, sondern *Etwas*, aber *Etwas* am *Rande* des Nichts, ein dem Nichts benachbartes und von ihm bedrohtes und aus und durch sich selbst dieser Bedrohung nicht gewachsenes Etwas» (S. 430 f.).

Hier wird von dem Gegensatz, der in Jesu Christi Tod und Auferstehung geoffenbart ist, dem Gegensatz zwischen Gott und seinem Feind, dem Teufel, *supralapsarisch* gesprochen. Die Welt ist auf den Tod und die Auferstehung hin geschaffen, hat demnach zwei «Seiten», eine Lichtseite und eine Schattenseite, eine Würdigkeit und eine Bedrohung. Und in dieser Doppelheit ist die Welt die von Gott als gut, weil auf den Tod und die Auferstehung hin, geschaffene Welt.

Was bedeutet es nun für die Ueberwindung des Konfliktes zwischen «Optimismus» und «Pessimismus», in dem wir alle stehen, daß gerade so von der Gutheit der Welt, gerade so von dem Kreuz Jesu Christi gesprochen wird?

Der Tod und die Auferstehung Jesu wird auf diese Weise ein *Prinzip*, die die Doppelheit der Welt als seine Gutheit *einsichtig* macht. Und deshalb ist es die Einsicht in dies Prinzip, die hier von Bedeutung wird. Diese Einsicht wirkt sich nun aus als eine Ueberlegenheit gegenüber den harten Gegensätzen

des alltäglichen Lebens. Der Glaubende, der zur Einsicht weitergeschritten ist, sieht ja sowohl die Hohlheit des Optimismus und des Pessimismus, kann sich deshalb, weil er weiß, daß die Welt auf die in Jesu Christi Tod und Auferstehung sichtbare Doppelheit hin geschaffen ist, über diese Doppelheit und ihre Konflikte und Schmerzen beinahe ein wenig lächelnd *erheben*. «Seine (Gottes) Selbstkundgebung geschieht in der Höhe: auch in der Höhe über dem Jammer des Daseins, grundsätzlich jenseits auch der größten Erschütterung, die uns durch die Disharmonien, Sinnlosigkeiten und Sinnwidrigkeiten der Geschöpfungswelt bereitet werden können» (S. 428). Zwar betont Barth mit voller Klarheit, daß der christliche Glaube sich nicht in der Weise der *Resignation* über den Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus erhebt. «Gerade das wäre der schwerste Fluch, der Einen treffen könnte, wenn er sich ihm (dem Jammer des Daseins) entziehen könnte, und er wäre dann doppelt schwer, wenn er seiner in einer schmerzlosen Temperierung von Freude und Leid Meister zu werden vermöchte» (S. 427). Es gilt wirklich nicht, sich eigenmächtig über die Gegensätze des Daseins zu erheben. «So ist es wirklich *Gottes* Gebot, daß wir uns freuen sollen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden. So bekommen wirklich hier die Jauchzenden *Recht* und dort die Klagenden und Protestierenden — sie haben nicht Recht, aber sie bekommen Recht: mehr Recht, als sie sich selbst träumen lassen — gänzlich *Unrecht* aber die Lauen, die Neutralen, die in ihrer Weisheit dem wirklichen Sachverhalt bestimmt um so weniger gerecht werden, je weiter sie es in ihrer Weisheit und also in ihrer Lauheit und Neutralität der doppelten Bestimmung des Daseins gegenüber bringen mögen» (S. 431). Es wäre mithin völlig ungerecht, Barth eine solche skeptische Ueberlegenheit über die Gegensätze des Daseins zuzuschreiben, wie es seinerzeit *Friedrich Gogarten* getan hat. Nichtsdestoweniger bleibt es doch wahr, daß die *Einsicht* des Glaubens in die supralapsarische Grundlage der Doppelheit des Daseins, als eine *von Ewigkeit her* (S. 437) von Gott im Hinblick auf die Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi gewollte Doppelheit, den Menschen in eine gewisse *Höhe* versetzt, wo der Mensch zwar nicht ohne Kampf (S. 435), doch aber frei und fröhlich in einem

von aller Willkür und Mühsal befreiten Kampf durch die Unvollkommenheit der Welt in seine Vollkommenheit hindurchsieht (ebd.). Gewiß ist der Glaube frei und fröhlich. Ist er es aber in dieser Höhe, in seinem durch die Selbstkundgebung Gottes geschenkten *Wissen* von der ursprünglichen, göttlichen Setzung des in dem Kreuz und in der Auferstehung sichtbaren Gegensatzes? Kann überhaupt von einer Selbstkundgebung Gottes *in der Höhe* und *jenseits* der Erschütterung des Daseins gesprochen werden?

Gottes Selbstkundgebung geschieht in der Höhe? Nein, und wiederum Nein! Das Kreuz auf Golgatha ist keine «Höhe», am allerwenigsten eine Höhe «über dem Jammer des Daseins, *grundsätzlich jenseits* auch der größten Erschütterungen, die uns durch die Disharmonien, Sinnlosigkeiten und Sinnwidrigkeiten der Geschöpfungswelt bereitet werden können». Und mein Alltag, meine Sünde und mein Tod befinden sich ebenso wenig in jener «Höhe». Dagegen ist es ja klar, daß ein vom Glauben weiterschreitendes *Schauen*, das Einsicht in die verborgene Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung schenkt, eine Einsicht, die Gottes Geheimnis so wohl erkannt hat, daß sie *supralapsarisch* über den in Jesu Christi Tod und Auferstehung offenbaren Gegensatz zu reden imstande ist, sich in dieser «Höhe» befindet. Und es ist klar, daß die Welt der Analogien der Erlösung, die vollkommene Welt der «Zeichen, Vor- und Nachbilder, Beispiele und Gegenbeispiele» der Erlösung, der Welt des relativen Kosmos der Heilsgeschichte, sich in dieser «Höhe» befindet. In dieser Höhe hat man auch gute Zeit für die typologische Exegese. Es war aber nicht diese Höhe jenseits aller der dieser Erde gehörigen Gegensätze, auf der das Kreuz stand und auf der ich mein armes Leben führe.

Luther hat in Marburg sein berühmtes EST auf den Tisch geschrieben. Es geht noch um dasselbe EST in dem Gespräch zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie. Die ganze Lehre Barths über die Schöpfung steht im Zeichen des «Significat». Im Himmel, hoch über den Gegensätzen der Welt, ist die vollkommene Welt Gottes, dorthin blickt das Schauen des Glaubens durch die Unvollkommenheiten dieser Welt hindurch, dort ist die Einheit von Schöpfung und Erlö-

sung kraft der Analogien der Erlösung für die Erkenntnis des Glaubens eine unanfechtbare Gewißheit, dort ist auch Tod und Auferstehung Jesu Christi ein Prinzip, das in der supralapsarisch aufgefaßten Einheit von der Lichtseite und der Schattenseite des Daseins sich durchsetzt und das dem Menschen es ermöglicht, sich über alle Konflikte des Erdendaseins zu erheben in eine jenseits dieser Gegensätze einzunehmende Ruhe. In diesem Himmel ist auch der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aufgehoben (S. 150 und 180). *Significat!*

Demgegenüber muß das EST wieder gesagt werden. Das bedeutet: hier auf Erden ist Christi Leib und Blut, auf der Erde meines ganzen verwickelten Daseins, nicht in der Höhe jenseits aller Erschütterungen, Disharmonien, Sinnlosigkeiten und Sinnwidrigkeiten der Geschöpfungswelt. Hier auf Erden stand das Kreuz, hier geschah Gottes Selbstkundgebung, hier lebe ich mein alltägliches Dasein. EST! Nicht SIGNIFICAT! Darum kann ich *noch nicht* vom Glauben zur Einsicht in das Geheimnis der Schöpfung weiterschreiten, darum kann ich gerade im Glauben die Einheit von Schöpfung und Erlösung nicht einsehen und als eine für immer unanfechtbare Gewißheit eines objektiven Sachverhaltes besitzen. Darum ist es mir nicht erlaubt, analogische und typologische Exegese der Schöpfungsgeschichte zu treiben und supralapsarisch über den Gegensatz zwischen Gott und Teufel, der am Kreuz offenbar wurde, zu sprechen. Darum ist es mir nicht möglich, mich überlegen in jene Höhe jenseits der Gegensätze zurückzuziehen. Darum kann ich auch nicht den Gegensatz vom Gesetz und Evangelium aufheben. EST!

Das bedeutet nicht, daß die Einheit von Schöpfung und Erlösung verneint wird, es bedeutet nicht, daß Natur und Gnade, Schöpfung und Bund, Schöpfungsoffenbarung und Heilsoffenbarung auseinandergerissen wird (S. 476). Es bedeutet aber, daß diese Einheit eine nur in der Tat Gottes, nicht in unserer Erkenntnis einzusehende, zu vollziehende Einheit ist. Wenn Gott der Heilige Geist in Jesus Christus den Sünder zu Gott dem Vater führt, dann *ist* diese Einheit zwischen Schöpfung und Erlösung Wirklichkeit im Heiligen Geist. Der Glaube an die vollkommene Gutheit der Schöpfung Gottes wird nicht durch die Einsicht in noch so vielen Analogien der Erlösung

in der Schöpfung genährt, sondern dieser Glaube an Gott den Schöpfer und dieses Annehmen seiner Schöpfung als einer vollkommen guten lebt, indem der Mensch, ohne zu *sehen*, wie die Schattenseite des Daseins erklärbar wird durch die Verwendung von Jesu Tod und Auferstehung als erklärendes Prinzip, ja im Gegenteil, indem die Schattenseite ihm stets unerklärlich ist, so unerklärlich, wie sie dem Sohne Gottes selbst in Gethsemane und auf Golgatha war, doch das Leben dankbar aus Gottes Hand nimmt, indem Gott ihn in dem Kreuz des Alltags mit dem gekreuzigten Christus und in dem Glauben ihn mit dem auferstandenen gleichförmig macht, ihn durch das Gesetz tötet und dadurch mit dem gekreuzigten vereinigt und ihn durch das Evangelium auferweckt und dadurch mit dem auferstandenen vereinigt. *Wie* Gesetz und Evangelium, *wie* Kreuz und Dankbarkeit, *wie* Tod und Auferstehung, *wie* Gottes opus alienum und opus proprium, *wie* Schöpfung und Erlösung *eins* ist, wird erst im lumen gloriae einsichtig sein. Die Einheit liegt in Gottes Handeln. Für uns, die wir diesseits des Sündenfalls und der Auferstehung leben, wird es geraten sein — und so zeigt uns auch die Bibel das Beispiel —, die Grenze der supralapsarischen Spekulationen und des eschatologischen Schauens nicht zu übertreten. Man kann das «doppelte Buchführung» nennen. Aber solange es ein Vor- und ein Nach-dem-Sündenfall, ein Vor- und ein Nach-der-Auferstehung gibt, wird doch wohl auch eine gewisse Doppeltheit notwendig.

Habe ich hier karikiert? Habe ich hier Gegensätze überspannt? Vielleicht! Es ist aber um der Sache willen geschehen. Das Interesse an der Sache ist es, was Lehrer und Schüler, auch wo die Einigkeit nicht möglich ist, verbindet. Und in allem Fragen, in allen Bedenken ist Karl Barth zu danken, weil er auch diesmal uns die Wichtigkeit der Sache so ernst und nachdrücklich eingeschärft hat und dadurch unser Lehrer geworden ist.

Aarhus/Dänemark.

Regin Prenter.