

Karl Barth

Von Walter Kreck

I

Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel geboren und wuchs in Bern auf, wohin sein Vater Johann Friedrich Barth, vorher theologischer Lehrer an einer Predigerschule in Basel, 1891 als Professor für Kirchengeschichte berufen wurde. Schon während des Konfirmandenunterrichts bei Pfarrer Robert Aeschbacher in Bern erwachte der Entschluß, Theologe zu werden. Vom christlichen Geist seines Elternhauses nachdrücklich beeinflusst, folgte Barth als Student der Theologie jedoch nicht der gemäßigt-positiven Richtung seines (von J. T. Beck geprägten) Vaters, sondern geriet stark unter den Einfluß der liberalen Theologie Adolf Harnacks und vor allem seines verehrten Marburger Lehrers Wilhelm Herrmann. Als in diesem Sinn moderner Theologe ging er nach einjähriger Redaktionstätigkeit an der von Martin Rade herausgegebenen »Christlichen Welt« in Marburg ins Pfarramt, zunächst als Hilfspfarrer nach Genf und 1911 als Pfarrer nach Safenwil. Religiösen Individualismus und historischen Relativismus nannte er selbst als Inhalt des Schulsacks, den der Schüler der modernen Theologie aus dem systematischen und geschichtlichen Kolleg ins Leben mitbekommt.

Neue Horizonte erschlossen sich dem jungen Pfarrer, als er, durch die sozialen Verhältnisse in seiner Gemeinde aufgerüttelt, zusammen mit seinem Freund Eduard Thurneysen der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung (Hermann Kutter, Leonhard Ragaz) nähertrat. In einem 1911 gehaltenen Vortrag (»Jesus Christus und die soziale Bewegung«) nennt er den rechten Sozialismus, d. h. das, was die Sozialisten letztlich wollten, das rechte Christentum in unserer Zeit. Ein für seine theologische Entwicklung einschneidendes Ereignis war bei Kriegsausbruch 1914 das »schreckliche Manifest der 93 deutschen Intellektuellen«, die sich mit der Kriegspolitik des Kaisers Wilhelm II. identifizierten. Barth wurde an der Lehre seiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland irre, da sie sich durch ihre Anfälligkeit für die herrschende Kriegsideologie rettungslos kompromittierten. Tief betroffen war Barth auch durch das Versagen des europäischen Sozialismus, speziell der deutschen Sozialdemokratie. Dennoch trat er 1915 der schweizerischen sozialdemokratischen Partei bei und betätigte sich aktiv vor allem an der Unterstützung der Gewerkschaftsbewegung, was ihn in heftige Kämpfe mit dem Safenwiler Fabrikherrn verwickelte. Während sein Verhältnis zu den Religiös-Sozialen zunehmend kühler wurde, beeinflusste ihn der jüngere Blumhardt um so mehr. Immer deutlicher wurde ihm bewußt, daß das Reich Gottes mit keiner menschlichen Bewegung einfach gleichgesetzt werden könne, und er versuchte, das theologische ABC an Hand der Bibel neu zu buchstabieren. Er begann bereits 1916 seine Auslegung des Römerbriefs, die 1919 in Bern erschien, aber erst nach Übernahme durch den Kaiser-Verlag, München, in Deutschland Aufsehen erregte.

Daß wir Menschen nie den Standpunkt Gottes zu unserem Standpunkt machen können, sondern zwischen dem Reich Gottes und all unseren religiösen und moralischen Möglichkeiten scharf unterscheiden müssen, ist bereits der Tenor des ersten Römerbriefkommentars. Aber während dies dort noch in reichlich spekulativer Gestalt und mit »pantheistischem Schillern« (so Barth selbst später) zum Ausdruck kommt, erklingt das vielzitierte »Gott ist Gott« in der zweiten Auflage des Römerbriefs 1922 in noch ganz anderer Radikalität. Hier ergeht ein Gericht über alle – insbesondere alle christliche – Religion, das den Leser, wie Urs von Balthasar bemerkt, aufzucken läßt »unter dem Schmerz seiner Geißelhiebe«. So heißt es: »Die Wirklichkeit der Religion ist Kampf und Ärgernis, Sünde und Tod, Teufel und Hölle. Sie führt den

Menschen durchaus nicht heraus aus der Problematik von Schuld und Schicksal, sondern erst recht in sie hinein. Sie bringt ihm keine Lösung seiner Lebensfrage, sie macht ihn vielmehr sich selbst zum schlechthin unlöslichen Rätsel. Sie ist weder seine Erlösung noch deren Entdeckung, sie ist vielmehr die Entdeckung seiner Unerlöslichkeit. Sie will weder genossen noch gefeiert, sondern als hartes Joch, da es nicht abgeworfen werden kann, getragen sein. Religion kann man niemandem wünschen oder anpreisen oder zur Annahme empfehlen: sie ist ein Unglück, das mit fataler Notwendigkeit über gewisse Menschen hereinbricht und von ihnen auf andere kommt. Sie ist das Unglück, unter dessen Druck Johannes der Täufer in die Wüste geht, um die Buße und das Gericht zu predigen, unter dessen Druck ein solch erschütternder langgezogener Seufzer wie der zweite Korintherbrief zu Papier kommt, unter dessen unheimlichem Druck eine Physiognomie wie die Calvins so wird, wie sie zuletzt gewesen ist.« (Römerbrief, 5. Aufl. 1926, 241). Gegen jedes Bindestrich-Christentum wendet sich Barth auch in seinem aufrüttelnden Vortrag in Tübingen »Der Christ in der Gesellschaft«, 1919, mit dem er Liberale wie Religiös-Soziale verärgerte. Das Echo auf seinen Römerbrief war indes so groß, daß er im Vorwort zur fünften Auflage fragte: »Habe ich denn, als ich diese Arbeit tat, so sehr gesagt, wonach den Leuten die Ohren juckten, was nach dem Krieg speziell in Deutschland sozusagen in der Luft lag, was den besonderen »Archonten dieses Äons« in unserer Zeit genehm und willkommen war – daß ich damit gestraft werden mußte, ziemlich weitgehend Mode zu werden, gestraft mit der Existenz von regelrechten »Barthianern« (wie es in der Bismarckzeit »Ritschlianer« gab)?« (Vorwort zur 5. Aufl. des Römerbriefs, 1926).

Mit der 1921 erfolgten Berufung als Honorarprofessor für reformierte Theologie in Göttingen beginnt die ein halbes Jahrhundert währende akademische Tätigkeit Barths. Die Jahre in Göttingen (1921-1925) und Münster (1925-1929) stehen im Zeichen unentwegter Suche nach einer neuen Grundlegung der Dogmatik. Die sogenannte dialektische Theologie, deren hervorragender Wortführer Barth (neben Eduard Thurneysen, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann, Emil Brunner u. a.) wurde, die ursprünglich nur ein Korrektiv, nur ein »bißchen Zimt« zur Speise sein wollte, konnte nicht im Protest verharren. Den ersten umfassenderen literarischen Niederschlag fand Barths Bemühen in der »Christlichen Dogmatik im Entwurf«. Statt diesen Versuch fortzuführen, setzt Barth fünf Jahre später in Bonn mit dem ersten Band seiner »Kirchlichen Dogmatik« neu ein, die auf 13 Bände anwachsen und sein Hauptwerk werden sollte.

Auch in den Jahren vor 1933 fehlte es nicht an gelegentlichen öffentlichen Stellungnahmen zu kirchlichen und politischen Fragen. In seinem Aufsatz »Quousque tandem!«, 1930, griff er das provokante Selbstbewußtsein der Evangelischen Kirche in Deutschland an, in seinem Berliner Vortrag »Die Not der evangelischen Kirche«, 1931, wandte er sich gegen die Synthese von Christentum und Volkstum. Als Günther Dehn wegen kritischer Bemerkungen über den Krieg anlässlich seiner Berufung auf einen praktisch-theologischen Lehrstuhl von der deutschen nationalen Studentenschaft heftig angegriffen und von Kirchenleitungen und Fakultäten im Stich gelassen wurde, erklärte sich Barth öffentlich mit ihm solidarisch. Aber dies alles war nur ein Vorspiel der Kämpfe, die mit der Machtergreifung Hitlers begannen.

In die beiden Jahre, die Barth noch unter der nationalsozialistischen Herrschaft in Bonn zubrachte, fallen so weittragende Ereignisse wie sein Protest in der Eidesfrage, seine wie ein Farnal wirkende Kampfschrift »Theologische Existenz heute«, 1933, der Prozeß um seine Absetzung, seine Erklärung auf der Freien reformierten Synode in Barmen, 1934, und die ebenfalls von ihm entworfene Theologische Erklärung von Barmen, die Magna Charta des Kirchenkampfes. Man kann Barth ohne Übertreibung das damalige theologische Haupt der sich konstituierenden Bekennenden Kirche nennen, der unzähligen Schwankenden zum Wegweiser wurde. Wegen seiner kompromißlosen Haltung war er freilich den meisten Kirchenführern verdächtig; der hannoversche Bischof Marahrens bezeichnete ihn als die augenblicklich

größte Gefahr für die Deutsche Evangelische Kirche (Busch, 266). Als er am 22. Juni 1935 vom preußischen Kultusminister aufgrund des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums in den Ruhestand versetzt und kurz darauf an die Universität Basel berufen wurde, blieb ihm kaum eine andere Wahl, als Deutschland zu verlassen.

Auch von Basel aus, wo er noch 27 Jahre sein Lehramt voll ausfüllte, nahm er leidenschaftlich Anteil am deutschen Kirchenkampf, wie er die politische Entwicklung in Europa überhaupt gespannt verfolgte. Er leitete das Basler Komitee des Schweizer Hilfswerks für bedrängte deutsche Gelehrte, verwandte sich für die Verleihung des Friedensnobelpreises an Carl von Ossietzky, nahm sich der Emigranten an, hielt Vorträge und Vorlesungen in mehreren Ländern Europas. Er beriet die Verantwortlichen in der deutschen Bekennenden Kirche, kritisierte sie auch deutlich, weil sie ihren Widerstand meist auf das kirchliche Terrain beschränkten und sich mancherorts in Liturgismus und Konfessionalismus flüchteten. Hatte er bereits 1935 mit seinem Vortrag »Evangelium und Gesetz« in Barmen, den er selbst nicht verlesen durfte und im Anschluß an dessen Verlesung er von der Geheimen Staatspolizei über die Grenze abgeschoben wurde, einen kühnen theologischen Vorstoß gemacht, so schockierte er mit seinem Vortrag »Rechtfertigung und Recht«, mit dem er auf eine christologische Begründung des Verhältnisses Kirche und Staat tendierte, auch viele maßgebliche Theologen der Bekennenden Kirche. Zu einer expliziten Distanzierung der Leitung der Bekennenden Kirche von ihm kam es, als er während der Tschechenkrise 1938 in einem Brief an seinen Freund Professor Hromádka in Prag einen bewaffneten Widerstand gegen den Zugriff Hitlers auch christlich für geboten erklärte. Während des Zweiten Weltkriegs versuchte er nach Kräften, die Widerstandsbereitschaft gegen das Hitlerreich in der Schweiz zu stärken (als 54jähriger meldete er sich noch zum Dienst mit der Waffe im Schweizer Hilfsdienst!), erregte aber bei den Behörden solche Befürchtungen, daß er zeitweise ein politisches Publikationsverbot erhielt. Er scheute sich auch nicht, bei dem Nationalkomitee »Freies Deutschland« mitzuarbeiten.

Im Herbst 1945 konnte Barth nicht nur an der Restituierung des Reichsbruderrats der Bekennenden Kirche in Frankfurt, sondern auch an der Neukonstituierung der Evangelischen Kirche in Deutschland in Treysa teilnehmen, freilich schon damals mit der Sorge, es komme hier allenfalls zu einer Restauration anstatt zu einem Neuaufbau von der Gemeinde her. In den Sommersemestern 1946 und 1947 hielt er Gastvorlesungen in Bonn und entfaltete eine rege Vortragstätigkeit in Deutschland. An der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948 nahm er aktiv teil.

Aus den meist der Arbeit an seiner Dogmatik und seiner Lehrtätigkeit gewidmeten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg seien hier nur einige charakteristische Vorgänge hervorgehoben: Barth weigerte sich während des Kalten Kriegs entschieden, den Kommunismus (trotz mancher Vorbehalte gegenüber seiner »bisherigen Selbstdarstellung«) in ähnlicher Weise wie den Nationalsozialismus anzugreifen und in das antikomunistische Horn zu stoßen. Er sah – anders als beim Nationalsozialismus – die Kirche in Deutschland nicht in der Gefahr, sich dem Kommunismus gleichzuschalten; er vermutete hinter der Parole von der Verteidigung des christlichen Abendlandes massive wirtschaftliche Interessen als eigentlichen Motor, und er hielt einen praktischen Materialismus in christlichem Gewand für viel gefährlicher als einen offenen theoretischen Atheismus. Von der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« erwartete er u. a. eine Demonstration gegen die amerikanische Kriegführung in Vietnam und die Anerkennung der bestehenden Grenzen im Osten, damit ihr Ja zum gekreuzigten und auferstandenen Christus kein »mückenseihendes und Kamele verschluckendes Bekenntnis« sei.

Hatte Barth sich schon in den dreißiger Jahren von manchen seiner Kampfgefährten in der dialektischen Theologie distanziert (von F. Gogarten 1933, als er die Mitarbeit in der Zeitschrift

»Zwischen den Zeiten« aufkündigte, so daß sie einging, von E. Brunner mit seiner Schrift »Nein«, 1934), so kam es in den fünfziger Jahren zu verstärkter Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Barths Schrift »Rudolf Bultmann, ein Versuch, ihn zu verstehen«, 1952, vor allem auch der inzwischen erschienene Briefwechsel zwischen Barth und Bultmann zeigen, daß Barth bei aller bleibenden Freundschaft mit Bultmann starke Vorbehalte gegenüber dessen existentialem Ansatz in der Theologie hatte.

Das Verhältnis zur römisch-katholischen Theologie wurde zunehmend aufgeschlossener, nicht zuletzt durch den Umgang mit seinen katholischen Schülern und Freunden. Aufmerksam verfolgte er das II. Vaticanum, wurde bei einem Rombesuch nicht nur von Kardinälen, sondern auch von Papst Paul VI. freundlich empfangen und freute sich trotz aller bleibenden Differenzen über die Bewegung, die er in der katholischen Kirche glaubte feststellen zu können. (Der Papst ist nicht der Antichrist – so konnte er nun sagen.)

Als Barth am 10. Dezember 1968 starb, hinterließ er ein bisher nur teilweise veröffentlichtes literarisches Opus, das auf etwa 70 Bände geschätzt und mit Unterstützung der inzwischen tätig gewordenen internationalen Karl Barth-Stiftung herausgegeben wird. Die Sekundär- und Tertiärliteratur dürfte heute bereits mehr als 3200 Titel umfassen.

II

Eine zusammenfassende Charakterisierung und theologiegeschichtliche Würdigung seines Werkes auf wenigen Seiten zu geben, ist nicht nur wegen des Umfangs dieses Schrifttums und des mangelnden zeitlichen Abstands schwer möglich. Mehr noch fällt ins Gewicht, daß die Eigenart seines theologischen Denkens die Festlegung auf ein alles beherrschendes systematisches Prinzip und eine bestimmte Methode nicht erlaubt. Man hat behauptet, Barths Biographie sei seine Methodologie. Aber nicht die »Tagesordnung der Welt« als solche, sondern das immer neue Hören auf das biblische Christuszeugnis angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen unter Beachtung der Stimmen der Väter in der Kirche, war für Barth Leitfaden seines Denkens. Die bei aller Breite und vielen Wendungen dennoch erkennbare einheitliche Richtung dieser großen Denkbewegung sehe ich in seinem Bemühen, das Einzigartige, die Exklusivität und das Allumfassende, die Universalität Jesu Christi zusammen zu denken, auch wenn es dabei zum Zerschneiden oder Umschmelzen der scheinbar selbstverständlichsten gewohnten Denkvoraussetzungen kommt. Sieht man von der Frühzeit Barths ab, d. h. seiner theologischen Entwicklung bis hin zum Römerbriefkommentar 1919, in der er sich von der ihn bisher bestimmenden liberalen Theologie entfernt, mit dem religiösen Sozialismus in Kontakt kommt, aber auch an ihm Kritik zu üben beginnt und nach einer eigenen theologischen Grundlegung sucht, so kann man von zwei Perioden seiner Theologie reden: der dialektischen und der im strengen Sinn dogmatischen. In der ersteren, die für die zwanziger Jahre seiner akademischen Lehrtätigkeit in Deutschland kennzeichnend ist, bemühte er sich um ein theologisches Denken, das im Unterschied zur gegenständlichen Aussage der dogmatischen Methode und zur Selbstnegation der Mystik ernstmacht mit dem für uns unüberbrückbaren Graben zwischen Gott und Mensch und dem radikalen reformatorischen »Gerecht und Sünder zugleich«. In der Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« finden sich Weggenossen, die diese Intention teilen, freilich auch – wie sich bald herausstellt – in entscheidenden Fragen (wie Geschichtsverständnis, Anthropologie, Hermeneutik) voneinander abweichen.

Die zweite und größere Periode beginnt mit dem Schritt zur eigenen theologischen Grundlegung in der »Kirchlichen Dogmatik«. Das leider unvollendet gebliebene opus magnum mit seiner 2-bändigen Lehre vom Wort Gottes, seiner ebenfalls 2-bändigen Lehre von Gott, seiner

4-bändigen Schöpfungslehre und seiner 4- bzw. 5-bändigen Lehre von der Versöhnung ist ein breiter Strom theologischer Denkbewegung mit vielen Windungen, die der in der heiligen Schrift bezeugten Selbstoffenbarung Gottes zu entsprechen versucht, wobei sich assertorische Aussagen mit ausführlichen exegetischen und dogmengeschichtlichen Exkursen verbinden und das Offenbarungsgeschehen in differenzierter Weise umschrieben wird, ohne doch der Selbstevidenz des Wortes Gottes zu nahe zu treten.

Da es unmöglich ist, diese gesamte Bewegung hier nachzuzeichnen, beschränke ich mich auf die Hervorhebung einiger wichtiger (inhaltlicher und methodischer) Grundentscheidungen Barths, die mir charakteristisch zu sein scheinen und exemplarische Bedeutung haben.

1. Gott kann nur durch Gott erkannt werden

Auf diese knappe Formel läßt sich Barths theologische Erkenntnislehre, wie er sie in seiner Kirchlichen Dogmatik (KD I,1 und 2, sowie II,1) entfaltet, zusammendrängen. Gegenüber einer neuprotestantischen Theologie, die von der menschlichen Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis aufsteigen oder gar alle Theologie in Anthropologie verwandeln wollte, stellt er diesen Satz, der trinitarisch interpretiert bedeutet: Gott der Vater kann nur durch den Sohn im Heiligen Geist erkannt werden. In dem Cartesianismus der von ihm bekämpften Glaubenslehren sah er auf dem Gebiet des Erkennens dieselbe menschliche Selbstherrlichkeit am Werk, gegen die sich die reformatorische Rechtfertigungslehre richtet. Aller natürlichen Theologie, ob sie bei der theoretischen oder praktischen Vernunft, bei dem Gewissen, dem Gefühl oder der Geschichtserfahrung anknüpfte, gilt es zu entsagen, um nicht Feuerbach in die Arme zu laufen. Die Distanz zwischen Gott und Mensch, die vor allem im zweiten Römerbriefkommentar mit unerhörter Vehemenz aufgerissen wurde, darf nicht im Sinn einer negativen natürlichen Theologie, die den Menschen bei der Erkenntnis seines Elends behaftet, verstanden werden. Barths weiterer Weg zeigt deutlich, daß das schrille Nein dieser Theologie der Krise nur der Schatten des größeren Ja ist. »Deus dixit«, das heißt: Gott hat sich in Jesus Christus offenbart, er ist erkennbar. An Stelle einer sorgenvollen Apologetik, in der die Theologie, ehe sie zur Sache kommt, die Möglichkeit des Glaubens zunächst abstrakt beweisen möchte, hat sie von der in der Bibel bezeugten Offenbarung auszugehen – in der Einfalt des »Credo ut intelligam« Anselms von Canterbury, der den Glauben dem Erkennen vorordnete. Damit ist nicht die blinde Unterwerfung unter eine historische Aussage oder eine dogmatische Behauptung gemeint, sondern das Ernstnehmen der Verheißung der Selbstoffenbarung des damals in Jesus Christus gekommenen Wortes Gottes heute und hier. Denn auch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bedeutet nicht eine Offenbarkeit, über die wir mit unseren christlichen und kirchlichen Gedanken und Worten verfügten. Barth spricht von einer indirekten Gegenständlichkeit der Offenbarung in menschlichen Worten und Gestalten, so daß Gott selbst Herr seiner Offenbarung bleibt.

Dieser radikaltrinitarische Ansatz, den wir nur andeuten können, wurde heiß umkämpft und auch von manchen theologischen Weggefährten Barths angegriffen. Muß man nicht doch bei dem Selbstverständnis des Menschen einsetzen, um die entscheidende theologische Fragestellung zu gewinnen, da Gott sich doch dem Menschen verstehbar machen will? Ist nicht ein expliziertes Vorverständnis die Voraussetzung alles wissenschaftlich-theologischen Verstehens? Auch der Rekurs auf Jesus Christus enthebt uns nicht der anthropologischen Fragestellung, da – so heißt es – nur über den Menschen Jesus der Gottessohn erkannt werden kann (vgl. etwa Garten, Gericht).

Den Streit um das Verhältnis Theologie (bzw. Christologie) und Anthropologie und das damit zusammenhängende hermeneutische Problem können wir hier nicht verfolgen. Erwähnt sei nur, daß Barth, obwohl er seinen Ansatz nicht preisgab, im Zuge zunehmender

christologischer Konzentration immer stärker von einer Erschlossenheit des Menschen für Gott reden konnte. Ohne sich auf eine *analogia entis*, d. h. bei Barth eine vom Menschen eigenmächtig entdeckbare Ähnlichkeit mit Gott und eine wenigstens stückweise realisierbare Gotteserkenntnis, einzulassen, vertritt er doch eine *analogia fidei*, d. h. eine dem Menschen kraft seiner Bestimmung zum Bundespartner Gottes zuzusprechende und im Glauben aktualisierte Gotteserkenntnis. Während er anfangs vornehmlich gegen den selbstherrlichen Übergriff einer natürlichen Theologie zu Felde zog (vgl. etwa die Auseinandersetzung mit Emil Brunner), rühmt er zunehmend die Freiheit des Menschen aufgrund seiner in Christus fundierten Zugehörigkeit zu Gott und das von daher eigentlich Selbstverständliche seiner Gotteserkenntnis. Die Prämisse, unter der alle Theologie steht, ist also nicht das Axiom vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, wie es einst beim jungen Barth hieß, sondern die Erkenntnis: »Neue Schöpfung ist in Jesu Christi Auferstehung geschehen, und von daher hat jeder Mensch ... eine neue positive Bestimmung empfangen« (KD IV,3, 346). Von hier aus erst läßt sich voll begreifen, warum Barth aller natürlichen Theologie absagte, weshalb er seine Dogmatik nicht mit einer ontologisch-anthropologischen Analyse, die abstrahiert vom Christusgeschehen gewonnen wird, als Prolegomena einleitete und jeden apologetischen Brückenschlag im Sinn eines fixierten Anknüpfungspunktes verwarf: um der Freiheit des Wortes Gottes willen, das an keine bestimmte theoretische, ethische oder religiöse Voraussetzung gebunden ist, aber auch jede in Dienst nehmen kann. Denn: »Die Aufgabe der Schrifterklärung fordert wie jene *Behutsamkeit* so auch diese *Aufgeschlossenheit* gegenüber allen Möglichkeiten menschlichen Denkens, weil der Freiheit und Verfügungsgewalt ihres Gegenstandes keine Schranken gezogen werden dürfen« (KD I,2, 825).

Ja, Barth geht so weit, daß er von Lichtern in der Welt – auch außerhalb der Kirche – reden kann, die zwar nicht mit dem einen wahren Licht Jesus Christus verwechselt werden dürfen, die vielmehr an diesem einen Licht zu prüfen sind, die aber sehr wohl für die christliche Gemeinde zum heilsamen Anstoß und Bußruf werden können. Deshalb ist ihm auch die verbreitete Angst der Christen vor den Atheisten und deren gleichzeitige Verachtung immer fremd gewesen. Von dem großen Brückenschlag Gottes lebt nicht nur die Kirche bzw. die Theologie, sondern, ohne es zu wissen, alle Welt, und darum kann der Christ im Sinne einer *petitio principii* den Abgrund zwischen Gläubigen und Gottlosen überschreiten. So glaubte er schon Anselm verstehen zu sollen, der »vom christlichen Credo gar nicht anders zu reden« wußte, »als indem er Sünder als Nicht-Sünder, Nicht-Christen als Christen, Ungläubige als Gläubige ansprach, in dem großen Als ob, das doch kein Als ob ist...« (K. B., Fides, 75).

2. Gottes Gericht im Dienst der Gnade

Barths Lehre vom Wort Gottes kann man als ein stetes, nie abgeschlossenes Ringen mit Schleiermacher als dem Kirchenvater des 19. Jahrhunderts und mit römisch-katholischer Theologie verstehen, aber doch nicht einfach nur im Sinne einer Rückkehr zu den Reformatoren. Daß die dialektische Theologie, wie sie Barth vertrat, trotz mancher Parallelen nicht mit der Lutherrenaissance dieser Jahre zu verwechseln war, zeigen die Auseinandersetzungen zu Beginn des Kirchenkampfes, speziell Barths Vortrag »Evangelium und Gesetz«, 1935.

Veranlaßt durch die Beschwörung eines sogenannten Volksnomos seitens mancher lutherischer Theologen, aber weit darüber hinaus das Schema Gesetz und Evangelium als die Grundkonzeption aller Theologie in Frage stellend, proklamiert Barth die in Jesus Christus geschehene Erfüllung des Gesetzes und die damit in ihm aufgerichtete Einheit von Evangelium und Gesetz als grundlegend. Das Gesetz bezeichnet er als »notwendige Form des Evangeliums« (Evangelium und Gesetz, 11), eine Ausdrucksweise, die er wohl von H. F. Kohlbrügge übernommen hat. Infolge unseres Mißbrauchs des Wortes Gottes kommt es – nun allerdings mit Notwendigkeit – zum Gegensatz von Gesetz und Evangelium und damit zum Gesetz der

Sünde und des Todes. Aber die Übermacht der göttlichen Gnade triumphiert gerade hier, wo die Sünde mächtig geworden ist. Die umfangreiche Diskussion über diesen Vorstoß Barths und seine Nähe oder Ferne gegenüber Luther ist hier nicht zu verfolgen. (Auf den heftigen Einspruch Gogartens in seiner Schrift »Gericht oder Skepsis« ist Barth m. W. nie eingegangen) Aber gewiß hat H. J. Iwand recht, wenn er diese Position Barths als eine Korrektur bezeichnet, »die bis ins Zentrum der lutherischen Dogmatik reicht« (Nachgelassene Werke 4,411). Barth ging auf diesem Weg entschlossen weiter und entwarf vor allem eine Erwählungslehre und eine Lehre vom Gebot Gottes (KD II,2), die sich weder in Luthers noch in Calvins Bahnen hielten, sondern in einer weit über sie hinausgehenden Rigorosität die Asymmetrie zwischen Gericht und Gnade hervorhoben. Nicht zuletzt wohl im Blick auf Barths Erwählungslehre nennt der katholische Theologe Urs von Balthasar ihn einen Gesprächspartner, in dem »zum *erstenmal* der echte Protestantismus eine – seine – völlig konsequente Gestalt« gefunden habe (Balthasar, 32).

Gnadenwahl ist nach Barth die allen übrigen Werken Gottes vorausgehende Entscheidung Gottes. Jesus Christus ist nicht nur deren Erkenntnisgrund, sondern auch ihr Seinsgrund, da er selbst der erwählende Gott und der erwählte Mensch in einem ist. In dieser Erwählung geht es um die in der Zeit sich ereignende und doch zugleich ewige Geschichte Gottes mit dem Menschen, in der Gott selbst um unsres Heils willen die Verwerfung auf sich nimmt. Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne. Die Erwählung Jesu Christi umschließt die Erwählung der Gemeinde, und zwar sowohl Israels wie der christlichen Kirche. Zwar ist Israel vornehmlich Spiegel des göttlichen Gerichts und die an Jesus Christus glaubende Gemeinde Spiegel des göttlichen Erbarmens, aber beide sind trotz dieser Unterschiedenheit nicht voneinander zu trennen, so gewiß Gottes Gericht im Dienst seiner Gnade steht. Das Telos der Erwählung ist letztlich der einzelne Mensch, der aber dazu berufen ist, sich nicht nur seines Heils zu freuen, sondern Zeuge der göttlichen Barmherzigkeit zu sein. Von einem Verworfenen des Menschen will Barth nur in dem Sinn reden, daß er den »objektiv unmöglichen«, freilich faktisch möglichen Versuch macht, das Leben eines Verworfenen zu leben.

Mit diesem kühnen Entwurf stellt Barth sich ungefähr gegen die gesamte Tradition, vor allem auch gegen Calvins Lehre vom doppelten Prädestinationsdekret, durch das von Anfang an die Menschheit unwiderruflich in zwei Teile, Erwählte und Verworfenen, geschieden ist. Das Gleichgewicht, mit dem hier Gottes Zorn und Gottes Gnade verteilt gedacht werden, die Statik, mit der Gott in die Fesseln seines eigenen Dekrets gelegt wird, ist ihm unerträglich. Er lehrt aber auch nicht eine Allversöhnung (apokatastasis panton), die prinzipiell die Seligkeit aller behauptet, sondern es soll bei der »offenen Situation der Verkündigung« bleiben: »Die Kirche soll... keine Apokatastasis, sie soll dann aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber (KD II,2, 529).

Es war zu erwarten, daß diese Erwählungslehre Barths, speziell sein Verständnis von Gericht und Gnade, auf heftigen Widerspruch stoßen würde. Die Befürchtung vor allem lutherischer Theologie, es könne der Unterschied, ja, der im Artikel von der Rechtfertigung notwendige Gegensatz von Gesetz und Evangelium verwischt und der doppelte Ausgang im jüngsten Gericht verharmlost werden, legt sich nahe, wenn von dem *einen* Verworfenen Jesus Christus und von der verrammelten Tür der Hölle gesprochen wird. Das unbegreifliche Wunder der Gnade drohe hier – so heißt es – durchschaut und systematisch in den Griff genommen zu werden, das Christusgeschehen aus der Zeit herausgebrochen und die Person Jesu Christi prinzipalisiert zu werden. Angesichts dieses Triumphs der Gnade werde der Unglaube des Menschen unerklärbar (so etwa Brunner, Gloege, Berkouwer).

Wir können hier nicht untersuchen, inwieweit solche Einwände Anhalt bei Barth, jedenfalls in seiner ungeschützten Redeweise, haben und dennoch seine eigentlichen Intentionen verfehlen und ihn letztlich mißdeuten. Sicher ist, daß die nicht abgeschlossene, sondern nur abgebrochene Diskussion um diesen Kernpunkt Barthscher Theologie nur sinnvoll weitergeführt werden kann, wenn man bereit ist, gewohnte Begriffsbestimmungen kritisch unter die Lupe zu nehmen. Das ist erforderlich, um speziell Barths Begriff der Geschichte, die er als zeitlich und zugleich ewig verstehen kann, seinen Begriff von Verkündigung, die nicht bloß historische Mitteilung, bloßer Entscheidungsruf oder bloße Enthüllung einer Idee ist, sondern Zusage und Ankündigung eines sich selbst als wirksam erweisenden Geschehens, und seinen Begriff von Glauben, der ganz von seinem »Gegenstand« her bestimmt ist, nicht grob mißzuverstehen.

3. Jesus Christus der Seins- und Erkenntnisgrund der Schöpfung

Daß ausgerechnet der Theologe, dem man Christomonismus vorwarf, eine vierbändige Schöpfungslehre schreiben würde (KD III,1–4), hatte wohl niemand erwartet. Das Originelle der Auslegung des ersten Glaubensartikels liegt darin, daß Barth mit einer bisher unüblichen Radikalität die Schöpfung in engstem Zusammenhang mit Gottes Gnadenbund sieht. Denn Jesus Christus ist ihm nicht nur der, in dem man den Schöpfer erkennt, sondern er ist auch der Seinsgrund der Schöpfung. Im Anschluß an die beiden biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1 und 2) stellt Barth die These auf, daß die Schöpfung der äußere Grund des Bundes, d. h. die Erstellung des Raumes für die Erfüllung des Gnadenbundes in Jesus Christus sei, der Bund aber der innere Grund der Schöpfung. Obwohl zeitlich vorangehend, ist also die Schöpfung sachlich geradezu die Folge des Bundes, weil es Gott von Anfang an um den Erwählungsratschluß ging, den er in Jesus Christus verwirklicht. »Wollte Gott der Vater seinem ewigen Sohn diese Gestalt und Funktion geben und wollte der Sohn Gottes seinem Vater in dieser Gestalt und Funktion gehorsam sein, dann mußte Gott – es gab von diesem Wollen her kein Aufhalten – als der Schöpfer zu handeln anheben« (KD III,1, 59). So kommt Barth zu einem nicht nur teleologischen, sondern auch analogischen Zusammenhang zwischen Bund und Schöpfung, den allerdings nur der Glaube erkennt.

Dieser Ansatz hat einschneidende Konsequenzen, vor allem für die Anthropologie. In Jesus Christus erkennen wir nicht nur, wer der Mensch als Sünder und als Begnadigter ist, sondern auch sein wahres Geschöpfsein. Statt die Christologie aufgrund und im Rahmen einer allgemeinen Anthropologie zu entwerfen, wird die Anthropologie mit Hilfe von Lehrsätzen aus der Christologie entfaltet, nicht in einer direkten, sondern einer indirekten Übertragung, d. h. indem man mittels christologisch gewonnener Kriterien nach den entsprechenden schöpfungsmäßigen Voraussetzungen fragt. Verglichen mit den so gewonnenen theologischen Erkenntnissen der Anthropologie nennt Barth die an ihrem Ort sehr ernst zu nehmenden Einsichten anderer wissenschaftlicher Anthropologien (philosophischer, naturwissenschaftlicher usw. Art) Phänomene des Menschseins.

Als grundlegende Erkenntnis solcher christologisch fundierter Anthropologie ergibt sich, daß der Mensch von Haus aus von Gott her und auf ihn hin existiert. Aber dieser »Divinität« entspricht seine »Humanität«, d. h. die unveräußerliche Bestimmtheit unsres Seins als Zusammensein mit anderen Menschen, das in dem Gegenüber und Miteinander von Mann und Frau seine exemplarische Mitte hat. Diese Mitmenschlichkeit, die der Mensch genauso wie seine Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen immer wieder mißbraucht und verleugnet, ist damit keineswegs ausgelöscht. Ja, hier redet Barth nicht nur von einer Bestimmung (wie die zur Bundesgenossenschaft mit Gott), sondern von einer Bestimmtheit, die als abbildlich im Verhältnis zur urbildlichen innergöttlichen Seinsbestimmung (analogia relationis) verstanden wird.

Wir beschränken uns auf diese nur die wichtigsten Entscheidungen andeutenden Hinweise, um wenigstens die Haupteinwände, die man dagegen erhob, nennen zu können. So fürchtet man bei dieser engen Zuordnung von Schöpfung und Gnadenbund eine den Glauben überschreitende Gnosis und eine Verkennung des stufenmäßigen heilsgeschichtlichen Denkens in der Bibel. Wo Jesus Christus in dieser Weise zum Prius der Schöpfung gemacht werde, da drohe er auch zum Prius der Sünde zu werden, auch wenn Barth einschränkend sagt: »Gott will also allerdings den homo labilis, nicht damit er falle, wohl aber, damit er als gefallener Mensch Zeuge seiner ganzen Herrlichkeit sei« (KD II,2, 153). Wie kann man von einer ontologischen Unmöglichkeit der Sünde aufgrund der gut geschaffenen menschlichen Natur reden und gleichzeitig das faktische Können des Sündigens behaupten? Wie ist eine Vermischung von Schöpfung und Versöhnung zu vermeiden, wenn man die Schöpfung nicht nur teleologisch auf Jesus Christus hingeordnet sieht, sondern sie auch analogisch bereits die Bundesgeschichte widerspiegeln soll, jedenfalls für die Erkenntnis des Glaubens? Und läuft nicht die von Barth behauptete Strukturähnlichkeit zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte (analogia relationis) doch auf die von Barth abgelehnte analogía entis hinaus? (Vgl. z. B. R. Prenter und H. Vogel).

Gerade in diesem Problemkreis bleiben nicht nur manche bedrängenden Fragen hinsichtlich exegetischer und systematischer Details im Übergang von der Christologie zur Anthropologie, sondern man muß auch bei Bejahung der Grundentscheidung Barths einem naheliegenden Mißverständnis wehren. Barth liegt gewiß entscheidend daran, daß Jesus Christus nicht nur als Reaktion Gottes gegen die Sünde, sondern als Erfüllung seines ewigen Bundeswillens verstanden werde, aber zugleich weiß er sehr wohl um den »Charakter des ›Dennoch‹ und ›Trotzdem‹ des Christusgeschehens« (KD IV,1, 73), der durch die Sünde veranlaßt ist, die in keiner Weise von uns als notwendig angesehen und damit bagatellisiert werden darf (KD IV,1, 74). Dies beides aber zusammenzudenken: Jesus Christus als den »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung« (Kol. 1,16) und zugleich als den »zweiten Adam« (Röm. 5), das ist die Aufgabe, die uns hiervon Barth als unausweichlich vor Augen gestellt wird.

4. Die Eigenart der Geschichte Jesu Christi

Die Lehre von der Versöhnung, der Barth ebenfalls vier Teile in fünf Bänden widmete (KD IV,1-4), die er aber nicht mehr vollendete, ist für ihn das Zentrum aller Theologie, während die Lehre von der Schöpfung und von der Erlösung (Eschatologie) als deren Umkreis verstanden wird. Hier ist die Geschichte Jesu Christi unmittelbar der Gegenstand, und auch hier, ja, gerade hier kommt es zu sachlichen und methodischen Entscheidungen Barths, die einen Umbau der gewohnten Lehrformen erfordern. Ich nenne einige der wichtigsten:

Barth geht nicht von einem zunächst erkennbaren Sein Gottes an sich oder einem Sein des Menschen an sich aus, um dann beides aufeinander zu beziehen, sondern von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Jesus Christus. Statt von der Person Jesu Christi, abstrahiert von ihrem Werk, im Sinn der traditionellen Zwei-Naturen-Lehre zu reden, nach der sich eine göttliche und eine menschliche Substanz eien, sind für ihn Person und Werk, Sein und Geschichte hier unlöslich verklammert. Methodisch heißt das: Die Lehre von der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Jesu Christi (also die Zwei-Naturen-Lehre) wird mit der Lehre von der Erniedrigung des Sohnes Gottes und der Erhöhung des Menschensohnes (der sog. Zwei-Stände-Lehre) aufs engste verkoppelt. Wer Gott ist und wozu er fähig ist, das wird nicht aus einem abstrakten Gottesbegriff abgeleitet, sondern abgelesen aus seinem Weg in die Fremde, in die Niedrigkeit, in Leiden und Sterben Jesu. Und wer der Mensch ist, wessen er von Gott gewürdigt ist, das offenbart dieser Mensch Jesus, der aufgrund seiner vollen Gemeinschaft mit Gott bereits vor Ostern der (verborgene) Erhöhte ist.

Dies Christusgeschehen ist als Versöhnungsgeschehen die Erfüllung des Gnadenbundes, den Gott in seiner ewigen Erwählung beschlossen hat (freilich nun in der durch die Sünde veranlaßten Gestalt des Kreuzes), und es entspricht zugleich dem (innertrinitarischen) Liebesgeschehen zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist. Es ist ein alle Menschen und alle Zeiten betreffendes und übergreifendes Geschehen, dessen authentischer Zeuge der auferstandene Christus selbst ist. Barth umschreibt dies Versöhnungsgeschehen ausführlich in dreifacher Gestalt: der Erniedrigung, der Erhöhung und des Zeugendienstes Jesu Christi, damit die überkommene Lehre vom hohepriesterlichen, königlichen und prophetischen Amt Christi in neuer Deutung und Reihenfolge aufnehmend. Wir können hier nicht darstellen, wie Barth den jeweiligen christologischen Spitzensätzen solche über die Sünde des Menschen, über die Heilszueignung und -aneignung folgen läßt. Er vergleicht dies ganze wohldurchdachte Schema mit einer auf eine Horizontale auftreffenden Vertikalen. Die Vertikale wäre die Christologie im engeren Sinn unter den drei genannten Aspekten, die Horizontale wäre die Lehre von der Menschen Sünde in der dreifachen Gestalt des Hochmuts, der Trägheit und der Lüge. Die Lehre von der Heilszueignung, also von der Rechtfertigung, Heiligung und Berufung entspräche der Durchschneidung der Horizontale durch die Vertikale, während die Lehre von der Kirche und anschließend von dem einzelnen Christen, seinem Glauben, Lieben und Hoffen, die von der Vertikalen getroffene Horizontale darstellte.

Charakteristisch für diesen Umbau der traditionellen Dogmatik ist, daß hier nicht im Sinne eines heilsgeschichtlichen Dramas der Weg von der Schöpfung über den Sündenfall zur Versöhnung beschrieben wird, sondern daß um das Christusgeschehen als die Mitte des Ganzen alles andere gruppiert ist und damit seine Voraussetzungen und Konsequenzen aufgezeigt werden. Die Mitte ist nicht der Mensch mit seiner Frage nach der Eigentlichkeit seiner Existenz (vom glaubenden Ich ist erst am Schluß die Rede), sondern diese einzigartige Geschichte Jesu Christi. Sie ist als einmaliges, damals und dort sich ereignendes Geschehen verstanden, aber da sie einmündet in die Auferweckung Jesu Christi von den Toten und damit als gottmenschliche Geschichte qualifiziert ist, kann sie weder als bloß historisches Faktum registriert noch in die Überzeitlichkeit einer Idee verwiesen werden. Eben dies geschichtliche Faktum erweist sich, wie Barth sagen kann, als Faktor, d. h. als nicht in dieser zeitlichen Begrenzung aufgehend, sondern als alle Zeit übergreifend.

Die Kritik richtet sich auch hier vornehmlich gegen ein solches Verständnis von Geschichte. Man warf Barth vor, eine Indifferenz gegenüber dem Historisch- Faktischen und seinem zeitlichen Nacheinander zugunsten eines Ewig-Gleichen bzw. die Auflösung der wirklichen Geschichte in bloße Geschichtlichkeit zu lehren, so daß zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Gesetz und Verheißung, zwischen Glauben und Unglauben nicht mehr klar unterschieden, die Historie durch Spekulation ersetzt und die Eschatologie entschärft werde (z. B. Gloege, Versöhnungslehre). Man muß freilich die unzähligen Abgrenzungen Barths nicht nur gegen ein historisches, sondern auch gegen ein rein existentialistisches oder idealistisches Denken einklammern und den Einsatz seines Denkens bei der konkreten Geschichte Jesu Christi damals und dort aus den Augen lassen, wenn man so eilfertig urteilt. Bedauerlich ist, daß Barth in seiner Dogmatik nicht mehr zur Entfaltung der Eschatologie gekommen ist. Aber es finden sich in seinem Werk genug Ansatzpunkte, die andeuten, in welcher Richtung Barth hier dachte, ohne den Unterschied zwischen Versöhnung und (eschatologischer) Erlösung einzuebnen und etwa alle Theologie in Eschatologie aufgehen zu lassen, wozu frühe Äußerungen von ihm verleiten könnten.

Vor zu einfachen Deutungen wird man bewahrt, wenn man sich Barths Fragen aussetzt, die ihm, wie er betont, das biblische Zeugnis selbst aufnötigte: »Wie kann ein Sein als Akt, ein Akt als Sein, wie kann Gott, wie kann der Mensch, wie können beide in ihrer Einheit in Jesus Christus als Geschichte interpretiert werden? Wie kann Erniedrigung zugleich Erhöhung sein?

Und wie kann von einer damals geschehenen Geschichte gesagt werden, daß sie als solche noch heute geschieht und als die damals geschehene und heute geschehende wieder geschehen wird?« (KD IV,2, 120) Nur wenn man diese Nötigung durch den hier anvisierten »Gegenstand« erkennt und nicht nur den spekulativen Spieltrieb eines Theologen am Werk sieht, ist die Diskussionsebene erreicht, auf der ein sinnvolles Gespräch und eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Barth möglich sind.

5. Theologie und Kirche

Barth hat ursprünglich nicht das akademische Lehramt angesteuert, sondern er ging ins Pfarramt und hat zeitlebens gepredigt. Er erkannte der Theologie keinen grundsätzlich anderen »Gegenstand« zu als der kirchlichen Verkündigung. Die Theologie hat nach der Rechtmäßigkeit der Verkündigung zu fragen, und die Dogmatik speziell bemüht sich um das intelligere des in der Kirche bezeugten Credo. Seine Kirchenkritik und sein weitgehendes Verständnis für Feuerbachs Religionskritik wenden sich nicht gegen die »Sache«, die zu bezeugen der Kirche aufgetragen ist, sondern gegen die Vereinnahmung der christlichen Botschaft und ihren Mißbrauch im Dienst religiöser Selbstbehauptung. Es bedeutet deshalb keinen Bruch in Barths theologischer Entwicklung, wenn er seinem ab 1932 erscheinenden Hauptwerk betont den Titel »Kirchliche Dogmatik« gibt und durch seine konkreten Stellungnahmen im bald beginnenden Kirchenkampf beweist, wie sehr ihm an der rechten Lehre und Ordnung der sichtbaren Kirche gelegen ist.

In der Theologischen Erklärung von Barmen 1934, die Barth maßgeblich entworfen hat, kann man sein Kirchenverständnis in nuce formuliert finden. Die Kirche ist gewiß eine soziologisch in Erscheinung tretende Größe, die Gemeinde von Brüdern (und Schwestern!), für die aber konstitutiv ist, daß Jesus Christus in ihr als der Herr gegenwärtig handelt. In den ekklesiologischen Partien seiner Versöhnungslehre (KD IV,3) wird deutlich herausgearbeitet, daß die Kirche ein Prädikat Jesu Christi ist, seine »irdisch-menschliche Existenzform«. Hier übt der auferstandene und erhöhte Christus auf Erden sein prophetisches Amt aus, indem er selbst sein eigener Zeuge ist. Damit wird uns nicht nur die ängstliche Sorge um die Existenz der Kirche, um ihren Fortbestand auf Erden, abgenommen, sondern auch jeder Glorifizierung der Kirche, d. h. der menschlichen Sozietät als solcher, gewehrt. Sie ist nicht Heilsmittlerin, sondern Zeuge für den einen Heilsmittler Jesus Christus, den gekommenen und kommenden Herrn. Dies Zeugnis ist allerdings ein Auftrag, dem sie »mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung« (Barmen III) zu dienen hat. Daß auch die Kirche nicht über Christus verfügt, daß man ihr wahres Kirchesein, ihren Charakter als »Leib Christi«, nur glauben, nicht aber einfach konstatieren kann, erlaubt keineswegs Gleichgültigkeit gegenüber ihrer irdisch-menschlichen Gestalt. Es lag durchaus auf der Linie dieses Kirchenverständnisses, wenn man in der Bekennenden Kirche gegen die Gleichschaltung der Kirche mit dem nationalsozialistischen Staat, gegen den Arierparagraphen, gegen die Einführung des Führerprinzips in der Kirche protestierte und dabei auch die Fragen der kirchlichen Organisation sehr ernstnahm.

Es hängt gewiß mit der nach 1945 bald sich abzeichnenden kirchlichen Restauration – der Rückkehr zur traditionellen volkskirchlichen Struktur anstatt einer Entwicklung auf eine Gemeindekirche hin im Sinne von Barmen – zusammen, wenn Barth sich in den folgenden Jahren wieder gegen ein erstarktes kirchliches Selbstbewußtsein wendet. Die Kirche ist nach ihm nur sekundärer Zeuge, während der primäre und eigentliche Zeuge Jesus Christus selbst ist. Wir können sein Selbstzeugnis nur begleiten, ihm nachfolgen, aber nicht ihm vorausseilen, es ersetzen oder es wirksam machen. Ja, Barth betont, daß die Mitteilung und Zueignung der Versöhnung, die Überbrückung des garstigen Grabens der Jahrtausende, von dem Lessing redete, d. h. die Vergegenwärtigung der durch Christus für alle Welt neu geschaffenen Situation,

bereits geschehen ist und nicht erst durch die kirchliche Verkündigung und den Glauben ins Werk gesetzt wird. Gott brauchte nicht die menschliche Aktion der Christen und Kirchen, er kann Abraham aus Steinen Kinder erwecken, aber er will uns an dem prophetischen Amt Christi insofern teilhaben lassen, als wir ihn verkündigen bzw. ankündigen. Beteiligt daran sind alle Glieder der Gemeinde, und sogenannte Ämter können in der Kirche nur die »Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes« sein (Barmen IV), so daß für Herrschaftsausübung und Privilegien in der Gemeinde kein Raum ist.

Am stärksten hat Barth noch im hohen Alter die Kirche durch seine zugespitzte spätere Tauflehre provoziert (KD IV,4, Fragment). Im Unterschied zu der noch 1943 (»Die kirchliche Lehre von der Taufe«) vertretenen Auffassung, nach der die Taufe zwar nicht ein kausatives, wohl aber ein kognitives Gnadenmittel insofern ist, als uns hier »authentisch Bescheid gesagt« wird, lehnt Barth jetzt jeden heilsmittlerischen Aspekt der Wassertaufe ab. Sie ist vielmehr die vom heiligen Geist gewirkte rechte Antwort des Menschen auf das Heilsgeschehen und wird von der Geisttaufe deutlich unterschieden. Sie ist also in keiner Weise eine Art Duplikat zum göttlichen Handeln. Als freie Antwort des Menschen auf Gottes freie Tat erhält sie allerdings hohe Bedeutung, und solche Würdigung schließt nach Barth die Säuglingstaufe aus.

Was Barth jetzt an der herkömmlichen Tauflehre und -praxis wie überhaupt am traditionellen Sakramentsbegriff kritisiert, hat Konsequenzen für seine ursprüngliche Lehre von den drei Gestalten des Wortes Gottes (Christus – Schrift – Predigt), so daß er nun nicht mehr die Schrift als eine zweite und die Verkündigung als eine dritte Gestalt des Wortes Gottes bezeichnet, sondern Christus als das eine Wort Gottes. Dies in Theologie und Kirche heute noch heftig umstrittene Umdenken hinsichtlich des Verständnisses von Wort und Sakrament ist keineswegs nur als eine Altersmarotte Barths anzusehen, sondern hat tiefe Wurzeln in seiner Christologie und Ekklesiologie und wird wohl noch lange als Stachel im Fleisch einer für Sakramentalismus und Hierarchie anfälligen Kirche empfunden werden. Die These vom ausschließlich ethischen Charakter der Wassertaufe ist, auch wenn man bedenkt, daß für Barth Dogmatik und Ethik unlöslich miteinander verklammert sind, weiter umstritten, zumal in der exegetischen Diskussion.

6. Christengemeinde und Bürgergemeinde

Karl Barth sagte in seinem letzten Lebensjahr, seine Theologie habe immer – ausgesprochen oder unausgesprochen – eine stark politische Komponente gehabt. Das ist bei ihm nicht nur durch persönliche Anlage und Neigung bedingt, sondern hängt mit Intentionen seiner Theologie zusammen. Blumhardts Bekenntnis »Jesus ist Sieger«, das für Barths gesamte Theologie charakteristisch ist, gestattete ihm keine Resignation gegenüber den Mächten dieser Welt und auch keine Ausklammerung des Staates aus dem Bereich der Herrschaft Christi, wie er sie in Luthers Zwei-Reiche-Lehre oder doch in deren weithin herrschender Interpretation nahegelegt sah. Damit sollte nicht die notwendige reformatorische Unterscheidung der beiden »Regimente«, des geistlichen und des weltlichen, bestritten werden. Aber wie die von den Reformatoren ebenfalls behauptete Beziehung zwischen beiden zu denken sei, und zwar von der Mitte der christlichen Heilsbotschaft aus, das schien Barth bei Luther, aber auch bei Calvin, nicht deutlich zu sein, und darum mühte er sich vor allem in seinen beiden Schriften »Rechtfertigung und Recht«, 1938, und »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, 1946.

Das in dieser Weltzeit unaufhebbare Gegenüber von christlicher und bürgerlicher Gemeinde ist in der verschiedenen Zweck- und Sinnbestimmung begründet: Hier eine Gemeinde von Menschen, die durch das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus miteinander verbunden und mit allen Christengemeinden in der Welt solidarisch sind und diesen ihren Herrn mit Wort und Tat zu bezeugen haben. Dort ein politisches Gemeinwesen eines Ortes, einer Ge-

gend, eines Landes, in dem Christen und Nichtchristen zusammen sind, alle unter einer verbindlichen und durch Zwang geschützten Rechtsordnung und mit der Aufgabe, in relativer, äußerer Weise für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit im menschlichen Zusammenleben zu sorgen. Wichtiger aber als diese Unterscheidung ist Barth der gegenseitige Bezug beider Gemeinden aufeinander, wie ihn jedenfalls der christliche Glaube aufgrund der Heiligen Schrift sieht. Wenn Jesus zu Pilatus sagt, ihm sei seine Macht von oben gegeben (von seinem Vater im Himmel), wenn in Römer 13 das weltliche Regiment als Anordnung Gottes bezeichnet wird, wenn politische Begriffe (wie Polis u. a.) zur Bezeichnung des kommenden Reiches Gottes verwandt werden können, wenn immer wieder zum Gebet für die Obrigkeit aufgefordert wird, dann kann die Christengemeinde die Bürgergemeinde mit ihrem Auftrag, die Menschheit vor dem Chaos zu bewahren, nicht als eigengesetzliche Größe, sondern nur als »Instrument der göttlichen Gnade« ansehen. Auch wenn man dort nicht glaubt und betet, wenn sie religiös neutral ist, ja, sein muß, so steht sie doch nicht außerhalb der Herrschaft dessen, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Barth kann das Bild von zwei konzentrischen Kreisen benutzen, deren Mittelpunkt Jesus Christus ist. Die Kirche, die den inneren Kreis bildet, ist auch ihrerseits keineswegs das Reich Gottes, sie verfügt nicht mittels sakramentaler Gnadenmittel über dessen Kommen (vgl. Barths zunehmende Kritik an der Säuglingstaufe und sein Verständnis der Taufe als Antwort!), sondern sie hat es zu bezeugen. Das politische Gemeinwesen, das um diese Mitte nicht weiß, hat ihm dennoch – sei es auch wie Pilatus unwissend und widerstrebend – zu dienen. So gelangt Barth zu einer Zuordnung von Christengemeinde und Bürgergemeinde, die weder eine Koinzidenz in theokratischem Sinn noch ein bloßes Neben- oder Gegeneinander erlaubt, sondern im Sinn einer Entsprechung (Analogie) gedacht ist.

Praktisch sieht das so aus, daß die christliche Gemeinde die Bürgergemeinde an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit »erinnert« (Barmen V), d. h. an ihre Gleichnisbedürftigkeit und Gleichnisfähigkeit appelliert, mit der sie in vorläufiger und relativer Weise für eine äußere Humanisierung des menschlichen Zusammenlebens sorgen soll, damit sie nicht auf den »löcherigen Brunnen des sogenannten Naturrechts« angewiesen bleibt. Die Christengemeinde hat nichts zu dekretieren, keine bestimmte Staatsform als die christliche zu propagieren, keine christliche Partei zu etablieren, wohl aber die Richtung und Linie zu zeigen, die für die konkreten Entscheidungen in der betreffenden Situation manche Möglichkeiten ausschließt und anderen jedenfalls eine relative Priorität zuspricht. Barth kann geradezu von einem politischen Gottesdienst reden, der sich im politischen Raum meist anonym, ohne explizite Beschwörung des christlichen Namens, vollzieht, freilich zugleich von der Unausweichlichkeit politischer Predigt reden, auch wenn das Politische dort meist nur implizit zur Sprache komme. Der Staat hat der Kirche im Rahmen seiner der Humanität dienenden Rechtsordnung die Freiheit zu ihrem Zeugnis und Dienst zu gewähren, kann aber nicht über die Gewissen herrschen und auch nicht zu Privilegien für die Kirche verpflichtet werden.

Die hier anvisierten Probleme sind in den letzten Jahrzehnten unter den beiden Stichworten »Zwei-Reiche-Lehre« und »Lehre von der Königsherrschaft Christi« – etwas vereinfacht formuliert – lebhaft diskutiert worden und haben angesichts der Zerrissenheit der Christenheit in politischen Fragen heute besondere Aktualität. Auch hier kann mit Kritik an Details (z. B. an kurzschlüssigen Analogisierungen zwischen Christen- und Bürgergemeinde oder manchen gewagten exegetischen Hypothesen Barths) die an unsre gesamte theologische und kirchliche Tradition ergehende Herausforderung nicht erledigt werden. Barths Vorstoß auf diesem Gebiet, der mit den anderen Grundentscheidungen seiner Theologie eng zusammenhängt, fordert dazu auf, die kontroversen Stellungnahmen auf dem Gebiet der politischen Ethik in der Christenheit weder nur vordergründig zu erklären noch resigniert hinzunehmen, sondern sie unter dem von Barth herausgestellten maßgeblichen Kriterium zu prüfen, nämlich ob sie mit dem Glauben an die verborgene, aber reale Herrschaft des gekreuzigten und auferstandenen Chris-

tus vereinbar sind.

Bezeichnend ist, daß Barth sich zwar hütet, in seinen ethischen Ausführungen direkte Handlungsanweisungen zu geben, aber daß er selbst sehr wohl konkrete ethische Entscheidungen getroffen hat und in bestimmten kirchlichen und politischen Konstellationen auf eindeutige Parteiergreifung drängte. Dabei scheinen sich seine eigenen Stellungnahmen bisweilen zu widersprechen. So hat er trotz seiner Mahnung in »Theologische Existenz heute«, 1933, in der Kirche zu handeln, »als ob nichts geschehen wäre«, also in scheinbarer Unberührtheit von den politischen Ereignissen, bald darauf sich nicht gescheut, ein radikales Nein zum Nationalsozialismus zu sprechen und zu entschlossenem Widerstand gegen Hitler die Völker und speziell die Christen in Europa aufzurufen. Andererseits lehnte er es nach 1945 brüsk ab, dieselbe radikale Kampfansage an den Kommunismus zu richten, obwohl er selbst kein Kommunist oder Marxist war. Emil Brunners Vorwurf, er handle hier widersprüchlich, da er den »roten Totalitarismus« nicht mit dem »braunen« gleichzusetzen bereit war, machte ihm keinen Eindruck, weil ihm gerade solch unterschiedliches Verhalten als konsequent in Entsprechung zu dem Christusgeschehen erschien.

Was die Relevanz des Sozialismus bzw. des Marxismus für Barths Theologie insgesamt betrifft, auf die F. W. Marquardt besonders hingewiesen hat, so kann seine Theologie gewiß nicht als Prädikat des Politischen verstanden werden, wohl aber das Politische als Prädikat bzw. als Komponente seiner Theologie. Obwohl der spätere Barth gewisse emphatische Äußerungen über die Koinzidenz von Christsein und Sozialistsein so nicht wiederholte, ist die Offenheit Barths für gewisse Elemente der marxistischen Kapitalismusanalyse auch später unverkennbar. Ohne sich auf eine Ideologie festzulegen oder sich ein geschichtsphilosophisches Urteil über die künftige Entwicklung anzumaßen, kann er doch sagen: »Die Christenheit hat jedenfalls im Westen zunächst noch genug zu tun damit, die Unordnung in ihrer hier immer noch maßgebenden Gestalt wirklich als solche zu begreifen, das Gebot ihr gegenüber in Erinnerung zu rufen und geltend zu machen, sich ihren Vertretern gegenüber ›links‹ zu halten, d. h. sich grundsätzlich zu den durch diese Unordnung Benachteiligten zu bekennen, ihre Sache zu der ihrigen zu machen.« (KD III,4, 625)

Adolf von Harnack hatte einst dem jungen Barth gegenüber die Befürchtung, er sei ein Verächter wissenschaftlicher Theologie und speziell historischer Forschung. Sein Platz sei die Kanzel, nicht der Lehrstuhl. Dies Votum seines ehemaligen Lehrers ist nicht dadurch bestätigt, daß Barth zeitlebens einen engen Konnex zwischen Theologie und Verkündigung sah und noch im hohen Alter gern in der Basler Strafanstalt predigte. Es ist aber auch noch nicht dadurch widerlegt, daß Barth ein an Umfang riesiges theologisches Werk hinterließ und unzählige Ehrungen (darunter allein 11 Ehrenpromotionen) erhielt. Tatsache ist, daß er mit seiner Art, Theologie zu treiben, die Frage nach ihrer strengen Sachgebundenheit und zugleich nach ihrer darin begründeten Freiheit im Gebrauch der Denkformen neu und unüberhörbar gestellt hat. Er wußte um das Bruchstückhafte und Vorläufige aller Theologie und hat wohl viele Schüler, aber nicht eigentlich eine methodisch streng festgelegte Schule hinterlassen. Er wollte diese Schüler nicht auf seine Ergebnisse fixieren, wohl aber ihnen bestimmte Denkanstöße und Griffe vermitteln, die allerdings schwerlich losgelöst von den Sachentscheidungen verstanden und nachvollzogen werden können. Nicht um eine Neuorthodoxie, wie manche meinten, ging es ihm, sondern um ein neues Aufspüren der alten Botschaft in einer säkularen Welt ohne selbstverständliche theistische, religiöse und ethische Voraussetzungen und Abstützungen – im Vertrauen auf ihre Selbstevidenz und ihre sieghafte Kraft. Es ist anzunehmen, daß die Auswirkungen des in diesem theologischen Werk enthaltenen Sprengstoffs auf Theologie und Kirche erst im Anfang stehen.

Werke

- Der Römerbrief. 1. Aufl. Bern 1919; jetzt: Gesamtausgabe, Bd. II, 16. Zürich 1985. 2. Aufl. München 1921 (danach die folgenden Nachdrucke).
- Christliche Dogmatik im Entwurf. München 1927; jetzt: Gesamtausgabe, Bd. II, 14. Zürich 1982.
- Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. Zollikon 1931.
- Kirchliche Dogmatik. 13 Bände und Registerband. Zollikon 1932-1968 (Nachw. 1970) (zit. KD).
- Die Not der evangelischen Kirche. In: Zwischen den Zeiten 9 (1931), 89-122.
- Abschied. In: Zwischen den Zeiten 11 (1933), 536-544.
- Theologische Existenz heute. Heft 1, München 1933.
- Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen evgl. Kirche der Gegenwart. In: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche. Hg. v. W. Niesel. München 1938, 328-333.
- Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evgl. Kirche. In: Niesel, Bekenntnisschriften, 333-337.
- Nein! Antwort an Emil Brunner. München 1934.
- Evangelium und Gesetz. München 1935.
- Rechtfertigung und Recht. Zollikon 1938.
- Christengemeinde und Bürgergemeinde. Stuttgart 1946.
- Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Zollikon 1952.
- Antwort. Festschrift für Karl Barth zum 70. Geburtstag. Zollikon 1956 (Bibliographie s. Schriften bis 1955).
- Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag. Zürich 1966 (Bibliographie bis 1966).
- Karl Barth-Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966. Zürich 1971.
- Bibliographie Karl Barth (insgesamt). Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth. Zürich 1984.
- Gesamtausgabe im Theologischen Verlag Zürich im Erscheinen.

Darstellungen

- Balthasar, U. von: Karl Barth. Olten 1951.
- Berkouwer, G. C.: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. Neukirchen 1957.
- Bouillard, H.: Karl Barth. 3 Bde. Paris 1957.
- Brunner, E.: Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I, Exkurs über Barths Erwählungslehre. Zürich 1946.
- Busch, E.: Karl Barths Lebenslauf. München 1975.
- Gloege, G.: Art. K. Barth. In: RGG Bd. 1, 3. Aufl. (1957), 894-898.
- Gloege, G.: Zur Prädestinationslehre Karl Barths (1956). In: Heilsgeschehen und Welt. Göttingen 1965, 77-132.
- Gloege, G.: Zur Versöhnungslehre Karl Barths (1960). In: Heilsgeschehen und Welt. Göttingen 1965, 133-173.
- Gogarten, F.: Gericht oder Skepsis. Jena 1937.
- Jüngel, E.: Karl Barths Lehre von der Taufe. Zollikon 1968.
- Jüngel, E.: Karl Barth. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 5 (Berlin 1980), 251-268.
- Iwand, H. J.: Gesetz und Evangelium, in: Nachgelassene Werke, Bd. 4. München 1964.
- Kreck, W.: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Neukirchen 1978.
- Marquardt, F. W.: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. 2. Aufl. München 1972.
- Prenter, R.: Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. In: Theologische Literaturzeitung 1946, 161 ff.

Prenter, R.: Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth. In: Theologische Zeitschrift 1950, 211-222.

Prenter, R.: Glaube und Erkennen bei Karl Barth. In: Kerygma und Dogma 1956, 176-192.

Viering, F. (Hg.): Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Gütersloh 1971.

Vogel, H.: Ecce homo. In: Verkündigung und Forschung 1949/50, 102-128.

Quelle: Martin Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 10,2: *Die neueste Zeit IV*, Stuttgart: Kohlhammer 1986, S. 102-122.