

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 3

Artikel: Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth
Autor: Prenter, Regin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877449>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

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

Bemühungen um eine zutreffende Erfassung der göttlichen Prädestination, es auch in der Dogmatik bewenden lassen bei dem rechten Stillesein vor Gott. Das heißt aber hier: Unser Menschenwesen so sehen, wie es tatsächlich ist, in seiner ganzen erfahrungshaften Problematik — der Blick hierauf ist doch das praktisch Entscheidende — und zugleich doch aus diesem Dasein bis zum letzten verantwortlich herausgerufen zu einem anderen, höheren Leben und Sein für Gott und in der Gemeinschaft mit ihm; es so sehen und es mit all seiner Problematik und all seinen Nöten, ohne es zum Anlaß theoretischer Problemlösungen zu nehmen, in Demut und in abstrichlos verantwortungsbereitem Gehorsam aus Gottes Hand nehmen.

5.

Wo die Dogmatik den hier in Kürze angedeuteten Weg geht, werden mancherlei Fragen und Erörterungen, die in ihr einen breiten Raum einzunehmen pflegen, stark zurücktreten, und darunter gerade solche, die in besondere Gedankennöte hineinführen. So voluminöse Werke, wie sie die überlieferte Art der dogmatischen Arbeit uns beschert hat, werden dabei wohl nicht herauskommen. Dafür aber würde solche Dogmatik, das dafür Bedeutsame und Entscheidende herausstellend, sich ganz anders in der Nähe der praktischen Verkündigung halten. Sie würde wohl auch, anstatt ein Buch nur für Theologen zu sein, so entlastet — und besonders, wenn sie dieser Entlastung für den Leser durch entsprechenden Druck Ausdruck gibt — allen denen unmittelbar einen Dienst leisten können, die nach Klärung und damit zugleich Festigung ihrer Glaubensgewißheit verlangen.

Menziken/Aargau.

Theophil Steinmann.

Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth.*

Der zweite Halbband des dritten Bandes der großen Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth stellt den Abschluß der Lehre von der Schöpfung dar, die in der theologischen Anthropologie gipfelt. Denn wie es im ersten Halbband des Bandes her-

* Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, IX + 800 S., geb. Fr. 35.—.

vorgehoben wurde, ist die Schöpfung der äußere Grund des Bundes und der Bund der innere Grund der Schöpfung. Deshalb muß der Mensch als der Bundesgenosse Gottes der eigentliche Gegenstand der theologischen Lehre vom Geschöpf überhaupt sein. Eine selbständige Kosmologie kennt die Theologie nicht (S. 10 ff.). Der Mensch ist das Geschöpf, dessen Verhältnis zu Gott uns in Gottes Wort offenbar ist. Dies ist die besondere Auszeichnung des Menschen, von welcher das Licht auf die gesamte Schöpfung fällt (S. 19 ff.). So sind vom Anfang an alle kosmologisch-ontologischen Spekulationen an den Rand der theologischen Ueberlegungen verwiesen, wo sie wohl von der Mitte des eigentlichen Themas her beleuchtet werden, aber nie ein selbständiges Gewicht erhalten können.

Diese abgrenzenden Vorfragen werden in der ersten Hälfte des § 43 über den Menschen als Problem der Dogmatik behandelt. In der zweiten Hälfte desselben Paragraphen wird die ganze Methodik der theologischen Anthropologie entfaltet.

Die Grundvoraussetzung der theologischen Anthropologie ist die Einsicht, daß das Wesen des Menschen uns wegen der Sünde nicht direkt und unmittelbar, durch irgendeine Selbstbeobachtung, erkennbar ist. Was wir direkt und unmittelbar wahrnehmen, ist die verdorbene Natur. Seine wahre Natur muß dem sündigen Menschen durch Gottes Wort offenbart werden. Das Wort Gottes enthüllt zwar die Zerstörung der Natur, aber nur indem es zuerst die Gnade, die die Sünde vernichtet, und die wahre Natur des Menschen erkennt und erhält, offenbart (S. 41—47). Dieses Wort der Gnade ist aber das Evangelium von Jesus Christus. Und so wird der Leitsatz der ganzen Anthropologie gewonnen: Indem der Mensch Jesus das offenbarende Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens (S. 47).

Dieser These gemäß muß nun durch alle Fragen hindurch eine einzige Methode zur Entfaltung kommen: die christologische Orientierung aller anthropologischen Fragen. Zuerst muß nach der Menschlichkeit des Menschen Jesus gefragt werden. Nur durch diese christologische Verankerung kann die theologische Anthropologie der Verwechslung der wahren mit der verdorbenen menschlichen Natur entgehen. Nach die-

ser ersten Frage muß nun aber auch die zweite Frage erhoben werden: die Frage nach der menschlichen Natur als solcher und im allgemeinen.

Nach diesem Schema werden alle folgenden Paragraphen aufgebaut. Es würde zu weit führen, diese ungemein reichen und mit theologischer Substanz geladenen Paragraphen im einzelnen zu referieren. Nach meiner Ansicht repräsentiert dieser Band überhaupt den bisherigen Höhepunkt des ganzen gewaltigen Werkes. Wir begnügen uns mit einer kurzen Inhaltsübersicht.

§ 44. *Der Mensch als Gottes Geschöpf.*

Die Menschlichkeit Jesu kommt in seiner besonderen, messianischen Geschichte zur Entfaltung, d. h. in seiner Erlösungstat. In dieser Tat — nicht in irgendeiner abstrakten Allgemeinheit hinter dieser Tat — ist er der wahre Mensch. Als der Retter ist er aber der Mensch, der ganz für Gott ist. Das ist die wahre Menschlichkeit (S. 64—82).

Von da aus wird die Menschlichkeit im allgemeinen beleuchtet. Jedes Menschenverständnis, das vom Gottesverhältnis, von der Verantwortung des Menschen Gott gegenüber (*Verantwortung* als reale Geschichte, nicht *Verantwortlichkeit* als Potentialität) wegsieht, kommt an das Wesen des Menschen nicht heran, sondern sieht nur eine Reihe von «Phänomenen des Menschlichen», z. B. das biologische, das idealistisch-ethische, das existentialistische, das theistische Menschenverständnis (S. 87—157). Die Gottesbeziehung, die beim Menschen Jesus in seiner Geschichte als des Retters des gefallenen Geschöpfes zum Ausdruck kommt, nimmt bei den Geretteten die Form der Geschichte des in und durch den Menschen Jesus mit Gott versöhnten und vereinigten Sünders an. Durch und in dem Menschen Jesus ist nun auch das Sein jedes anderen Menschen ein Sein von Gott her, «ein Aufgerufensein auf Grund von Erwähltsein» (S. 180). Dieses Sein des Menschen von Gott her ist eine Geschichte, keine Potentialität, die auf dem Akt der Erwählung beruht und sich im Hören des Wortes Gottes ereignet. Diese Geschichte nimmt daher die Form des Dankens für die in der Geschichte des Menschen Jesu sich ereignende Gnade Gottes an und ist wie im

Hören des Wortes Gottes ein Sein von Gott her so auch im Danken ein Sein zu Gott hin (S. 188—208), im strengsten Sinne Verantwortung, die in sich schließt die Erkenntnis Gottes und des Menschen, den Gehorsam, die Anrufung, die Freiheit (S. 208—241).

§ 45. *Der Mensch in seiner Bestimmung als Gottes Bundesgenosse.*

Die Menschlichkeit Jesu hat aber auch eine «kosmische» Dimension; wie er in seiner Geschichte als der Retter des gefallenen Geschöpfes ganz für Gott ist, so ist er auch ganz für den anderen Menschen. In dieser seiner «Mitmenschlichkeit» spiegelt sich seine Divinität, sein innertrinitarisches Verhältnis zum Vater (S. 242—264).

Indem er nun in dieser Weise unser Mitmensch ist, wird auch als die Grundform der Menschlichkeit jedes anderen Menschen die Mitmenschlichkeit, die überhaupt die Voraussetzung einer Begegnung mit dem Menschen Jesus ist, verstanden (S. 290). Die Strukturen dieser allgemein-menschlichen Mitmenschlichkeit werden als gegenseitige Offenheit, gegenseitige Ansprache und Aussprache, gegenseitiger Beistand in der Tat und Spontaneität dieser gegenseitigen Beziehungen herausgearbeitet (S. 299—329). Als ontologische Grundform des menschlichen Daseins ist diese Mitmenschlichkeit mit der christlichen Liebe nicht identisch und nicht zu verwechseln (S. 329—344). Im Verhältnis von Mann und Frau findet diese Grundform der Humanität ihren besonderen Ausdruck, der als Abbild des Bundes zwischen Gott und seinem Volk zugleich die Verheißung der Aufrichtung dieses Bundes ist. Unsere Natur ist es, Bundesgenossen zu sein. Deshalb können wir auch *Gottes* Bundesgenossen werden (S. 344—391).

§ 46. *Der Mensch als Seele und Leib.*

Der Mensch Jesus ist der ganze Mensch. Indem er den Heiligen Geist besitzt, ist seine Seele unter der Herrschaft des Geistes die Seele seines Leibes. Dieses Verhältnis zwischen Seele und Leib im Geiste ist ein Abbild des Verhältnisses seiner Divinität und Humanität und wiederum das Urbild des Ver-

hältnisses zwischen Christus und der Gemeinde (S. 391—414). So ist auch bei jedem Menschen der Geist der Grund der Seele und des Leibes. Der Mensch ist als Seele seines Leibes von Gott begründet, konstituiert und erhalten. Der Geist ist mithin das Prinzip des Gottesverhältnisses. Nur als der, der in Gott gegründet ist, wird der Mensch als Seele seines Leibes sichtbar, so daß Seele und Leib in ihrer Zusammengehörigkeit, Besonderheit und Ordnung gesehen werden (S. 414—439).

Seele und Leib gehören zusammen in dem einen Menschen und sind nicht selbständige Substanzen oder Teile des Menschen. Der altkirchliche Dualismus und der moderne monistische Materialismus und monistische Spiritualismus werden abgewiesen (S. 440—473).

Es gibt nur einen Menschen; der Mensch lebt aber als Seele seines Leibes, und dadurch kommt in der unlösbaren Einheit von Seele und Leib zugleich die Besonderheit der Funktionen der Seele und des Leibes und der Ordnung derselben zum Vorschein. Mit seiner Seele kann der Mensch Gott *vernehmen* (Anschauung und Denken — das alles aber nie ohne den Leib!). Er kann aber auch handeln, sich einem anderen gegenüber frei in Bewegung setzen, er kann Gott begehren und wollen (das alles aber nicht ohne den Leib!). Weil der Mensch ohne diese Funktionen seiner Seele und seines Leibes Gott in seinem Worte nicht begegnen kann, ist er als derjenige, der für den Bund mit Gott bestimmt ist, mit dieser seelisch-leiblichen «Natur» begabt. Er ist — als Mensch überhaupt — die vernehmende und tätige Seele seines sein Vernehmen und Tun ins Werk setzenden Leibes (S. 473—502). Es ist also das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein bestimmt geordnetes, Seele und Leib sind in ihrer Einheit «ein Kosmos, in welchem ein Logos waltet, daß da — nämlich von seiten der Seele — *regiert* und daß da — nämlich von seiten des Leibes — *gedient wird*» (S. 502). In diesem Sinne ist der Mensch ein «Vernunftwesen». Diese Erkenntnis ist aber eine theologische Erkenntnis; denn als der, der den Geist hat, als der, der vor Gott steht, und von Gott angeredet und in Anspruch genommen wird, ist er die regierende Seele seines Leibes und der dienende Leib seiner Seele. Und so ist auch der einzelne, «vernünftige» Mensch ein Gleichnis der Gemein-

schaft von Gott und Mensch und von Mann und Frau (S. 502 bis 513).

§ 47. *Der Mensch in seiner Zeit.*

Als Seele seines Leibes setzt der Mensch die Zeitlichkeit voraus, in der seine seelisch-leiblichen Akte sich entfalten. Um diese Zeitlichkeit zu erkennen, müssen wir wiederum christologisch anfangen. Indem der Mensch Jesus ganz für Gott und ganz für den Menschen ist, ist auch seine Zeit eine Zeit für Gott und für den Menschen; er hat teil an der Zeit Gottes, der Ewigkeit, in der die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft ineinander liegen, und er ist gleichzeitig mit jedem Menschen, indem jeder Mensch im Hören seines Wortes Mensch ist. Er ist der Herr der Zeit. Seine Geschichte ist deshalb sowohl eine «historische» Geschichte als eine Ostergeschichte. In der Ostergeschichte (den 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt) ist er «offenkundig», in nicht paradoxer Gestalt, in der Weise Gottes unter uns. Hier ist er offenbar als der Herr der Zeit, der die Schranken unserer Zeit nicht kennt. Der Auferstandene ist der stets Gegenwärtige, aber gegenwärtig als der, der da war, und als der, der kommen wird (S. 524—616).

Unsere Zeit ist im Gegensatz zu seiner Zeit die vergehende, die begrenzte Zeit. Aber durch seine Zeit (Gottes Zeit) für uns, hat unsere Zeit eine neue Bestimmung erfahren. Unsere Zeit ist durch seine Zeit bestimmt als der Raum für die Geschichte des Bundes zwischen Gott und uns. So ist unser Jetzt durch die gnädige Gegenwart Gottes, unsere Vergangenheit und Zukunft durch Gottes Urteil und Gericht bestimmt (S. 616—671). So bestimmt, ist unsere Zeit die befristete Zeit. Diese Enge unserer Zeit mit ihrem Anfang und Ende mag uns als ein Fluch vorkommen. Aber als die von und durch *Gott* begrenzte und bestimmte Zeit wird sie sowohl in ihrem Anfang als in ihrem Ende zu dem Ort, wo wir allein mit Gott als unserem Herrn und einzigen Retter konfrontiert werden. Die Befristung der Zeit zeigt, daß der Mensch als solcher kein Jenseits hat. Gott ist sein Jenseits. Deshalb wird er nicht aus der Endlichkeit und Sterblichkeit erlöst, sondern, indem Gott sein Jenseits ist, darf er hoffen, daß eben dieses sein einmali-

ges, diesseitiges, unwiederholbares Sein in der befristeten Zeit, mit seinem Anfang und seinem Ende, vor den Augen des gnädigen Gottes und so auch vor seinen eigenen und vor aller anderen Augen, in seiner verdienten Schande, aber auch in seiner unverdienten Ehre offenbar werde und so von Gott her und in Gott ewiges Leben sein werde (S. 695—780).

Im Vorwort sagt der Verfasser: «Die Stellungnahme zu diesem Buch wird sich, von allen Einzelheiten abgesehen, daran entscheiden müssen, ob der Leser den hier eingeschlagenen Weg einer theologischen Lehre vom Menschen schließlich mit mir nicht nur für möglich, sondern für den allein möglichen halten wird» (S. VIII). Die Beantwortung dieser Frage wird aber davon abhängen, worin man nun gerade diesen Weg sieht. Daß die Anthropologie in der Christologie als der Lehre vom wahren Menschen, der zugleich wahrer Gott ist, verankert werden muß, scheint mir unbestreitbar. So haben es m. E. auch schon vor Barth u. a. Luther und Irenäus gesehen, wenn sie beide die wahre Gottebenbildlichkeit des Menschen in Jesus Christus, dem Bilde Gottes, im Wort als der wahren Abbildung Gottes, offenbart sahen. Man könnte aber von diesem Ausgangspunkt auch zu anderen Konsequenzen kommen als Barth. Man könnte die Konsequenzen ziehen, daß eine *selbständige* theologische Anthropologie überhaupt nicht möglich wäre. Wenn der Mensch nur als Wiedergeborener, als in Christus seiend, wahrer Mensch ist, kann der Mensch «im allgemeinen», der Mensch «als solcher», der Mensch als Objekt einer *ontologischen* Fragestellung, nie Gegenstand einer theologischen Besinnung werden. Der Mensch müßte dann für die theologische Betrachtung entweder als alter Mensch oder als neuer Mensch, entweder als Fleisch oder als Geist, entweder unter der Herrschaft des Teufels oder im Reiche Gottes, entweder als der Mensch der Gesetzeswerke oder als der Mensch des Glaubens dastehen, nie — auch nicht «beiläufig» — als der «Mensch im allgemeinen und als solcher». Man müßte dann alles, was der Selbstwahrnehmung des Menschen als etwas dem alten und dem neuen Menschen Gemeinsames, ein «Kontinuum», erscheinen möge, zu den «Phänomenen des Menschlichen» rechnen und es als Gegenstand einer allgemeinen Phänomenologie des Menschlichen, einer «philosophischen

Anthropologie» im weitesten Sinne des Wortes, einer Lehre vom «homo politicus», betrachten. *Theologische* «Anthropologie» könnte dann tatsächlich nur Christologie sein, die Lehre vom «homo theologicus».

Diese Konsequenz scheint Barth aber nicht ziehen zu wollen. Er betont sehr oft, daß die Anthropologie nicht Christologie und die Christologie nicht Anthropologie sei. Und er will *die ontologische Fragestellung* festhalten. Er spricht (S.46) von bestimmten Verhältnissen des menschlichen Seins, die zwar alle durch die Sünde bestimmt, in ihrer Struktur aber durch diese *nicht verändert* sind. Gottes Verhalten offenbart und bestätigt auch diese Verhältnisse, und diese gerade in ihrer *unveränderten* und *unveränderlichen* Struktur. «Und eben der Inbegriff dieser Verhältnisse ist das, was wir hier unter dem geschöpflichen Wesen des Menschen verstehen» (ib.). Es wird mithin ontologisch gefragt. Und es wird diese Erkenntnis der von der Sünde unberührten und unberührbaren Strukturen des Menschseins als etwas, was das Wort Gottes *auch*, nebenbei, offenbart: «Das Wort Gottes gibt uns darüber [d. h. über das durch die Gegensätze von Sünde, Versöhnung und Erlösung nicht berührte Sein des Menschen] insofern Auskunft, als Gottes Verhalten gegen den Menschen, wie es uns in ihm offenbar und erkennbar ist, sich auf der ganzen Linie auch auf dieses geschöpfliche Wesen des Menschen bezieht, auch mit ihm rechnet, so daß man es nicht hören kann, ohne indem man über Gottes Taten und Gebote, Drohungen und Verheißungen, Gerichte und Wohltaten unterrichtet wird, auch über dieses geschöpfliche Wesen des Menschen Unterricht zu bekommen: Dieser Unterricht ist formal *indirekt*, weil er nur beiläufig geschieht, weil uns das Wort Gottes darüber nur im Zusammenhang eines ganz anderen Unterrichtes Auskunft gibt. Er ist aber material doch auch sehr *direkt*, weil wir den eigentlichen und entscheidenden Unterricht des Wortes Gottes gar nicht wirklich entgegennehmen können, wenn wir uns nicht auch das, was es uns beiläufig über unser menschliches Wesen als solches zu sagen hat, gesagt sein lassen» (S.47). Die hier vollzogene Unterscheidung zwischen dem von der Sünde unberührten, geschöpflichen Wesen des Menschen und Gottes Taten und Gebote, zwischen dem eigent-

lichen Unterricht des Wortes Gottes über diese und dem formal indirekten Unterricht über jenes, der nur «beiläufig» geschieht, ist für die ganze Anlage und Methodik des Buches entscheidend. Denn diese Unterscheidung macht es notwendig, die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen Jesu und die Frage nach der Menschlichkeit *als solcher* und *im allgemeinen* als zwei gesonderte Fragen zu stellen und zu behandeln.

Den Verdacht des Dokerismus, der durch diese gesonderte Behandlung der Menschlichkeit Jesu und unserer Menschlichkeit, mit starker Betonung des Unterschiedes, sich hier anmelden konnte, weist Barth zurück mit der Behauptung, daß bei aller Andersheit — und es ist ja die Andersheit, die diese doppelte Fragestellung notwendig macht! — die Menschlichkeit Jesu dieselbe *Beschaffenheit* wie die unsrige habe (S. 61—63). Der Unterschied liege aber darin, daß diese gleiche Beschaffenheit bei ihm und bei uns in einer ganz verschiedenen Weise vorkomme. Die menschliche Natur *ist* anders die seinige, anders die unsrige. Der Unterschied wird nicht allein darin gesehen, daß Jesu wahre Menschlichkeit *sündlos* und als solche als die wahre Menschlichkeit *offenbar* ist. Diese beiden Unterschiede gründen in dem ersten und Fundamentalsten, daß er sein Menschsein unmittelbar von Gott hat, wir es mittelbar durch ihn. Deshalb wird das Verhältnis zwischen seiner Menschlichkeit und der unsrigen am besten in dem bei Barth in den verschiedensten Zusammenhängen zurückkehrenden Denkschema der Analogie ausgedrückt,

Die Menschlichkeit ist *urbildlich* in ihm, *abbildlich* in uns (S. 58). Es ist für die ganze christologisch-anthropologische Denkweise Barths bezeichnend, daß hier nicht etwa das Schema der Ursache-Wirkung-Kategorie, sondern dasjenige der Analogie auftaucht. Es ist nicht nur so, daß Jesus als der Erlöser der Urheber der Wiedergeburt der wahren Menschlichkeit in uns ist. Es ist nicht nur so, daß wir, indem wir wiedergeboren werden, ganz einfach sein Menschenleben mit ihm gemein haben. Sondern indem wir unser Menschsein mittelbar von ihm her haben, wird der Unterschied seiner und unserer Art, die Menschlichkeit zu haben, bestätigt — indem

er sie prinzipiell und fortwährend urbildlich hat, wir sie prinzipiell und fortwährend abbildlich haben.

Es ist dann auch nur konsequent, daß die göttliche Bestimmung des Menschen und die geschöpfliche Art des Menschen zweierlei sind, so gewiß Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, zweierlei sind (S. 244), und daß diese Zweiheit wiederum mit dem Denkschema der Analogie bemeistert wird. Denn die geschöpfliche Art des Menschen, die «Humanität», ist ja ein Kontinuum (S. 264), «ein auch der Sünde gegenüber durchhaltendes Kontinuum, ein auch durch die Sünde unverändertes und unvergängliches Wesen» (S. 50). Damit beschäftigt sich die Anthropologie. Aber diese ontologische «Humanität» ist nur Gleichnis seiner ontischen Bestimmung. So ist auch die Menschlichkeit Jesu ein Abbild der innergöttlichen Liebe, und die allgemeine Mitmenschlichkeit wiederum ein Abbild der Menschlichkeit Jesu (S. 261, S. 290). «Die Art seines Seins ist das Gleichnis seines Sinns und also dessen, daß er von Gott für Gott geschaffen ist. Diese gleichnishafte Bestimmtheit des menschlichen Seins, diese Entsprechung und Ähnlichkeit seiner Art im Verhältnis zu seinem Sein als solchem ist die Humanität» (S. 291). Und in der besonderen Gestalt des Verhältnisses zwischen Mann und Frau wird diese Humanität wiederum mit Hilfe des Denkschemas der Analogie als *analogia relationis* aufgefaßt. Sie ist das Gleichnis der «christlichen» Liebe, nicht diese selbst. Und so muß die *imago Dei* analogisch verstanden werden. Sie ist die *analogia relationis* als unverlierbare Humanität. «Es liegt auf der Hand, daß es um mehr als um Analogie, d. h. aber um mehr als Gleichheit in der Ungleichheit nicht gehen kann» (S. 391).

Barth betont mit Emphase, daß von einer Analogie *des Seins*, *analogia entis*, nicht die Rede ist. Es ist aber schwer, den Begriff der Analogie als ontologische Bestimmung nicht als *analogia entis* aufzufassen. Denn Barth betont ja, daß die als Mitmenschlichkeit verstandene Humanität ein Sachverhalt von *ontologischer* Natur ist (S. 251). Das liegt ja auch in dem Begriff des von der Sünde nicht berührten Kontinuums. Nun scheint ja der Begriff der *Analogia entis per definitionem* eine Analogie zwischen solchen ontologisch bestimmten Seinsarten zu sein. Die einzige Möglichkeit, die *analogia relationis* nicht

als eine Art *analogia entis* aufzufassen, wäre, die beiden Größen, die mit der Analogie auf einmal geschieden und verbunden werden, nicht ontologisch aufzufassen, nicht als ein dem Gegensatz ursprüngliche — verdorbene Humanität gegenüber neutrales *Kontinuum*. Natürlich ist die Barthsche *analogia entis* nicht die des Thomismus. Aber solange es um eine Analogie zweier *Seinsarten* geht, solange ist unbestreitbar von einer gewissen *analogia entis* die Rede. Denn «*relatio*», wie Barth sie versteht, ist ja eben ein bestimmter Modus des «*esse*». Eine *analogia relationis*, die keine *analogia entis* ist, ist in der Tat eine *contradictio in adjecto*.

So tritt dank der außerordentlich häufigen Verwendung des Analogieschemas («Zeichen», «Urbild», «Abbild», «Gleichnis», «Ähnlichkeit», «Entsprechung», «Gleichheit bei aller Ungleichheit» usw.) als der Hauptgegensatz dieser Anthropologie auf nicht der Gegensatz «alter Mensch» — «neuer Mensch», sondern der Gegensatz «geschöpfliche Natur als solche und im allgemeinen» — «göttliche Bestimmung dieser Natur» (= Jesu Humanität und die durch diese bestimmte menschliche Humanität).

Ist nun aber gerade *dieser* Gegensatz so besonders neu und überraschend? Ist es nicht der klassische Gegensatz «Natur» — «Gnade», der unumgänglich wird, wo die ontologische Fragestellung (d. h. die Frage nach dem von Sünde, Versöhnung und Erlösung unberührten Kontinuum des immer identischen menschlichen Wesens) mit der theologischen verbunden wird. Und die Verwendung des Denkschemas der Analogie in diesem Gegensatz ist auch keine Neuigkeit.

Der Gegensatz der reformatorischen (jedenfalls Luthers) Anthropologie war «alter Mensch» — «neuer Mensch» (= Fleisch — Geist). Das Verhältnis dieser Gegensätze konnte nicht mit Hilfe der Analogie begriffen werden, und der Gegensatz «Natur» — «Gnade» konnte nicht auftauchen. Die Natur konnte nicht einer ontologischen Bestimmung, jenseits von ihrer realen Bestimmung als Fleisch oder Geist, unterworfen werden. Die «Anthropologie» wurde, wie in Luthers Disputationsthesen «De homine», zu einem Teil des Artikels von der Rechtfertigung.

Der Gegensatz «alter Mensch» — «neuer Mensch» kommt

in Barths Anthropologie nur einmal vor und dann mit der bezeichnenden Bemerkung: «Man muß aber bemerken, daß auch in der Bibel verhältnismäßig selten in dieser Gegensätzlichkeit vom Menschen geredet wird» (S. 245).

Stimmt das? Das ist die Hauptfrage dieser Anthropologie gegenüber.

Karl Barth hat bekanntlich in den letzten Jahren öfters eine Kritik an Luther und der lutherischen Theologie geübt. Er wird hoffentlich seinen lutherischen Lesern die Freiheit gönnen, auch hier nicht sofort Luther verlassen zu müssen, um Barth zu folgen, sondern diesem Gegensatz gegenüber die Frage laut werden zu lassen: Was ist das verhältnismäßig Seltene *in der Bibel*? Der Gegensatz «alter Mensch» — «neuer Mensch» oder — das Denkschema der Analogie? Mit der Beunruhigung *dieser* Frage werden dann auch die lutherischen Leser dieses Buches dankbar entgegennehmen, was uns hier geschenkt worden ist.

Aarhus/Dänemark.

Regin Prenter.

Rezensionen.

Aux Sources de la Tradition chrétienne, Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (20. III. 1950), Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1950, XVI, 280 pages, Fr. 12.—.

Diese von O. Cullmann (Basel) und Ph. H. Menoud (Neuchâtel) herausgegebene Festschrift enthält 18 französische, 5 deutsche und 4 englische Aufsätze in alphabetischer Reihenfolge der Mitarbeiter.

Vier Beiträge gelten den *Synoptikern*. R. Eppel (Strasbourg) sucht einen Uebersetzungsfehler bei Matth. 16, 18 b nachzuweisen (πυλωροί für πύλαι); die beiden Voraussetzungen, die der Verf. dabei machen muß (das hebräisch geschriebene Matth.-Ev. und die Echtheit der LXX-Version von Hi. 38, 17) wird man nicht ohne weiteres anzuerkennen vermögen (vgl. meine Descensusarbeit S. 44). J. Héring (Strasbourg) will Matth. 18, 10 als Belegstelle für die Kindertaufe retten und regt eine von hier (und Joh. 14, 16 f.) aus in Angriff zu nehmende Taufliturgie an; daß μικροί hier die Kinder bedeu-