

ten und Umbauten von 1518 bis 1979» ist zusätzlich als separate Schrift erschienen.)

All diese Aufsätze sind ihrem Inhalt entsprechend chronologisch geordnet. Am Anfang steht der Grabungsbericht, am Schluß die Chronik zur Restaurierung. Ein Verzeichnis der Leutpriester, Helfer und Pfarrer zu St. Laurenzen fügt sich an. Es fehlt nur eine in Stichworten abgefaßte chronologische Übersicht über die bauliche Entwicklung der Kirche. Für alle Eingeweihten ist sie überflüssig, weshalb wohl keiner der Beteiligten daran gedacht hat. Dem Außenstehenden hätte sie sehr geholfen, sich in der so langen und so komplexen Baugeschichte rascher zurechtzufinden.

Trotz des reichen Materials ist die Festschrift im Format handlich geblieben und in einer wohltuend großen Schrift gedruckt. Dank der Fadenheftung fällt sie auch bei robuster Behandlung nicht gleich auseinander. Sämtliche Anmerkungen wurden als Fußnoten angebracht. Die heiklen Pläne aus dem 19. Jahrhundert sind trotz der notwendigen massiven Verkleinerung in den Abbildungen gut lesbar geblieben. Wahrscheinlich deckt der außerordentlich günstige Ladenpreis von Fr. 38.– knapp die Selbstkosten. – Alles in allem ein erfreuliches Werk, das innerhalb der St. Galler Geschichtsliteratur einen festen Platz wohl verdient.

*Verena Stähli-Lütthi, Niederscherli (BE)*

*Hans Stickerberger, Ipsa assumptione creatur. Karl Barths Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen, Bern, Peter Lang, 1979 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 38), 245 S., kart., sFr. 54.–*

Eine herausragende Barth-Studie, die hoffentlich die ihr gebührende Beachtung finden wird – trotz den Eigenheiten ihres Verlegers! Ohne auf modische Thesen zurückgreifen zu müssen, zum Teil sogar in expliziter kritischer Auseinandersetzung mit ihnen, zeigt der Autor in einer eindringlichen Textinterpretation die Brisanz Barthscher Christologie und Anthropologie; es erscheint dadurch der unbequeme Gehalt der Barthschen Theologie insgesamt, der nicht nur den kolportierten Vorurteilen über Barth, sondern auch dem modernen Urteilen über Gott, Welt und Mensch zuwiderläuft. Der Rede vom «doketischen», «menschenfeindlichen», «weltfremden», «neuorthodoxen» Theologen stellt Stickerberger das Bild eines Denkers gegenüber, der die Welt besser versteht, als sie sich selbst zu verstehen vermag, der seiner Zeit zuweilen weit voraus ist und der die Rettung einer an sich selbst zugrundegehenden Humanität mit der überaus kühnen These vertritt, diese habe ihr Sein gerade nicht in sich selbst, sondern in einem anderen. Das ist die eigentliche Spitze der alten Lehre von

der Enhypostasie des Menschen Jesus im Logos Gottes, deren Verästelungen und Konsequenzen Stickleberger darstellt.

«Klassische Christologie war der Ausgangspunkt, weltliche Existenz des Menschen das Ziel dieser Arbeit» (205). Das Bestechende an dieser Studie ist in der Tat, daß sie nicht etwa in komplizierten christologischen Begriffserklärungen verharret (sie tut das allerdings auch und mit großer Sorgfalt), sondern deren anthropologische Implikate eingehend erwägt. So verbindet Stickleberger das Studium von Barths Christologie mit einer Lektüre seiner Anthropologie; er stellt sich damit in die Reihe neuerer Interpreten von Barths Anthropologie (Frey, Stock, u. a.). Zentrale These ist, die neuzeitliche Opferung der Zweinaturenlehre geschehe letztlich auf Kosten der Anthropologie, liefere den Menschen dem Menschen aus. Denn die enhypostatische menschliche Natur Jesu entfremdet gerade nicht vom Menschsein; sie macht Jesus im Gegenteil zum wahren, uns am nächsten stehenden und wesensgleichen Menschen. In der Inkarnation, in Jesus Christus, ist nicht nur ein Mensch, ist vielmehr das Menschliche aller Menschen als solches in die Einheit mit Gott versetzt und erhoben. Wahres Menschsein gibt es demnach nur «enhypostatisch» (120–125). Dieser Programmatik folgend, kreisen die Überlegungen Sticklebergers um zwei Pole: die Fleischwerdung des Wortes und die Frage nach dem wahren Gott einerseits, die An- bzw. Enhypostasielehre und die Frage nach dem wahren Menschen andererseits. Beide Teile entsprechen sich in der Struktur: nach einem knappen, aber gut informierenden dogmengeschichtlichen Einstieg folgt die Interpretation der *assumptio carnis* bzw. des *vere homo* bei Karl Barth; schließlich werden, immer dicht am Text bleibend, die Linien ausgezogen in eine *theologia crucis* als Kriterium wahrer Gotteserkenntnis, ebenso wie sich die Existenz Jesu Christi als Grund und Maß des mündigen Menschen und Ermöglichung wahrer Weltlichkeit expliziert. Beide Durchgänge verraten jedoch dasselbe Interesse.

In Entsprechung zum Chalcedonense (85), ist Personseinheit bei Barth nicht durch zwei vorausgesetzte – also notwendigerweise abstrakt gedachte – Naturen konstituiert, sondern durch die Person Jesu Christi; erst sie gibt uns die Frage nach Gottheit und Menschheit auf, und die Zweinaturenlehre ist so eher Kommentar als Prämisse der *unio hypostatica* (143). Das erinnert an Bonhoeffer, der darauf besteht, daß die Wer-Frage der Wie-Frage stets vorausgehen müsse. Barth ergänzt dies durch die andere, die Stelle des (lutherischen) *genus maiestaticum* einnehmende (reformierte) Auffassung von der *communicatio gratiarum*, d. h. die ausschließliche und völlige Bestimmung der menschlichen Natur durch die Gnade Gottes (145 f.). Die Enhypostasie bedeutet, dass das wahre menschliche Wesen darin besteht, ganz und gar von der Gnade zu leben, d. h. Empfänger zu sein. Ist der nicht-christologisch bestimmte Logos (*logos asarkos*) genauso wie der nicht-christologisch bestimmte Mensch ein Phantom, ist also die *assumptio carnis* die knappste Zusammenfassung der Jesusgeschichte (42),

dann stellt sich zunächst die Frage nach dem wahren Gott, wenn wir uns nämlich den Begriff Gottes nur auf Grund der Einheit Gottes und des Menschen denken können (43). Stickleberger postuliert hier, daß Barth seine Inkarnationslehre durch die Versöhnungslehre gleichsam «entmythologisiert» habe, und zwar durch einen ganz am Kreuz orientierten Einheitsbegriff (70). Das Geheimnis des Kreuzes ist kein anderes als das Geheimnis der Inkarnation in seiner Fülle. Dabei arbeitet der Autor stark die Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heraus. Gottes Verborgenheit im Gekreuzigten läßt den Versuch, Gott mit Hilfe geschöpflicher Mittel zu erkennen, scheitern. Gotteserkenntnis gibt es nur, sofern sie von Gott selbst gesetzt ist: an einem Toten muß sich Gott offenbaren, wenn er wirklich der lebendige Gott ist (68). Die Gott-ist-tot-Theologie dagegen hat, anstatt ihren Immanentismus als letzten Ausläufer griechischer Seinsmetaphysik zu durchschauen, einfach aus der Not der atheistischen Welt eine Tugend gemacht (72).

Wer aber ist der wahre Mensch, wenn wir uns den Begriff des Menschen nur auf Grund der Einheit Gottes und des Menschen denken können? Barths Angriff richtet sich nicht nur gegen ein griechisches Menschenverständnis (eine aus zwei gegensätzlichen Naturen zusammengefügte Person), sondern auch gegen eine emanzipatorische Anthropologie, welche den Menschen als freies, sich selbst setzendes Subjekt erklärt (138). Weil Stickleberger eben an diesem Problem interessiert ist, befragt er Barth in immer neuen Anläufen, ob er nicht doch das Menschliche zugunsten des Göttlichen benachteilige. Da Barth Identität von Subjekten (Sohn Gottes-Mensch Jesu) und nicht von Naturen aussagt, führt die An- bzw. Enhypostasie gerade nicht zur Absorption des Menschlichen, sondern zu seiner Freisetzung (140). Im Anschluß an E. Jünger zeigt der Autor sogar, daß Anhypostasie positiv zu interpretieren ist, «nämlich als die Tatsache, daß Jesus gerade deswegen als Mensch *wirklich existiert*, weil er sein Dasein nicht aus sich selbst und nicht für sich selbst hat»; also nicht selbständige Existenz, sondern nur die vom Menschen sich selbst zugemutete Autarkie, ist negiert (158). Unter ontologischer Voraussetzung der Enhypostasie kann sich dann geschichtliche Existenz (vorösterlicher Jesus!) realisieren im Unterschied zur göttlichen Existenz. Ist Jesus zudem als wirklicher, königlicher Mensch der Verachtete, Vergessene, Arme, dann ergibt sich eine merkwürdige Affinität zur Existenz aller Deklassierten. Konsequenzen der Anhypostasielehre liegen also in der Ethik der Solidarität mit den Menschen (168 f.)

Befreiend ist die Anthropologie Barths besonders darum, weil die neuzeitliche Autonomie des Menschen götzenhaft-dämonische Züge annimmt und unter dem Deckmantel der Empirie gerade die Wirklichkeit verliert. «Eine Gesellschaft, die sich mit der Legitimität des abstrakt-autonomen Menschen einverstanden erklärt und die nicht mehr mit einem Menschen rechnet, der als Empfänger der Gnade der Inbegriff von Hoffnung und Erwartung ist, ist eine menschenfeindliche Gesellschaft. Deshalb ist für Barth das abstrakte neuzeitliche

Menschenbild obsolet, rückständig, mythologisch» (172). Nur der ek-zentrische Mensch, der sein Sein in Gott hat, ist wirklich autonom und frei. Solche Analyse läßt den Einfluß der Negativen Dialektik und die antibürgerliche Position der Theologie Barths (z. B. Schellong) verspüren. Von daher kritisiert Stickleberger auch verschiedene Versuche von «Theologie der Welt»: solange die Theologie die vorhandene Welt ernst nimmt, um glaubhaft weltlich zu reden, redet sie an der Welt vorbei und wird von dieser gar nicht beachtet (196). Die mündig gewordene Welt als solche kann kein theologisches Thema sein; der Theologie geht es um Jesus Christus und *deshalb* um Befreiung der Menschen zur Mündigkeit. Entsprechend ist zu bezweifeln, ob empirische Wissenschaft wirkliche Realität einfängt; die Theologie kann dagegen den Humanwissenschaften die Erfahrung des Glaubens anbieten und sie damit herausfordern (225).

«Ich halte die vorliegende Interpretation für einen originellen, gelegentlich eigenwilligen, aber in jedem Falle hilfreichen Versuch um Vermittlung dieses Theologumenons», schreibt J. M. Lochman. Zu den Eigenwilligkeiten gehört m. E. die Bedeutung, die der Autor der Kreuzestheologie und der Verborgenheit Gottes bei Barth zuschreibt. Stickleberger eröffnet aber zweifellos neue Möglichkeiten, Barth in Weiterentwicklung seiner Ansätze zu verstehen. Ich bin auch nicht ganz sicher, ob nicht manchmal das Analogiedenken Barths mit der Enhypostase verwechselt bzw. identifiziert wird, ohne den möglichen Zusammenhang klarzulegen. Es bedürfte immerhin auch der Erwähnung, daß Barth die Anthropologie innerhalb der Schöpfungslehre entwickelt, was für eine eigenartige Spannung in bezug auf die erst darauffolgende Christologie sorgt. Ich bin Stickleberger schließlich sehr dankbar für seinen überzeugenden Protest gegen diejenigen, die in Barth lauter obskurantistische Unvernunft und Weltferne wittern. Diejenigen, die Barth wirklich lesen, wußten es immer anders. Meint aber der Dokerismusvorwurf präzise immer das? Vielleicht ist damit vielmehr das Unbehagen artikuliert, daß sich bei den Christen und ihrer Gemeinde gerade keine Verifikation für den Anspruch finden läßt: «Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist die Gemeinschaft, in der es Menschen geben wird, *um die Welt*, wie sie ist, zu *wissen*. Die Welt weiß nicht um sich selber» (KD IV/3,880, zit. 202). Etwas anders ausgedrückt: wie übersetzbar ist Barths Anhypostasielehre in die heute erfahrene Wirklichkeit der Welt und inwiefern bleibt sie, allen konkreten Andeutungen zum Trotz, auf der Ebene des theologischen Postulats? Die Frage beträfe nicht nur Barth und seinen Interpreten; sie trifft uns alle.

*Klauspeter Blaser, Lausanne*