

## „Daraufhin wird es möglich und notwendig, von Gott zu reden und zu hören“ (KD II/1, 14)

### Barths spezifische Rede von der Gottesrede<sup>1</sup>

Hält man Vorträge über Karl Barth, kommt *eine* Anfrage aus der Zuhörerschaft mit großer Regelmäßigkeit: Barths Theologie sei ja gut und schön, und es sei auch nachvollziehbar, dass seine Orientierung an Jesus Christus als dem einen Wort Gottes ihn zum Widerspruch gegen die nationalsozialistische Ideologie befähigt habe. Aber diese christologische Konzentration sei in *unserer* Zeit religiöser Pluralität und Säkularität nicht mehr anschlussfähig. Barths ständiges Insistieren auf der Besonderheit des christlichen Glaubens und sein partikularer Ansatzpunkt bei Jesus Christus als Offenbarung Gottes verhinderten das Gespräch mit Anders- oder Nichtglaubenden. Demgegenüber sei ein Konzept, das von universalen religiösen Phänomenen oder einem allgemeinen Gottesbegriff ausgehe und erst dann den speziellen christlichen Gott einführe, besser kommunizier- und plausibilisierbar und darum Barths rein binnenchristlichem Zugang vorzuziehen.

Mindestens genausooft begegnet der Vorwurf, Barth meine zu viel über Gott zu wissen. Methodisch fragwürdig ignoriere er Kants kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie, indem er annehme, mit seiner Theologie quasi im Thronsaal Gottes sitzen und in seinem Denken und Reden von Gott selbst ausgehen zu können.

In diesem Beitrag soll diesem Vorwurf und jener Anfrage nachgegangen werden. Um die Anfrage an die Notwendigkeit der Partikularität in Barths Ansatz zu überprüfen, wird in einem ersten Schritt knapp skizziert, wie ein *alternativer* Zugang aussehen müsste. Ist es möglich, auch auf einem anderen, allgemeineren Weg den christlichen Gott zur Sprache zu bringen? Hier wird sich zeigen, dass man diesen anderen Weg zwar gehen kann, er aber an

---

<sup>1</sup> Vortrag bei der 50. Internationalen Karl-Barth-Tagung „Von Gott reden!“, 15.–18. Juli 2019 auf dem Leuenberg. Vgl. dazu insgesamt Christiane Tietz, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München 2019.

ein anderes Ziel führt. Daher wird in einem zweiten Schritt daran erinnert, wie Barth die Grundlage dogmatischer Rede von Gott mehr und mehr deutlich geworden war. In einem dritten Schritt wird erläutert, welche Rolle die Erwählung Gottes für Barths Ansatz bei der Partikularität spielt. Beim zweiten wie dritten Schritt wird auch der genannte Vorwurf, Barth setze direkt bei Gott an, zu überprüfen sein. Im abschließenden vierten Schritt werden Schwächen und Stärken eines solchen partikularen Ansatzes diskutiert.

## 1. Vom Allgemeinen zum Besonderen?

In Band II/1 der *Kirchlichen Dogmatik*<sup>2</sup> skizziert Barth, wie ein Versuch der Gotteserkenntnis aussehen könnte, bei dem man mit allgemeinen, von den biblischen Texten zunächst absehenden Konzepten von „Gott“ einsetzt, um anschließend den biblischen Gott als den diese allgemeinen Gotteskonzepte erfüllenden Gott zu entfalten. Hier hieße Gotteserkenntnis dann z.B. die „Erkenntnis des Weltgrundes oder der Weltseele, des höchsten Gutes oder des höchsten Wertes, des Dings an sich oder des Absoluten“ (4). Worin sieht Barth die Probleme?

1. Zwar käme man auch hier zu etwas Partikularem, Besonderen, indem der Mensch eine der Bestimmungen auszeichnete, z.B. Gott als höchstes Gut. Damit würde der Mensch, was Gott genannt zu werden verdient, „unter anderen Möglichkeiten [...] erwählen“ (4). Aber dieses Ausgezeichnete, Besondere stünde grundsätzlich in einer Reihe mit anderem. Es wäre ja auch eine andere Auswahl möglich gewesen. Der Unterschied zwischen den auszuwählenden Gotteskonzepten ist für den Auswählenden nur ein relativer.

2. Für seine Auswahl bräuchte der Mensch eigene Kriterien dafür, was Gott genannt zu werden verdient (vgl. 4). Zwar könnte der Mensch Argumente für diese Kriterien vorbringen, z.B. warum es sinnvoll wäre, Gott als höchstes Gut anzusetzen, nämlich: den Gedanken, dass alle Menschen nach etwas streben. Aber wenn er diese Beobachtung des Strebens aller wichtiger fände als andere Beobachtungen, z.B. alles Sein ist von Nichtsein bedroht, dann müsste er hier entweder eine „freie Wahl“ (5) treffen oder Gründe dafür ausgeben, für die aber wieder Gründe nötig wären – und so weiter. Im letzten träte er hier eine „grundlose“, „willkürliche“ Wahl (6) innerhalb verschiedener weltlicher Beobachtungen. Derart willkürlich, oder anders

---

2 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1940. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band.

gesagt: nach seinen eigenen Vorlieben, nach seiner eigenen Gnade gewählt, entschiede er damit selbst, was eines Gottes würdig ist und was Gott genannt zu werden verdient.<sup>3</sup>

3. Weil dies des Menschen eigene Wahl ist, bleibt sie auch immer im „Kampf gegen Unsicherheit und Zweifel“ (6). Das hängt an der eben skizzierten menschlichen Begründungsstruktur, bei der sich notwendig die Frage aufdrängt, ob der Mensch nicht auch hätte einen anderen Gottesbegriff wählen können. Und es stellt sich außerdem die Frage, ob der von ihm zugrunde gelegte Gottesbegriff zu Recht auf eine konkrete Größe – hier: den biblischen Gott – bezogen wird. Weil *der Mensch* hier bei der Bestimmung des Gottseins der entscheidende Akteur ist, wird ihm sein Tun immer wieder fraglich. Diese Beschreibung Barths entspricht der reformatorischen Ablehnung eines freien Willens des Menschen gegenüber Gott: Wenn der Mensch sich selbst zum Glauben an Gott entschließen könnte, dann hätte er nie die Gewissheit, dass er sich in der richtigen Weise auf Gott bezieht.<sup>4</sup>

4. Ein allgemein einsetzendes Denken würde gleichzeitig unterstellen, dass der Mensch aus einer distanzierteren Beobachterperspektive seine Wahl treffen könnte. Der Gott, den er wählte, würde ihn höchstens in einem zweiten Schritt in Anspruch nehmen können.<sup>5</sup>

5. Soll schließlich gezeigt werden, dass der biblische Gott die vom Menschen gewählten Kriterien erfüllt, dann müsste jener sich sozusagen in diese einfügen. Alles, was aus der Fülle der biblischen Rede von Gott nicht dazu passte, müsste von ihr abgeschnitten werden oder zumindest unberücksichtigt bleiben.

Anliegen des allgemeinen Ansatzes war, von allgemeinen Gottesbegriffen zum christlichen Gott zu kommen, also zu zeigen, dass der christliche Gott der wahre Gott ist. Der Gott, bei dem man dabei ankommt – in einer Reihe mit anderem, von menschlich gewählten Kriterien abhängig, zweifelhaft, den Menschen erst im Nachhinein in Anspruch nehmend und an

3 Vgl. a.a.O., 5: „Alles, was auf Grund freier Wahl als ‚Gott‘ bezeichnet wird, [kann] gerade nicht Gott sein“ (Hv. CT).

4 Das wäre auch nicht anders, wenn der Mensch versuchen würde, in die Gebundenheit zu springen; auch bei einem solchen „Sprung in den Glauben“ kann man keine Gewissheit erreichen, weil er wieder „frei gewählte Möglichkeit“ wäre. „Von der wirklichen ursprünglichen Bindung an das Wort Gottes kann man nur her-, man kann nicht zu ihr hinkommen.“ (A.a.O., 7).

5 Vgl. Karl Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (ThExh. NF 12), München 1948, 12.

etlichen Stellen ‚abgeschnitten‘ – steht aber in offensichtlicher Spannung zu dem Gott, von dem die biblischen Texte sprechen. *Nota bene*: Dies ist kein formaler Zirkelschluss (wenn man nicht bei den biblischen Texten einsetzt, kommt man nicht bei den biblischen Texten an). Vielmehr ist es ein inhaltliches Argument: So eingesetzt kommt man nicht bei dem Gott an, der von den biblischen Texten beschrieben wird.

Für diese biblische Rede von Gott ist nach Barth wesentlich, dass sie Gott als Subjekt, als Herrn beschreibt. In einem Vortrag von 1947 an der Universität Bonn über *Das christliche Verständnis der Offenbarung* erläutert Barth dies pointiert: „[...] auf die Frage: Wer und was ist Gott? ist im christlichen Sinne schlicht zu antworten: Er ist das Subjekt, das in seiner Offenbarung handelt.“<sup>6</sup> Dieser Gott hat sich offenbart; er hat selbst gewählt, sich zu zeigen; er hat gesprochen. Davon haben Theologie und Kirche in Barths Augen auszugehen.

Um nachvollziehen zu können, was genau mit diesem Ansatz bei Gott als Subjekt seiner Offenbarung gemeint ist, wird nun in einem zweiten Schritt nachgezeichnet, wie Barth zu der Überzeugung kam, so ansetzen zu müssen. Dabei wird sich zeigen, dass Barths Ansatz bei der Selbstoffenbarung Gottes komplexer ist als eben beschrieben. Und es wird sich zeigen, dass ähnliche Aussagen bei Barth bereits zeitlich früher begegnen.

## 2. Die Grundlage dogmatischen Redens von Gott

Dass die Aufgabe des Theologen und der Theologin die Rede von Gott ist, und zwar nicht irgendwann in allem ihrem sonstigen Gerede auch noch, sondern primär und vor allem, machte Barth in seinem epochalen Vortrag *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* von 1922 über das Wesen der dialektischen Theologie nachdrücklich geltend: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden.* [...] Unser Name sagt es.“<sup>7</sup> Aber da auch Theologinnen und Theologen Menschen sind, können sie nicht „Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann“.<sup>8</sup> Wenn es im menschlichen, dialektischen Reden von Gott dazu kommt, dass wirklich *Gottes Wort* gesagt wird, dann liegt das nicht an dem Theologen oder der Theologin, sondern an Gott selbst, daran, „daß in seinem [und ihrem] immer eindeutigen und zweideutigen

6 A.a.O., 7.

7 Karl Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (GA III), hg. von Holger Finze, 144–175, 151.

8 A.a.O., 160.

Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes *selbst* sich behauptete“.<sup>9</sup> Methodisch kann dieses Reden Gottes nicht erzwungen werden: „diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg *abbricht*.“<sup>10</sup>

In Barths Briefen an seine Schweizer Freunde ist gut dokumentiert, wie Barths berufliche Veränderung und die Notwendigkeit, seit 1921 in Göttingen theologisch *unterrichten* zu müssen, diese dialektische Grundkonzeption modifizierte. Barth hatte bislang in Safenwil gefragt: Wie kann *der Prediger* von Gott reden, wie also ist verkündigende Rede von Gott möglich? Seine Antwort war die Besinnung auf *Gottes* Reden. Jetzt, als akademischer Lehrer, musste Barth die Frage klären, wie *der Dogmatiker* von Gott reden kann, wie also *dogmatische Lehre* von Gott *wissenschaftlich* zu begründen sei.<sup>11</sup>

Barth nahm sich deshalb für das Sommersemester 1924 vor, „Prolegomena zur Dogmatik“ zu lesen, die wegen innerfakultären Gegenwindes den Titel *Unterricht in der christlichen Religion* trugen. Barth war sich dessen bewusst, in welcher Spannung diese „Prolegomena zur Dogmatik“ zu seinem bisherigen Denken standen, weil es nun nicht mehr mit „freie[r]...] Prophetie“<sup>12</sup>, mit Kritik an der bestehenden Theologie, getan war. Vor Beginn der Prolegomena-Vorlesung jammerte er gegenüber den Freunden: „Ja, du liebe Zeit, jetzt muß der Hund ins Wasser [...] Hätten wir doch damals geschwiegen [...] Wir haben aber, und das war das Unheil, nie *geschwiegen*, und nun haben wir die Bescherung: die verwünschte ‚Barth-Bewegung‘, [...] d.h. ganz banal Dutzende, nein Hunderte, die durchaus wissen wollen, wie es weiter geht, und von uns nach dem A auch das B und C zu hören begehren. [...] mir aber ists [...] manchmal zu Mut, als möchte ich am liebsten Liquidation ankündigen“.<sup>13</sup>

9 A.a.O., 171.

10 Ebd.

11 Vgl. Michael Beintker, Art. Der Dialektiker als Dogmatiker, in: ders. (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 206–210, 207: „Hatte Barth in der Zeit der Arbeit am *Römerbrief* Theologie primär als Verkündigung und Schriftauslegung praktiziert, was durchaus seiner Tätigkeit als Gemeindepfarrer entsprochen hatte, so unterscheidet er nun zwischen Theologie als Verkündigung und Theologie als dogmatischer Lehre.“

12 Karl Barth, Brief an Eduard Thurneysen vom 30. Januar 1924, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Bd. 2 (GA V), hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1974, 216–217, 217.

13 Karl Barth, Rundbrief an die Freunde vom 5. Februar 1924, in: a.a.O., 220–226, 222f.

Zu Beginn seiner Vorlesung beunruhigte Barth seine Studenten, Dogmatik sei ein „lebensgefährliches Unternehmen“. <sup>14</sup> Denn hier ergreife man selbst das Wort und müsse sich deshalb der Frage stellen: *Was willst du von Gott sagen?* <sup>15</sup> Damit sei dem Theologen „die Pistole auf die Brust“ gesetzt. <sup>16</sup> In Distanzierung von der Tradition des 19. Jahrhunderts definierte Barth die Dogmatik dann ausdrücklich nicht als wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion oder religiösem Bewusstsein, sondern als „*wissenschaftliche Besinnung auf das Wort Gottes*“. <sup>17</sup> Damit behauptete er nicht, als Dogmatiker direkt über Gott reden zu können: „Meine Definition: ‚Dogmatik ist Besinnung auf das Wort Gottes‘ ist nicht gleichbedeutend mit der Bestimmung der Theologie als ‚scientia de Deo‘. Gegen diese Bestimmung würden die Einwände der Modernen, sie verwechsle Dogmatik mit einer nach Kant unmöglichen Metaphysik [...], m.E. zu Recht bestehen.“ <sup>18</sup> Ausgangspunkt des Dogmatikers und der Dogmatikerin ist stattdessen die – wissenschaftlich zugängliche – Situation des *christlichen Predigers auf der Kanzel*, auf die Barth „mit zäher Beharrlichkeit immer wieder und von allen Seiten“, <sup>19</sup> wie er den Freunden schrieb, in seiner Vorlesung zurückkam. Dieser Prediger auf der Kanzel nämlich „*wagt es, von Gott zu reden*“. <sup>20</sup> Und dies wagt er, weil er das „*Zeugnis*“ annimmt, „*daß Gott selbst gesprochen hat*“. <sup>21</sup> Weil der Prediger das Zeugnis annimmt und glaubt, dass Gott geredet hat („*deus dixit*“), weiß sich der Prediger – und dann auch der sich auf dessen Predigt beziehende *Dogmatiker* – berechtigt, von Gott zu reden. <sup>22</sup> Dabei ist es die spezifische Aufgabe des Dogmatikers, „*die Verkündigung der Kirche auf ihre Ausrichtung auf das ‚Deus dixit‘ hin [zu] überprüfen*“. <sup>23</sup> Klar ist: Wenn die Arbeit

14 Karl Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“. *Erster Band. Prolegomena* (1924) (GA II), hg. von Hannelotte Reiffen, Zürich 1985, 3.

15 Vgl. a.a.O., 6.

16 Ebd.

17 A.a.O., 3 (Leitsatz § 1).

18 Vgl. a.a.O., 12f.

19 Vgl. Karl Barth, Rundbrief an die Freunde vom 18. Mai 1924, in: *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel* (Anm. 12), 250–256, 252.

20 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“ I (Anm. 14), 53. 245. 321, Leitsätze §§ 3. 8. 11.

21 A.a.O., 53 (Leitsatz § 3).

22 Vgl. a.a.O., 68.

23 Michael Beintker, Art. Der Dialektiker als Dogmatiker, in: ders., *Barth Handbuch* (Anm. 11), 206–210, 207. Zwar kursierten bald einige studentische Manuskripte von Barths „*Unterricht in der christlichen Religion*“, zur Veröffentlichung kam es aber erst ab 1984.

des Dogmatikers sich auf das Reden des Predigers verlässt, der es wagt, von Gott zu reden, dann muss der Dogmatiker die Grundlagen des Predigers akzeptieren, nämlich den Glauben daran, dass Gott *geredet hat*.

In seiner *Christlichen Dogmatik im Entwurf*, den Münsteraner Prolegomena von 1927, die Barth dann im Unterschied zur Göttinger Vorlesung auch veröffentlichte, arbeitete Barth diesen Gedanken weiter aus. In seinem Vorwort erläuterte er, wieso er nun Dogmatik meinte treiben zu müssen: „Ich war und ich bin ein gewöhnlicher Theologe, dem nicht das Wort Gottes, sondern bestenfalls eine ‚Lehre vom Wort Gottes‘ zur Verfügung steht, fühle mich weder berechtigt noch verpflichtet dazu, in der Prophetengebarde [...] zu verharren, [...] und mußte und muß daher den bösen Schein auf mich nehmen wie unvermeidlich jeder Theologe, als ob ich aus dem Worte Gottes oder aus der Wahrheit und Wirklichkeit seines Reiches ‚eine Theologie mache‘. [...] Ich bin vor wie nach dem Römerbrief meines Weges *auf der Erde* gegangen und weitergegangen. Das bedeutete für mich konkret (sehr einfach damit, daß man mir die entsprechenden Professuren übertrug), daß ich mich, ohne fragen zu können, was daraus werde, mit der christlichen Dogmatik einlassen mußte und eingelassen habe.“<sup>24</sup>

In Barths *Christlicher Dogmatik im Entwurf* spiegelt sich seine Auseinandersetzung mit Erik Peterson wider, der Barths Dialektik entgegengehalten hatte, Gott sei seit Jesus Christus „konkret sichtbar und [...] ganz undialektisch da“.<sup>25</sup> Voraussetzung allen theologischen Denkens muss nach Peterson sein, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden und deshalb Erkenntnis Gottes möglich ist. Nur dann kann von Offenbarung überhaupt sinnvoll geredet werden. Peterson hielt Barths dialektischen Grundgedanken entgegen: „eine Offenbarung, die nicht in einem gewissen Umfange erkannt werden kann, ist eben auch keine Offenbarung.“<sup>26</sup> Allein in Jesus Christus, so Peterson, aber in ihm in der Tat, redet Gott selbst. In Jesu Worten und Taten zeigt Gott, wer er ist. Davon kommt christliche Theologie her und darauf baut sie auf. Weil sie die Wahrheit dieses Redens Gottes von sich selbst voraussetzt, darf und muss Theologie ihr eigenes Reden in die Form des Dogmas bringen, in die klare, Wahrheit beanspruchenden Formulierung der christlichen Lehre.

24 Karl Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena* (1927) (GA II), hg. von Gerhard Sauter, Zürich 1982, 8.

25 Erik Peterson, Was ist Theologie?, in: Gerhard Sauter (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971, 132–151, 134.

26 A.a.o., 138.

Im Oktober 1925 reagierte Barth in Göttingen mit dem Vortrag „Kirche und Theologie“<sup>27</sup> auf Petersons Kritik. Er gestand zu, dass nicht die Offenbarung als solche dialektisch ist, sondern nur das menschliche Reden und Denken über sie.<sup>28</sup> Und er räumte ein, dass die Theologie „auch vom Dogma“<sup>29</sup> lebe.

In der *Christlichen Dogmatik im Entwurf* entfaltet Barth dann, dass Dogmatik *Lehre vom Worte Gottes* ist, indem sie von der Predigt ausgeht, die „durch das Mittel des Menschenwortes Gottes eigenes Wort an den Menschen verkündigt“.<sup>30</sup> Barth erörtert dann sein in Göttingen bereits benutztes Konzept der „drei Gestalten des Wortes Gottes“ weiter:<sup>31</sup> die Predigt, die Bibel und Gottes Offenbarung in der „Urgeschichte“.<sup>32</sup> Die Bibel und die sie auslegende Predigt sind *Zeugnis* des ursprünglichen *deus dixit* der Urgeschichte.<sup>33</sup> Zwar läuft der theologische Erkenntnisweg rückwärts, er geht „von unten nach oben“<sup>34</sup>, von der vorfindlichen Predigt aus und kann nur über sie und die in ihr ausgelegte Bibel Gottes ursprüngliches Reden herausarbeiten. Aber der Begründungsweg verläuft umgekehrt: „von oben nach unten, von der [...] Offenbarung zur heiligen Schrift, zur kirchlichen Predigt“.<sup>35</sup>

Die Offenbarung Gottes ihrerseits ist allein in Gott begründet, sie ist „Gottes Wort ohne Begründung in einem Anderen. Sie ist Gottes in sich selbst begründetes Reden.“<sup>36</sup> Offenbarung wird aber nicht „Offenbarkeit“<sup>37</sup>, die nun irgendwie allgemein zugänglich wäre. Der Mensch kann über Gottes Wort nicht verfügen; Gott bleibt der Herr seiner Offenbarung, wenn der Mensch sein Wort predigt, hört oder erkennt.<sup>38</sup> Deshalb darf in der Dog-

27 Karl Barth, *Kirche und Theologie*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (Anm. 7), 644–682.

28 Vgl. Eberhard Jüngel, *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, in: ders., *Barth-Studien*, Zürich-Köln / Einsiedeln 1982, 144; Michael Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“*, München 1987, 137.

29 Barth, *Kirche und Theologie* (Anm. 27), 657.

30 Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* (Anm. 24), 33.

31 A.a.O., 58.

32 A.a.O., 64.

33 Vgl. a.a.O., 67.

34 Vgl. a.a.O., 165.

35 A.a.O., 165.

36 A.a.O., 172.

37 A.a.O., 469.

38 Vgl. a.a.O., 173.

matik *nicht* „von der Geschichte oder von der Erfahrung oder von einem abstrakten Begriff aus zu Gott hin statt in dem allem von Gott her gedacht werden, als ob Gott nicht gesprochen hätte“.<sup>39</sup> Christliche Dogmatik ist darauf verwiesen, dass Gott bereits gesprochen hat.

Für Barths weitere Ausarbeitung dessen, wie die Dogmatikerin eigentlich Zugang dazu habe, dass Gott bereits gesprochen hat, wurde seine Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury wichtig. Er hielt im Sommer 1930 ein Seminar über dessen Schrift *Cur deus homo* und lud zum Ende des Semesters den Philosophen Heinrich Scholz zu einem Vortrag über den sog. ‚ontologischen Gottesbeweis‘ Anselms ein.<sup>40</sup> In seinem Büchlein *Fides quaerens intellectum* arbeitete Barth aus, was ihm an Anselms theologischem Ansatz deutlich geworden war, nämlich dass – in den Worten Michael Beintkers – theologische Erkenntnis „von der in Gott immer schon positiv entschiedenen Wahrheitsfrage ausgehen“ und „sich auf den Wahrheitsbezug des Credo der christlichen Kirche verlassen“ kann.<sup>41</sup>

Das subjektive Wagnis des Predigers, zu reden, weil er das Zeugnis glaubt, dass Gott geredet hat, verliert nun seinen Hasardeur-Charakter, insofern Barth begreift, dass sich dieses *credo* des Predigers auf das „objektive[...] Credo der Kirche“ bezieht.<sup>42</sup> Theologie geht deshalb vom *Glauben der Kirche* an Jesus Christus aus. Ihre Aufgabe ist es, dem im kirchlichen *Glaubensbekenntnis* bereits „Vorgesagte[n] nach[zu]denken“.<sup>43</sup> Das bedeutet: „Der Theologe fragt, *inwiefern* es so ist, wie der Christ glaubt, daß es ist.“<sup>44</sup> Auch aufgrund dieser Einsicht änderte Barth den Titel seiner zukünftigen Publikationen zur Dogmatik: nicht mehr „christliche“, sondern „kirchliche“ Dogmatik sollte sie fortan heißen. Im Vorwort zum ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* schreibt er bekanntermaßen: „Dogmatik ist keine

---

39 A.a.O., 557.

40 Vgl. Karl Barth, Vorwort zur ersten Auflage, in: ders., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931) (GA II), hg. von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich <sup>2</sup>1986, 1.

41 Michael Beintker, Art. *Fides quaerens intellectum*, in: ders., *Barth Handbuch* (Anm. 11), 211–216, 211.

42 Barth, *Fides quaerens intellectum* (Anm. 40), 23.

43 A.a.O., 40.

44 A.a.O., 26. „Inwiefern“ bedeutet: „Die Aufgabe der Theologie [...] wird [...] die sein, [...] bei ihrem Aufweis der *inneren* Notwendigkeit der christlichen Wahrheit durchgehend ihre aus keiner äußeren Notwendigkeit abzuleitende *Faktizität* mitzubedenken und diese mit als Moment ihrer inneren Notwendigkeit zu verstehen.“ (A.a.O., 27).

„freie“ sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft.“<sup>45</sup>

### 3. Gott hat gewählt

Nun ist zu entfalten, was Barths Behauptung genauer impliziert: Von Gott her zu denken heißt von Gottes Wahl her zu denken. Dazu könnte man den faktisch vollzogenen dogmatischen *Erkenntnisweg* abschreiten, also vom kirchlichen Reden von Gott in Predigt und Bekenntnis zurückfragen zum biblischen Text und von diesem dann zu dem in diesem Text bezeugten Jesus Christus, Gottes eigenem Wort.

Diesen Erkenntnisweg ständig voraussetzend, soll hier dem dogmatischen *Begründungsweg* gefolgt werden. Dabei sollte einleuchtend werden, dass man zu diesem nur auf dem dogmatischen Erkenntnisweg hatte kommen können, einem Weg, der wesentlich von seiner Partikularität, seiner Besonderheit, lebt.<sup>46</sup>

Barths zentrale Einsicht lautet wie gesagt: Zur Gotteserkenntnis kommt es dort und nur dort, wo Gott gewählt hat, sich zu erkennen zu geben. Gott handelt in dieser Wahl als freies Subjekt, als Herr. Er wählt dabei, wie Barth in der Kirchlichen Dogmatik, Bd. II/1, ausführt, „besondere[...] Orte, Zeiten, Menschen, Begebnisse, geschichtliche[...] Zusammenhänge“ (15), sondert sie ab und heiligt sie, um sich dort, dann, diesen, durch diese zu erkennen zu geben. Gott wählt Einzelnes in dieser Welt aus, etwas Partikulares, und macht es durch diese Wahl zu etwas Besonderem. In diesem Wählen realisiert sich seine Freiheit und Liebe, seine Souveränität wie sein Sich-Binden, kurz sein Gottsein. Gott wählt diese Orte, Zeiten, Menschen, Begebenheiten durch sein Wort (vgl. 15); d.h. er will dort zur Sprache kommen. Durch diese Wahl Gottes ist Erkenntnis Gottes für den Menschen möglich.

Wodurch ist diese Wahl Gottes genauer charakterisiert? Sie ist Ausdruck von *Gottes Gnade*, was nichts anderes bedeutet, als dass es auf der Seite des Gewählten keinerlei Vorbedingung für diese Wahl gibt. Die von Gott gewählten Orte, Zeiten, Menschen, Begebenheiten unterscheiden sich grundsätzlich *nicht* von anderen weltlichen Orten, Zeiten, Menschen und Begebenheiten. Der östliche Rand des Mittelmeeres ist kein schönerer, mys-

45 KD I/1, VIII.

46 Vgl. zur Analyse dieser Partikularität und ihrer Funktion für Barths theologischen Konzeption auch Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 170–177.

tischerer Landstrich als andere Landschaften; die Zeit unter der Herrschaft des Pontius Pilatus nicht achsenartiger als andere Zeiten; die Propheten nicht religiös genialer als andere Menschen. Alle diese Dinge unterscheiden sich nur durch Gottes Wahl, sich dort zu erkennen zu geben. Das bedeutet: Abgesehen vom Zur-Kennntnis-Nehmen von Gottes Wahl lässt sich nicht plausibel machen, dass Gott dort zu erkennen ist.

Weiter wählt Gott so, dass der Gegenstand nicht mit Gott identisch wird, sondern geschöpflich bleibt; er ist nur „Kleid oder Tempel oder Zeichen“ Gottes, das „die Gegenständlichkeit Gottes [...] bezeug[t]“ (17). Mit Thomas von Aquin insistiert Barth also darauf, Gott sei nur „in seinen Werken“ zu erkennen (17). Aber diese Erkenntnismöglichkeit hängt nicht an einer bestimmten Beschaffenheit dieser Werke, sondern nur an Gottes Wahl, sie zu seinem Zeugnis zu gebrauchen (vgl. 17) und sie so besonders zu machen. Von der Besonderheit Gottes her haben diese Gegenstände ihre Besonderheit.

Wie auch sonst in der menschlichen Erkenntnis nimmt der Mensch diesen von Gott gewählten Gegenstand, einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, wahr,<sup>47</sup> z.B. einen brennenden Dornbusch oder einen Menschen, der von sich sagt, Gott rede durch ihn. Es geht hier also zunächst um die „Begegnung zwischen dem Menschen und einem Stück der ihn umgebenden, von Gott verschiedenen gegenständlichen Wirklichkeit“ (17). Gleichzeitig, „in und mit diesem anderen Gegenstand [aber erkennt der Mensch] die Gegenständlichkeit Gottes“ (16).

Wodurch geschieht diese Erkenntnis der Gegenständlichkeit Gottes „in und mit diesem anderen Gegenstand“? Auf der Seite des Gegenstandes dadurch, dass „dieses Stück Wirklichkeit [...] für Gott eintritt“ (17). Dies vermag es nicht aus eigenen Stücken, sondern eben nur, weil Gott es dazu erwählt hat. Gotteserkenntnis ereignet sich an diesem Gegenstand „nicht kraft seines eigenen Vermögens, aber vermöge seiner Einsetzung zu dem Dienst, den er hier zu leisten hat“ (17)

Erkenntnis der Gegenständlichkeit Gottes geschieht auf der Seite des erkennenden Menschen durch den Glauben, in dem sich der Mensch verbindend und unterscheidend auf den darin bezeugten Gott ausrichtet (vgl. 12). Dass der Mensch dann „in und mit“ diesen Gegenständen Gott erkennt,

---

47 Vgl. KD II/1, 16f.: „Es ist also jenes besondere, hervorgehobene Ereignis der Gotteserkenntnis [...] das besondere Ereignis einer Begegnung zwischen dem Menschen und einem Stück der ihn umgebenden, von Gott verschiedenen gegenständlichen Wirklichkeit, in welcher dieses Stück Wirklichkeit [...] für Gott eintritt“.

benötigt kein eigenes Erkenntnisorgan, sondern wird durch Gott selbst ermöglicht.<sup>48</sup>

Dass Gott im Glauben „Gegenstand menschlicher Erkenntnis“ wird, umschreibt Barth durch die Formel: „Er wird Gegenstand menschlicher Anschauung und menschlichen Begreifens.“ (14) Offensichtlich ist die Anspielung auf Immanuel Kant. Barth stimmt Kant zu: Menschliche Erkenntnis kann sich nur auf Raum und Zeit beziehen. Aber Barth widerspricht Kant darin, dass Gott deshalb nicht Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein könne, weil er nicht in Raum und Zeit begegne. Doch, sagt Barth, genau dies hat Gott in seinem eigenen Reden von sich getan; er hat bestimmte innerweltliche Gegenstände in Raum und Zeit gewählt, *ihn zu bezeugen*.

Das heißt: „Gott tritt [...] auf den Plan, in den Bereich, in den Gesichtskreis, in das Feld der Anschauung und des Begreifens des Menschen, so, wie Gegenstände auf diesen Plan treten“ (13). Indem diese aber von ihm *zeugen*, tritt er gleichzeitig als ein ganz einzigartiger Gegenstand auf (vgl. 14<sup>49</sup>). Deshalb ist auch, was in der Gotteserkenntnis Anschauen und Begreifen ist, nicht von allgemeinen Begriffen von Anschauen und Begreifen her zu erfassen, sondern nur von ihrem besonderen Gegenstand (vgl. 14<sup>50</sup>). Aber *weil* Gott „im Glauben [...] Gegenstand menschlicher Anschauung und menschlichen Begreifens“ wird, „wird es möglich und notwendig, von Gott zu reden und zu hören“ (14)

Barth insistiert darauf, dass sein Einsatz beim Wort Gottes und beim Wählen Gottes durch sein Wort die Unterscheidung zwischen Welt und Gott beibehalte und gerade nicht behaupte, direkt *mit Gott* einzusetzen. Den anfangs notierten Vorwurf, Barth sitze im Thronsaal Gottes, wehrt er ab, indem er sich von Augustinus distanzier, der von einer direkten Anschauung Gottes „ohne Gedanken, ohne Bild, ohne Wort, ohne Zeichen“ (10) berichte. Erkenntnis Gottes *durch sein Wort* und durch seine Wahl heißt eben: mittel-

48 Zur genaueren Bestimmung dieses Glaubens vgl. die Dissertation von Juliane Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung* (TBT 182), Berlin / Boston 2018.

49 Vgl. auch KD II/1, 21: Die Erkenntnis Gottes im Glauben ist anderer menschlicher Erkenntnis *analog*: „gleich“, weil sie „wie jede andere Erkenntnis einen Gegenstand hat“; „ungleich“, weil „ihr Gegenstand der lebendige Herr des erkennenden Menschen ist“.

50 Vgl. Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (Anm. 5), 9: „Das, was Offenbarung im christlichen Verständnis des Begriffs besagen will, hat in keiner menschlichen Untersuchung und in keinem menschlichen Erkenntnisvermögen Raum.“

bare (nicht unmittelbare), zeitliche, gegenständliche Erkenntnis (vgl. 10).<sup>51</sup> Gott begegnet „indirekt“, „bekleidet, unter dem Zeichen und unter der Hülle anderer von ihm verschiedener Gegenstände“ (16).

Barth nennt diese Gegenständlichkeit Gottes gegenüber dem Menschen seine *sekundäre Gegenständlichkeit* und unterscheidet von ihr die primäre, mit der Gott sich selbst Gegenstand wird (vgl. 15f.). Der „Inbegriff“ (20) von Gottes sekundärer Gegenständlichkeit ist Jesus Christus. Er ist das „Zeichen aller Zeichen“, *das* „Werk Gottes, dessen Vorbereitung, Begleitung und Fortsetzung alle anderen Werke Gottes dienen“ (20). Er ist – so könnte man sagen – das am meisten Besondere unter den Besonderen, das „concretissimum“.<sup>52</sup> Denn Gott hat gewählt, in ihm *sich selbst* zur Sprache zu bringen. Jesus Christus ist (als das geoffenbarte Wort Gottes) Gottes Reden in Person (*Dei loquentis persona*).

In seinem bereits erwähnten Vortrag über das christliche Verständnis der Offenbarung hat Barth pointiert ausgedrückt, was das für das christliche Reden von Gott bedeutet: Es hat von Gottes Wahl auszugehen, „von einem einzelnen konkreten Faktum inmitten der Unzahl von Tatsachen und dem unübersichtlichen Strom geschichtlicher Ereignisse“, „von einer einzelnen menschlichen Person aus der römischen Kaiserzeit: von *Jesus Christus*. Wenn die christliche Sprache von Gott redet, so tut sie das nicht auf Grund irgendwelcher Spekulation, sondern angesichts dieses Faktums, dieser Geschichte, dieser Person.“<sup>53</sup>

Wer dieses spezifische Faktum verstehen will, ist an eine *spezifische Sammlung von Texten* gewiesen: an die biblischen Texte, deren Autoren – wie Barth in jenem Vortrag sagt – „direkte Zeugen“, „*Herolde* dieser einen Offenbarung, *Nachrichter* dieses Geschehens“<sup>54</sup> sind. Hier wiederholt sich die Partikularität: Es sind eben ganz bestimmten Texte, „niedergelegt zu einer bestimmten Zeit menschlicher Geschichte und in einer bestimmten menschlichen Situation“.<sup>55</sup>

51 Eine solche gegenständliche Gotteserkenntnis ist deshalb nicht problematisch, weil Gott sich eben an einem ganz konkreten Ort, in den „Bedingtheiten der menschlichen Existenz und Situation“ zu erkennen gegeben hat (vgl. KD II/1, 10). Wer meint, zu Gott selbst aufsteigen zu können, ohne „Gedanken, Bilder, Worte und Zeichen“, würde „an Gott, der ja in seiner Offenbarung in diese unsere Welt gerade heruntersteigt, mutwillig vorbeieilen“ (ebd.).

52 KD II/1, 141.

53 Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (Anm. 5), 9.

54 A.a.O., 16.

55 A.a.O., 17.

In diesen „Worten der Propheten und Apostel wartet *das Wort*, um von uns gehört zu werden“.<sup>56</sup> Um es zu verstehen, ist „sprachliche, historische, philosophische“<sup>57</sup> Arbeit nötig. Das heißt, ruft Barth seinen Bonner Studierenden zu: „Es gibt keinen Weg direkt in die Offenbarung hinein, auch wenn das den Theologiestudenten viel Arbeit ersparen würde!“<sup>58</sup>

Auch für die Notwendigkeit der Orientierung an diesen partikularen Texten, eben der Bibel, gibt es keine allgemein einsichtigen Argumente, so als könnte ihr besonderer Charakter irgendwie ausgewiesen werden. Sie sind weder besonders alt noch besonders eindrucksvoll.<sup>59</sup> Die Bibel ist „Buch [...] unter vielen anderen Büchern“ (21). Und auch ihre Autoren behaupten von sich keine besondere religiöse Begabung dafür, von Gott zu reden. Vielmehr hängt auch hier, wie Barth wieder in seinem Vortrag deutlich macht, alles an Gottes Wahl: Diese Autoren bezeugen, „daß die *Offenbarung zu ihnen gekommen sei*“<sup>60</sup>; „zu diesen Menschen in ihrer ganzen Relativität und Problematik, mit ihren hebräisch und hellenistisch redenden Zungen. Diese ihre Menschlichkeit hat sie gewiß nicht legitimiert und qualifiziert zu Empfängern der Offenbarung. Aber umgekehrt hat ihre Menschlichkeit sie auch nicht disqualifiziert.“<sup>61</sup> Gott hat sie dazu erwählt, *direkte Zeugen* des ursprünglichen Wortes Gottes zu sein.

Die Kirche und alle Christen sind „*indirekte Zeugen*“ dieses ursprünglichen Wortes Gottes, wie Barth in diesem Vortrag erläutert,<sup>62</sup> indirekt eben insofern, als sie „das *Zeugnis der Propheten und Apostel voraussetzen*, [...] aus dieser Quelle schon schöpfen, [...] auf ihr Wort hin zum Glauben gekommen sind“.<sup>63</sup> Das kirchliche Zeugen von Gott in Predigt und Bekenntnis lebt also von den spezifischen Texten.

Von ihnen ausgehend verkündigt die Kirche nicht mehr als diese Wahl Gottes, sich in dieser „einzelnen menschlichen Person aus der römischen

---

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Vgl. a.a.O., 18.

60 A.a.O., 20.

61 Ebd.

62 A.a.O., 16. Auch die Kirche ist ein Gegenstand unter anderen Gegenständen: sie ist sichtbar, d.h. konkret soziologisch beschreibbar, ihre Predigt ist hörbar, ihre Sakramente können von Menschen vollzogen werden; sie ist „ein Bereich von Gegenständlichkeit unter und neben so vielen anderen Gegenständlichkeitsbereichen“ (KD II/1, 21).

63 Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (Anm. 5), 16.

Kaiserzeit“<sup>64</sup> zu erkennen zu geben. Sie springt nicht von dieser sekundären, indirekten Gegenständlichkeit zu einer „reine[n], [...] unbedeckte[n] Gegenständlichkeit Gottes“ (20). Die Kirche hat die Partikularität ihres Zugangs zu Gott nie hinter sich, sondern immer wieder vor sich; sie wird sie nie los.

Weil die Kirche derart gebunden ist, ist auch ihre Botschaft partikular: „Die Botschaft der Kirche von Gott ist darum notwendig eine bestimmte, eine beschränkte, eine umgrenzte Botschaft. Sie sagt und enthält nicht Alles und Jedes.“ (20) In eigenen Worten: Die Kirche hat keine allgemeinen menschlichen Weisheiten über Achtsamkeit oder gutes Zusammenleben zu verkünden, von denen sich Menschen auch auf andere Weise überzeugen könnten. Es mögen sich hier vielleicht Überschneidungen ergeben. Aber diese können weder der Ausgangspunkt noch das Ziel kirchlichen Redens von Gott sein. Die Botschaft der Kirche dreht sich um Gottes Reden von sich selbst in Jesus Christus.

Indem die Kirche diese beschränkte Botschaft formuliert, von Gottes ganz spezifischen Namen und Gottes ganz konkreten Taten spricht (vgl. 21), „sammelt sie“ nach Barth die Wahrnehmung der die Botschaft Hörenden (20) und leitet gegenüber unserem umherschweifenden und verallgemeinernden Denken zur Konzentration an (vgl. 21).

Zusammengefasst: Weil Gott sich in seiner Wahl gebunden hat in Jesus Christus als seinem Wort in Person, von dem die biblischen Texte zeugen, auf denen das Reden der Kirche fußt, kann christliches Reden von Gott nicht hinter diese bereits vorzufindende Bindung Gottes zurückgehen. Es ist gebunden an „Gottes der Kirche gegebenes Wort“ (5).

Die damit gegebene Bindung der Kirche ist keine freie Wahl, sondern etwas, in dem die Glaubenden und die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden sich immer schon vorfinden: „Am *Anfang* muß die Bindung durch Gottes Wort stattfinden“ (7f.). Kirche gibt es, weil – und Glaubender zu sein bedeutet, dass – Gottes sekundäre Gegenständlichkeit in Jesus Christus, Schrift, Kirche, Predigt, Sakrament (vgl. 23) Gegenständlichkeit *für uns* geworden ist, weil Gott durch das Wirken seines Geistes „sich uns zum Gegenstand und uns zu Erkennenden seiner selbst *macht*“ (23; vgl. 22).<sup>65</sup>

64 A.a.O., 9.

65 So gebunden bescheidet sich der Glaube in zweifacher Weise. Er begnügt sich mit der indirekten Erkenntnis Gottes durch seine Werke (vgl. KD II/1, 17). Und er begnügt sich damit, sich auf die von Gott erwählten Werke zu richten: „Er hält sich [...] an die *Besonderheit* dieser Werke. Er wählt also nicht willkürlich Gegenstände, um sie zu Zeichen einzusetzen und so Gotteserkenntnis zu erfinden auf Grund eigenen menschlichen Beliebens. Sondern

Während der Glaube und die *communio sanctorum* sich in dieser Bindung vorfinden, müssen der wissenschaftliche Theologe wie auch die Predigerin sie selbst vollziehen. Sie müssen, so Barth in seinem Vortrag über die Offenbarung, „voraussetzen“, dass Gott sich in von ihm selbst gewählten Gegenständen, insbesondere in Jesus Christus, zu erkennen gegeben hat, „wie in allen Wissenschaften gewisse Axiome oder Gegenstandsbereiche vorausgesetzt werden“.<sup>66</sup>

Dass Barth selbst so gepredigt hat, zeigt eine Predigt, die er 1947 in Deutschland hielt. Dort legte Barth den Vers aus: „Wirf dein Anliegen auf den Herrn; der wird dich versorgen und wird den Gerechten nicht ewiglich in Unruhe lassen.“ (Ps 55,23) Barth nahm darin die Anliegen und Sorgen seiner Hörer und Hörerinnen auf, ihre Klagen über das Nachkriegselend, ihre Zukunftsängste, ihre Fragen nach Schuldigen, forderte sie dann aber auf, wahrzunehmen, dass sie schon längst von Jesus Christus getragen sind.<sup>67</sup> Am Ende seiner vollmundigen Auslegung fragte Barth dann selbstkritisch: „Wer kann das zu anderen Menschen sagen: ‚Wirf dein Anliegen auf den Herrn, und wer kann und darf sagen: ‚Er wird dich versorgen?‘“<sup>68</sup> Barth gestand zu, dass er genau dies „jetzt getan [hat] hier in diesem Gottesdienst der christlichen Gemeinde“;<sup>69</sup> also in einem ganz konkreten Hier und Jetzt angesichts ganz bestimmter Menschen und zu einem ganz bestimmten Anlass. Aber er habe dies nicht deshalb gesagt, weil er es in seinem eigenen Herzen gefunden habe, sondern er habe dies gesagt, weil er es so in der Bibel gelesen habe, in Psalm 55.<sup>70</sup> Aber auch der Dichter von Psalm 55 habe dies nicht in seinem eigenen Herzen gefunden, sondern – so würde jener antworten –: „ich habe so geredet und geschrieben als Glied des Bundesvolkes Israel, das das Wort Gottes gehört hat“.<sup>71</sup> Nur deshalb habe auch Barth seine Hörer so auffordern und ihnen Gottes Fürsorge *zusprechen* können. Er ist zurückverwiesen auf Gottes Reden an diesem partikularen Ort. Barth fügte hinzu: Dass dieses

---

er erkennt Gott durch das Mittel der von Gott *selbst* gewählten Gegenstände.“ (Ebd.) Nicht voraussetzungslos, sondern „[u]nter diesen Bedingungen wird in der Kirche Jesu Christi von Gott geredet und gehört.“ (A.a.O., 18).

66 Barth, *Das christliche Verständnis der Offenbarung* (Anm. 5), 13.

67 Vgl. Karl Barth, Predigt am 15. Juni 1947 in Meckenheim zu Psalm 55,23, in: ders., *Predigten 1935–1952* (GA I), hg. von Hartmut Spieker und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1996, 352–359, 353–355.

68 A.a.O., 358.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 A.a.O., 358f.

Wort den Hörern heute *lebendig* wird, geschehe jedoch nur, wenn Gott dieses Wort erneut hier und heute sagt: „Er selber muß zu uns sagen, zu einem Jeden von uns: ‚Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der wird dich versorgen [...]‘“<sup>72</sup>

#### 4. Die Schwäche und die Stärke des Partikularen

Barths Ansatz beim Partikularen hat zweifellos die Schwäche, dass sich das Partikulare nicht allgemein einsichtig machen lässt. In einer Zeit, in der der christliche Glaube immer weniger bekannt ist, also immer weniger Menschen in diesem partikularen Glauben aufgewachsen sind, der ihnen dann eventuell auch existentiell einleuchtet, wird dies umso problematischer. Soll die Kirche deshalb aufhören, partikular einzusetzen, wenn dieses Partikulare doch das Unbekannte, Unverstandene ist? Die Schwäche lässt sich auch als Stärke verstehen, insofern das Unbekannte, Unvertraute auch das Interessante sein kann. Ist der Christ der ‚Exot‘, dann kann sein Glaube eventuell neu faszinieren. Angesichts dessen ist die einzelne Glaubende besonders gefragt, davon zu erzählen, was dieser ganz besondere Glaube für sie konkret bedeutet, und so selbst indirekte Zeugin zu werden. An die Stelle allgemein überzeugender Argumente treten konkrete Lebensgeschichten von Menschen dieser partikularen Glaubensgemeinschaft.

Barths Ansatz beim Partikularen hat die zweite Schwäche, dass er keine allgemeinen Rahmenkonzepte zur Verfügung stellt, in die die heute so wichtige Vielfalt der Religionen eingeordnet und durch die ein interreligiöser Dialog fruchtbar geführt werden könnte. Barth bietet keine Religionsphänomenologie oder Religionsphilosophie, die hier Brückenfunktion einnehmen könnte. Aber die interreligiöse Stärke liegt in seiner Behauptung, diese spezifische Offenbarung erschließe sich nur im Glauben. Damit ist eine Bescheidenheit verbunden, die die Einsicht ermöglicht, Andersglaubenden könne sich die Wahrheit ihrer Religion ebenso erschlossen haben. Das führt zu Respekt vor der Partikularität und Besonderheit ihres Glaubens.

Im interreligiösen Dialog hingegen über einen allgemeinen Religionsbegriff einzusetzen, bedeutet, entweder von allen Wahrheitsansprüchen Abstand zu nehmen, oder – Schleiermachers Reden Über *die Religion* sind dafür ein Beispiel – eine Rangordnung unter den Religionen anlegen mit dem Christentum an der Spitze. Oder es wird allen Religionen unterstellt, sie

---

72 A.a.O., 359.

bezögen sich letztlich auf das gleiche Transzendente. Mit dem Verzicht auf Wahrheitsansprüche würde das Selbstverständnis des Religiösen ignoriert; mit der Rangordnung wäre eine Abwertung der anderen verbunden; mit der Unterstellung des gleichen Transzendenten würde die Eigentümlichkeit der Religionen nicht wertgeschätzt.<sup>73</sup>

Eine dritte Schwäche von Barths partikularem Ansatzpunkt scheint die Unmöglichkeit eines plausiblen Universalitätsanspruchs des christlichen Glaubens zu sein. Barths *concretissimum* aber ist, genau besehen, ein „*concretissimum universale* (Eberhard Jüngel<sup>74</sup>). Mit einem abschließenden Blick auf zwei Predigten Barths soll dies deutlich gemacht werden.

Gottes Reden von sich selbst in Jesus Christus ist erstens universal, weil es den *ganzen* Menschen meint. In einer Predigt im September 1939 hat Barth dies so ausgedrückt: „Die Gemeinde lebt nicht von dem, was ein jeder sich selber oder einer dem anderen sagen kann“.<sup>75</sup> Was Menschen einander sagen und zusprechen, selbst wenn sie es „in bester Meinung“ tun, ist nie „schattenlos, vorbehaltlos, bedingungslos, ohne Wenn und Aber“. Jesus Christus aber ist Gottes „rundes, volles, klares Ja“,<sup>76</sup> das den Menschen mit allem, was zu ihm gehört, annimmt.

Gottes Reden ist zweitens universal, weil es *jeden* Menschen konkret zu treffen in der Lage ist. In einer Predigt vom Altjahresabend 1961 über Jesaja 40,8: „*Das Gras verdorrt, die Blume welkt, aber das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit*“ drückt Barth dies so aus: Dass Gottes Wort ewig ist, heißt nicht, dass es unberührt von aller Zeitlichkeit und Konkretheit und also allgemein und abstrakt wäre. Sondern es heißt: „Es wird nicht alt, es ist immer und überall jung, frisch und neu, zu jedem Menschen, in jede Zeit hinein, und für jeden Menschen und jede neue Zeit gerade in ihre Lage hinein gesprochen.“

73 Vgl. dazu genauer Christiane Tietz, Dialog mit dem Anderen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung, in: Ralf Karolus Wüstenberg / Jelena Beljin (Hg.), *Verständigung und Versöhnung. Beiträge von Kirche, Religion und Politik 70 Jahre nach Kriegsende* (Berliner Theologische Zeitschrift, Beiheft 2016), Leipzig 2017, 124–136.

74 Vgl. z.B. Eberhard Jüngel, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Herausforderung und Chance für die universitäre Theologie, in: ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, 312–329, 328.

75 Karl Barth, Predigt am 24. September 1939 in Horgen zu Epheser 3,14–21, in: ders., *Predigten 1935–1952* (Anm. 66), 173–182, 181.

76 A.a.O., 178.

Es ist so reich, daß es für einen Jeden das gerade ihn angehende, gerade ihn erleuchtende und rettende Wort sein kann und ist.“<sup>77</sup>

Gottes Reden in Jesus Christus ist schließlich universal, weil es *allen in gleicher Weise* gesagt ist, alle angehen und von allen *gehört* werden will. In der bereits genannten Predigt vom September 1939 betonte Barth dieses Gemeinsame: „[D]ie Gemeinde lebt von dem, was Gott in Christus allen in ihr Versammelten gemeinsam gesagt hat und immer neu sagen will“<sup>78</sup>. Dieses Reden Gottes geht an alle, „Große und Kleine, [...] jedes Standes und jeder Richtung“<sup>79</sup>. Und, noch einmal Barth am Altjahresabend 1961, Gottes Reden verbindet alle Menschen miteinander: „Im Worte Gottes wird uns das Unbegreifliche gesagt: daß Gott uns alle geliebt hat, liebt und lieben wird, morgen wie heute und übermorgen wie morgen – [...] ganz gleich, ob wir gescheite oder dumme, gute oder böse, glückliche oder unglückliche Menschen sind“<sup>80</sup>.

---

77 Karl Barth, Predigt am 31. Dezember 1961 in der Strafanstalt Basel zu Jesaja 40,8, in: ders., *Predigten 1954–1967* (GA I), hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, 202–210, 207.

78 Barth, Predigt am 24. September 1939 (Anm. 74), 181.

79 A.a.O., 178.

80 Barth, Predigt am 31. Dezember 1961 (Anm. 76), 204.