

# Gott und Religion sind zweierlei – Karl Barth und die *dialektische Theologie*

Christiane Tietz

Entrüstet der Ausruf des theologischen Lehrers: Seit Sören Kierkegaard ist die Sache nicht mehr so schlimm gemacht worden wie jetzt eben! Was war geschehen? Warum machte der Vortrag seines Schülers Karl Barth, den er am 17. April 1920 im Aarauer Großratssaal hörte, die Sache für Adolf von Harnack so schlimm? Und wieso hatte Barth sich theologisch so weit von Harnack entfernt? Hatte er nicht als Berliner Student noch, um sich auf das Seminar des verehrten Professors recht vorbereiten zu können, es gerne »fast völlig versäumt ..., von den mannigfaltigen Anregungen der fremden Großstadt den für ... [s]eine Allgemeinbildung nötigen Gebrauch zu machen«<sup>1</sup>?

Die Begeisterung für Harnack während des Studiums lag zunächst nahe. Adolf von Harnack (1851-1930) war der wichtigste damalige Vertreter der sogenannten *liberalen Theologie*. Ihr Anliegen war, von den Dogmen der Kirche zu befreien und zum ursprünglichen Christentum zurückzuführen. Adolf von Harnack hatte dazu eine epochale Dogmengeschichte vorgelegt und mit seiner Vorlesung »Das Wesen des Christentums« rechtzeitig zur Jahrhundertwende 1899/1900 die Botschaft Jesu neu herauszuarbeiten versucht: Jesus habe das Reich Gottes als »stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen«, die Gotteskindschaft und den »unendlichen Wert der Menschenseele«<sup>2</sup> verkündigt. Der junge Barth verstand sich ausdrücklich als Harnacks Schüler. Und doch meinte er später, Harnack und andere Vertreter der liberalen Theologie sowie Friedrich Schleiermacher als deren gedanklichen Vater scharf kritisieren zu müssen. Barth zu verstehen heißt diese Gegnerschaft zu verstehen.

Am 10. Mai 1886 in Basel geboren, verbrachte Karl Barth seine Schulzeit in Bern. Dort begann er auch das Studium der Theologie, das er dann in Berlin, noch einmal in Bern sowie Tübingen und dann endlich

1. Karl Barth, Autobiographische Skizzen, in: Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1922-1966, hg. von B. Jaspert, Berlin 1973, 301-312, 304.
2. Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, hg. von C.-D. Osthövener, Tübingen 2005, 39, 43.

im lang ersehnten Marburg fortsetzte. 1911 dann reformierter Pfarrer in der Bauern- und Arbeitergemeinde Safenwil im Aargau geworden, wurde ihm zunächst »die soziale Frage und Bewegung brennend wichtig ... In dem Klassengegensatz, den ich in meiner Gemeinde konkret vor Augen hatte, bin ich wohl zum ersten Male von der wirklichen Problematik des wirklichen Lebens berührt worden. Dies hatte zur Folge, daß meine Beschäftigung mit der Theologie ... sich für Jahre auf die ... Vorbereitung von Predigt und Unterricht reduzierte, während mein eigentliches Studium sich auf Fabrikgesetzgebung, Versicherungswesen, Gewerkschaftskunde und dgl. richtete«<sup>3</sup>. Barth findet in dieser Zeit Gefallen an der Ansicht der Religiösen Sozialisten, dass Jesus eine soziale Bewegung habe anstoßen wollen und seine Gegenwart heute sich in Gestalt der sozialen Bewegungen vollziehe.

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges bedeutete für Barth dann aber »ein doppeltes Irrewerden: einmal an der Lehre meiner sämtlichen theologischen Meister in Deutschland, die mir durch das, was ich als ihr Versagen gegenüber der Kriegsideologie empfand [die theologischen Lehrer hatten sich nahezu allesamt in einem Manifest mit der Kriegspolitik des deutschen Kaisers identifiziert – Anm. Chr. T.], rettungslos kompromittiert erschien«<sup>4</sup>; an diesem »ethischen Versagen« zeigte sich für Barth, »daß auch ihre exegetischen und dogmatischen Voraussetzungen nicht in Ordnung sein könnten«<sup>5</sup>. Ein Irrewerden »sodann am Sozialismus, von dem ich gutgläubig genug noch mehr als von der christlichen Kirche erwartet hatte, daß er sich jener Ideologie entziehen werde, und den ich nun zu meinem Entsetzen in allen Ländern das Gegenteil tun sah.«<sup>6</sup> Diese Enttäuschung hinderte Barth nicht daran, 1915 Mitglied der sozialdemokratischen Partei zu werden. Seine theologische Position jedoch änderte sich damals grundlegend.

Erschütternd war für Barth freilich nicht nur, dass man sich den Kriegsbestrebungen nicht widersetzte. Für Barth wie auch für viele seiner Zeitgenossen brachte die Erfahrung des Krieges den bisherigen Optimismus über die ethischen Fähigkeiten des Menschen und eine fortschreitende Erziehung der Menschheit zum Guten mit einem Mal zum Einsturz. Wo bisher von den Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen, insbesondere in ethischer Hinsicht, fröhlich die Rede war und die Reli-

3. Barth, Autobiographische Skizzen (s. Anm. 1), 306.

4. Ebd.

5. Barth, Rückblick, in: Das Wort sie sollen lassen stehn. Festschrift für Albert Schädelin, hg. von H. Dürr/A. Fankhauser/W. Michaelis, Bern 1950, 1-8, 4.

6. Barth, Autobiographische Skizzen (s. Anm. 1), 306 f.

gion als die höchste dieser menschlichen Möglichkeiten gepriesen wurde – die menschliche Seele sei »so geadelt, daß sie sich mit ihm [Gott dem Vater] zusammenschließen vermag und zusammenschließt«, so Harnack<sup>7</sup> –, lag nun angesichts einer im Krieg untergegangenen Welt allzu offensichtlich vor Augen, »daß des Menschen Not zu groß sein möchte, als daß ihm der Verweis auf seine religiöse Möglichkeit ein trostvolles und Weisung gebendes Wort sein könnte«<sup>8</sup>. Die Situation der Menschheit ist derart verfahren, dass ihr durch die Erinnerung an ihr eigenes, sei es ethisches, sei es religiöses Potenzial nicht zu helfen ist. Hilfe für den Menschen gibt es nur bei Gott. Soll die Theologie in dieser Situation von irgendeiner Bedeutung sein, dann muss sie endlich wieder von Gott reden. Rudolf Bultmanns Kritik an der liberalen Theologie ist auch die Barths: »Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat.«<sup>9</sup> Für die liberale Theologie bedeutet an Gott zu denken nichts anderes als an den Menschen, an den religiösen, christlichen Menschen zu denken. So wird »der Mensch groß gemacht auf Kosten Gottes«<sup>10</sup>. Die Liberalen übergehen »die Distinktion von ›oben‹ und ›unten‹«, auf die für Barth »Alles ankommt«<sup>11</sup>.

Einen Tag nach Barths Aarauer Vortrag kam es zu einem erneuten hitzigen Zusammentreffen zwischen Barth und Harnack. Harnack forderte von Barth, so berichtet dieser, »ich solle meine Auffassung von Gott ... doch lieber für mich behalten, keinen ›Exportartikel‹ (!) daraus machen. Zuletzt wurde ich ... mit der Weissagung, daß ich nach allen Erfahrungen der Kirchengeschichte eine Sekte gründen und Inspirationen empfangen werde, entlassen«<sup>12</sup>.

1923 entspannte sich noch einmal ein deutlicher Briefwechsel zwischen beiden. Harnack verließ darin seiner Sorge Ausdruck, dass Barths neuem theologischen Ansatz, der nicht mehr von den menschlichen

7. Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, 43.

8. Barth, Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, Zollikon/Zürich 1956, 6.

9. Rudolf Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1993, 1-25, 2.

10. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (s. Anm. 8), 5.

11. Barth an Rade am 16. 10. 1922, in: Karl Barth – Martin Rade. Ein Briefwechsel, hg. von Chr. Schwöbel, Gütersloh 1981, 179-181, 179.

12. Barth an Thurneysen am 20. April 1920, in: Briefwechsel Karl Barth – Eduard Thurneysen, Bd. 1: 1913-1921, hg. von E. Thurneysen, Zürich 1973, 378-381, 379.

Möglichkeiten, sondern nur noch von Gott reden wollte, menschliche Moral, Erziehung zum Guten, Kultur, Vernunft und auch wissenschaftliche Theologie zum Opfer fallen werden. Er warf Barth außerdem vor, er verwandele »den theologischen Lehrstuhl in einen Predigtstuhl«<sup>13</sup>. Barth schreckte dieser Vorwurf nicht. Von Gott zu reden ist nicht nur die Aufgabe des Predigers, es ist auch die Aufgabe des Theologen. Beider Reden hat das gleiche Thema.

Um dieses wieder scharf in den Blick zu bekommen, sah Barth sich zu »einem erneuten Erlernen des theologischen ABC« genötigt. Für dieses setzte er »noch einmal und besinnlicher als zuvor mit der Lektüre und Auslegung der Schriften des Alten und Neuen Testaments ein ... Und siehe da: sie begannen zu uns zu reden – sehr anders, als wir sie in der Schule der damals ›modernen‹ Theologie reden hören zu müssen gemeint haben.«<sup>14</sup>

## 1. Der unendliche qualitative Unterschied

Was sagen die biblischen Schriften? Sie sprechen vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Gott. Sie machen klar: Nicht darum geht es im christlichen Glauben: das Göttliche im Menschen zu entdecken und den Menschen zu befähigen, diesem Göttlichen immer mehr Raum zu geben. Es geht vielmehr um die erschreckende, beunruhigende Einsicht, dass zwischen Mensch und Gott eine unendliche Kluft besteht. Sören Kierkegaards Rede vom »unendlichen Qualitätsunterschied« zwischen Mensch und Gott hat hier Pate gestanden. Nicht quantitativ ist der Unterschied zwischen Mensch und Gott – so als ob Gott wie ein Mensch, nur eben in allem ein wenig größer und mächtiger wäre. Der Unterschied ist qualitativ, d.h. ganz und gar. Diesen Unterschied will Barth »in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte[n]«, damit deutlich wird: »Gott ist im Himmel und du auf Erden«.<sup>15</sup>

Der Mensch kann die unendliche Kluft zwischen ihm und Gott nicht selbst überbrücken. Keine menschliche Leistung, weder kulturelle

13. Adolf von Harnack, Offener Brief an Herrn Professor K. Barth, in: Karl Barth, Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon 1957, 13-17, 14.

14. Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl, hg. von H. Bolli, Gütersloh 1968, 290-312, 294.

15. Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922), Zürich<sup>15</sup> 1989, XX.

Höchstleistung noch religiöse oder moralische Bemühung, führt zu Gott. Menschliche Differenzierungsversuche zwischen Moral und Unmoral, Religion und Nicht-Religion, die das Göttliche im Menschen vom Nicht-Göttlichen im Menschen zu unterscheiden vorgeben, sind unbedeutend gegenüber dem eigentlich entscheidenden Unterschied, dem zwischen Mensch und Gott. »Was *im* Menschen und *durch* den Menschen Sein und Gestalt und Ausdehnung gewinnt, das ist immer, überall und als solches Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit.«<sup>16</sup> Denn der Mensch verkennt die Differenz zwischen sich und Gott und versucht sich vor allem in Kultur, Religion und Moral wie ein Titan gegen den Himmel zu recken. Er traut auf seine eigene Moralität und meint, ein moralisch gutes Leben sei ein besonderes Kennzeichen des Christentums. Damit übergeht er die spezifisch christliche Perspektive auf moralische Fragen, die lautet: der Mensch hat Vergebung nötig, ist also bei Weitem nicht so vollkommen, wie er sich dünkt. Besonders heimtückisch und trügerisch ist des Menschen Religion; sie gibt vor, sich auf Gott zu richten, und wird doch immer wieder zum Selbstzweck; sie »vergißt, daß sie nur dann Daseinsberechtigung hat, wenn sie sich selbst fortwährend aufhebt. ... Sie täuscht sich und die Welt über ihren wahren Charakter; sie *kann* es vermöge ihres Reichtums an sentimentalem und symbolischem Gehalt, an interessanten Seelenzuständen, an Dogma, Kult und Moral, an kirchlicher Dinglichkeit. ... Sie begnügt sich nicht damit, hinzuweisen auf das x, das über Welt *und* Kirche steht. ... Gottvertrauen wird der erstaunten Welt als ein durchaus erreichbares und ganz nützliches Requisit fürs Leben empfohlen«<sup>17</sup>. Kultur, Moral und Religion, verstanden als die menschlichen Fähigkeiten, sich zu Gott hin zu entwickeln, ignorieren, dass Gott der ganz Andere ist, der dem Menschen ganz und gar Fremde, der durch keine menschliche Bemühung erreicht werden kann. »Gott und der Mensch, der ich bin, das geht *nicht* zusammen«<sup>18</sup>.

Die christliche Botschaft bleibt bei dieser Diagnose aber nicht stehen. Sie spricht davon, dass es dennoch eine Beziehung zwischen Mensch und Gott gibt, nämlich eine, die Gott mit dem Menschen eingeht, genauer: in Jesus Christus eingegangen ist. Jesus Christus ist für Barth nicht ein ethisch besonders konsequent lebender Mensch oder ein Mensch mit einem ungewöhnlich tiefen religiösen Gefühl. Jesus Christus ist der

16. Ebd., 34.

17. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, München 1924, 70-98, 80.

18. Barth, *Der Römerbrief* (1922) (s. Anm. 15), 264.

Mensch gewordene Gott. Nur durch die Menschwerdung Gottes, die Bewegung Gottes zum Menschen konnte die unendliche Kluft zwischen ihnen überwunden werden. Keine Vergottung oder Gottähnlichkeit des Menschen, Gottes Menschwerdung in Jesus Christus steht im Zentrum des christlichen Glaubens. Barths Theologie ist darum durchgängig Entfaltung dessen, was es bedeutet, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist.

## 2. Der »Römerbrief«

Seine neuen theologischen Gedanken hat Barth in Kommentaren zum paulinischen »Römerbrief« eindrucksvoll entfaltet. Eine erste Fassung erschien bereits 1919. Schon hier wird die Gegnerschaft deutlich: Paulus bringe eine »Botschaft von *Gott* ..., keine menschliche Religionslehre«<sup>19</sup>. Diese Botschaft von Gott steht quer zu den menschlichen Bemühungen, während bei den theologischen Konzepten der damaligen Zeit »immer schon alles fertig [ist] ohne Gott. Gott soll ... gut genug sein zur Durchführung und Krönung dessen, was die Menschen von sich aus begannen«<sup>20</sup>. Barths Buch wurde als so umstürzend wahrgenommen, dass dem un-promovierten Pfarrer dafür eine Honorarprofessur in Göttingen angetragen wurde, die er 1921 übernahm.

Epochal wurde dann Barths zweite, völlig neu verfasste Auslegung des Römerbriefes von 1922. Sie kann – mit reichlich unpassender Metapher – als *die* Bibel der von Barth maßgeblich geprägten neuen theologischen Richtung der »dialektischen Theologie« angesehen werden. Unpassend, denn Barth wollte mit seinem Text nur auf die Bibel verweisen und diese selbst wieder zur Sprache bringen: »... ich [habe] das Vorurteil ..., die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken mindestens ebenso ernst nimmt wie seine eigenen.«<sup>21</sup> Dass die Bibel derart wichtig ist, ergibt sich aus Barths Grundeinsicht: Wenn Gott so anders ist, dann kann sich der Mensch das von Gott herkommende Heil nicht selbst sagen. Es muss ihm gesagt, genauer: es muss ihm von Gott selbst gesagt werden. Dem Menschen muss Gottes Wort begegnen. Und dies geschieht, wenn überhaupt, dann in der Begegnung mit der Bibel – und in der die Bibel auslegenden Verkündigung.

19. Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung 1919), hg. von H. Schmidt, Zürich 1985, 12.

20. Ebd., 401.

21. Barth, Der Römerbrief (1922) (s. Anm. 15), XXIII.

Auffällig an Barths »Römerbrief« ist die besondere, eben »dialektische« Redeweise, die zum Ausdruck bringen soll: Die »Heilsbotschaft Gottes« ist »Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt«<sup>22</sup>. Dieser Nicht-Habbarkeit Gottes wird in einer besonderen Bildsprache Rechnung getragen: Es gibt zwar eine »Schnittlinie« von Zeit und Ewigkeit, von Mensch und Gott; aber diese sehen wir nur an einem »Punkt«, nämlich in Jesus. Und wirklich »sehen« können wir sie auch hier nicht: Von der anderen, der göttlichen, ewigen Welt erblicken wir selbst an diesem Punkt nur »Einschlagtrichter und Hohlräume«<sup>23</sup>.

Der Nicht-Habbarkeit Gottes entspricht die Nicht-Habbarkeit des Glaubens. Der eigene Glaube an diesen Gott ist nicht vorfindlich, man kann sich nicht anhand von bestimmten psychischen Verfasstheiten seiner vergewissern. Glaube ist »Hohlraum« im Menschen, »nie fertig, nie gegeben, nie gesichert, er ist ... immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse«.<sup>24</sup> Weil der Mensch an sich kein Organ für die Offenbarung hat – er hat eben keinerlei Möglichkeit für Gott –, kann Glaube nur Gottes Werk am Menschen sein; nur Gott »kann uns hörbar sagen, was *wir nicht* hören können«.<sup>25</sup> Damit aber ist Glaube von Religion, der letzten, höchsten Möglichkeit des Menschen, fundamental unterschieden. Das Bewegtsein durch Gott im Glauben ist eine »Bewegung ... sozusagen senkrecht von oben her«, »die senkrechte Linie, die durch alle unsere Frömmigkeiten und Erlebnisse hindurch- und größtenteils auch daran vorbeigeht«.<sup>26</sup>

Barth ging es in seinem Römerbrief-Kommentar, so sagt er später, um »die *Göttlichkeit* Gottes«, »das Gott in seinem Verhältnis zum Menschen und zur Welt schlechthin Eigene – das überwältigend Hohe und Ferne, das Fremde, ja ganz Andere, mit dem es der Mensch zu tun bekommt, wenn er den Namen Gottes auf seine Lippen nimmt, wenn Gott ihm begegnet, wenn er sich mit Gott einläßt«<sup>27</sup>.

Theologie so zu treiben, dass wirklich von Gott die Rede ist, dies ver-

22. Ebd., 4.

23. Ebd., 5.

24. Ebd., 68, 79.

25. Barth, Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, in: Barth, Theologische Fragen und Antworten, 18-30, 25.

26. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Barth, Das Wort Gottes und die Theologie (s. Anm. 17), 33-69.

27. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (s. Anm. 8), 3.

suchte Barth selbst 1925 bis 1930 als Professor in Münster, ab 1930 dann auf einem Lehrstuhl in Bonn.

### 3. Die theologische Aufgabe

Nach dem Beschriebenen ist klar, dass für Barth Theologie nicht Religionswissenschaft oder religiöse Anthropologie sein kann. Theologie hat es nicht mit allgemeinen Fragen der Menschlichkeit, der Sittlichkeit und Religion zu tun, sondern mit der Frage des Menschen nach Gott. Deshalb: »Wir sollen als Theologen von Gott reden.«<sup>28</sup>

Allerdings: »Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«<sup>29</sup> Menschen können zwar »religiöse Stimmungen« äußern, aber von Gott reden, wahrhaft Gottes Wort sagen, können sie als Menschen nicht. Von Gott kann nur Gott selbst reden. Barths »dialektische« Redeweise verschreibt sich diesem Ziel. Sie will »den Weg dafür frei machen, daß das unverfügbare Ereignis möglich ist, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird.«<sup>30</sup> Barth hat dafür ein eindrucksvolles Bild gekannt: »Es soll Klöster geben, in deren Refektorium der Ehrenplatz bei jeder Mahlzeit mit vollem Gedeck *zubereitet*, dann aber *unbesetzt* gelassen wird! Dieses Freibleiben *der* Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre, ist der Sinn der Dialektik in der Theologie.«<sup>31</sup> Doch dass sich durch die dialektische Redeweise wirklich jetzt Reden Gottes ereignet, dass der Ehrenplatz im Refektorium bei der heutigen Mahlzeit besetzt wird, lässt sich nicht erzwingen: »... 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>32</sup>

Daraus ergibt sich für Barth die notwendige Bescheidenheit der Theologie, auch seiner eigenen: »... es [fällt] mir gar nicht ein ..., zu meinen, daß ich ›das Göttliche‹ sage oder schreibe. ›Das Göttliche‹ steht meines

28. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Barth, Das Wort Gottes und die Theologie (s. Anm. 17), 156-178, 158.

29. Ebd.

30. Michael Beintker, Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik«, München 1987, 29 f.

31. Barth, Kirche und Theologie, in: Barth, Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, Bd. 2, Zollikon/Zürich 1928, 302-328, 322.

32. Barth, Das Wort Gottes (s. Anm. 28), 174.

Wissens überhaupt nicht in Büchern.«<sup>33</sup> Nur in der Spannung des von Gott reden Sollens und des nicht von Gott reden Könnens existiert Theologie. Genau im Aushalten dieser Widersprüchlichkeit ehrt sie Gott: »Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel.«<sup>34</sup>

Die von Barth zusammen mit Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen und Georg Merz 1922 begründete Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« und die von ihm und Eduard Thurneysen herausgegebene Schriftenreihe »Theologische Existenz heute« werden die Plattformen der neuen, »dialektischen« Theologie. Sie versteht sich als eine Theologie in Bewegung, eine Theologie derjenigen, die auf dem Weg sind (theologia viatorum). Noch in seiner letzten akademischen Vorlesung bekennt Barth, 76-jährig, dass, wer theologische Arbeit tun will, »nie mit freiem Rücken von schon erledigten Fragen, von schon erarbeiteten Resultaten, von schon gesicherten Ergebnissen herkommen ... kann, sondern darauf angewiesen ist, jeden Tag, ja zu jeder Stunde neu mit dem *Anfang* anzufangen.«<sup>35</sup>

Dieses Anfangen mit dem Anfang besteht für Barth vor allem darin, Gottes Selbstkundgebung in Jesus Christus immer wieder neu nachzudenken. Wenn der Mensch nicht von sich aus Gott zu erkennen, ja noch nicht einmal das Wesen des Menschen zu bestimmen vermag, dann ist er davon abhängig, dass Gott sich mitteilt, dass Gott sich dem Menschen offenbart. Weil der christliche Glaube davon ausgeht, dass dies in Jesus Christus geschehen ist, muss Theologie entsprechend mit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus einsetzen. Gegen Harnacks Einwand: »Der Begriff der *Offenbarung* ist kein wissenschaftlicher Begriff«<sup>36</sup>, muss Theologie darauf insistieren, dass genau in Bezug auf dieses ihr spezifische Objekt, nämlich Gott oder Gottes Offenbarung, ihre Wissenschaftlichkeit liegt. Dieses eigentümliche Objekt wird nur dann angemessen verstanden, wenn daran erinnert wird, dass dieses Objekt »*zuvor Subjekt* gewesen ist und immer wieder werden muß«<sup>37</sup>. Allein deshalb kann heute von Gott geredet werden, weil Gott von sich geredet hat und immer wieder von sich reden will, indem er das Wort der Bibel oder der

33. Barth, Der Römerbrief (1922) (s. Anm. 15), XV.

34. Barth, Das Wort Gottes (s. Anm. 28), 158.

35. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 182.

36. Adolf von Harnack, Nachwort zu meinem offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth, in: Barth, Theologische Fragen und Antworten, 30-31, 31.

37. Barth, Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in: Barth, Theologische Fragen und Antworten, 9-13, 10.

Verkündigung für Menschen heute so lebendig werden lässt, dass sie merken: hier redet Gott zu ihnen. Analog darf wissenschaftliche Theologie nicht den Wahrheitsanspruch der biblischen Texte außer Acht lassen; sie hat ihn vielmehr zu übernehmen, indem sie davon ausgeht: in diesen Texten hat tatsächlich Gott geredet.

Dass Gott in Jesus Christus unüberbietbar und verständlich von sich geredet hat, dies ist die unhintergehbare methodische Prämisse der Theologie. Zwar kann Gott auch an anderen Orten von sich reden. Gott kann auch »durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden.«<sup>38</sup> Aber unzweideutig hat sich Gott nur in Jesus Christus zu erkennen gegeben. Insofern erschließen sich nur von hier aus diese anderen Redeweisen Gottes als Redeweisen *Gottes*. Aufgabe der Theologie ist, argumentativ zu entfalten, was diese Selbstkundgebung Gottes bedeutet. Insofern ist Theologie »Nachdenken«. Sie ist ein der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie in der Bibel bezeugt und in der Kirche geglaubt wird, Hinterher-Denken. Theologie ist »fides quaerens intellectum«, ein Glaube, der das Verstehen sucht, wie Barth im Anschluss an Anselm von Canterbury sagt.

#### 4. Die Menschlichkeit Gottes

Bei den scharfen dialektischen Entgegensetzungen des »Römerbriefes« sollte es nicht bleiben. Barth sah sich vielmehr genötigt, noch einmal »mit dem Anfang anzufangen« – und zwar durch ein neuerliches Bedenken dessen, was Jesus Christus bedeutet. Ja, der Theologe hat die Göttlichkeit Gottes zu betonen. Aber er darf nun nicht umgekehrt Gott auf Kosten des Menschen groß machen. Barth bekennt später, er habe in den frühen Texten »doch ein bißchen arg unmenschlich«<sup>39</sup> geredet. Damit aber habe er nicht deutlich genug entfaltet, was Jesus Christus bedeutet: Gott geht in Jesus Christus mit dem Menschen eine Geschichte ein, in Jesus Christus kommt Gott mit dem Menschen zusammen. Von hier aus erst ist Gottes Göttlichkeit zu verstehen: »Wer Gott, und was er in seiner Göttlichkeit ist, das erweist und offenbart er nicht im leeren Raum eines göttlichen Fürsichseins, sondern authentisch gerade darin, daß er

38. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 55.

39. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (s. Anm. 8), 8.

als des Menschen ... *Partner* existiert, redet und handelt.«<sup>40</sup> Diese Partnerschaft ist keine gleichrangige. Gott bleibt der schlechthin überlegene Partner darin, dass das Zusammensein zwischen Mensch und Gott nur durch Gottes Zuwendung zum Menschen möglich ist. Überlegen ist Gott auch darin, dass seine Zuwendung zum Menschen aus Freiheit geschieht. Gott wendet sich dem Menschen nicht deshalb zu, weil er es müsste, sondern weil er es will.

Dies ist nach Barths Überzeugung in Jesus Christus geschehen. In ihm ist Gott mit dem Menschen einen »Bund« eingegangen. Hier »ist ein für allemal darüber entschieden, daß Gott nicht ohne den Menschen ist. Nicht als ob Gott eines Anderen und insbesondere des Menschen bedürfte, um ... wahrhaft Gott zu sein ... Er *muß* ... nicht *für* den Menschen, ... er *müßte* vielmehr gegen ihn sein. Aber das ist das Geheimnis, in welchem er uns in der Existenz Jesu Christi begegnet: er will in seiner Freiheit tatsächlich nicht ohne den Menschen, sondern *mit* ihm ... sein.«<sup>41</sup> Weil Gott sich als ein derart menschenfreundlicher Gott gezeigt hat, darf die Theologie dahinter nicht zurückgehen. Auch wenn der Mensch als solcher *nicht* gut ist und deshalb zwischen Mensch und Gott ein unendlicher Abgrund klafft, Barth gesteht jetzt ein: »Den in Jesus Christus geschlossenen Abgrund wieder aufzureißen, kann nicht unsere Aufgabe sein.«<sup>42</sup> Denn es gibt »zwar eine Gottlosigkeit des Menschen, es gibt aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes«<sup>43</sup>.

Ohne dass die Dialektik ganz verschwindet, tritt nun mehr und mehr bei Barth die Figur der Analogie, der Entsprechung, in den Vordergrund: Weil Gott von sich geredet hat, wird es auch für Menschen möglich, Gott entsprechend von Gott zu reden, d. h. von Gott zu reden, ohne ihn zu verfehlen. Weil Gott sich in einer bestimmten, eben menschenfreundlichen Weise auf jeden Menschen bezieht, ist von uns gefordert, uns ebenfalls menschenfreundlich auf den anderen Menschen zu beziehen. Auch des Menschen Menschlichkeit, seine Leiblichkeit, sein Denken, seine Verantwortlichkeit werden jetzt von Barth neu bewertet – nicht weil sie von sich selbst aus irgendwie göttlich wären, sondern weil Gott den derart beschaffenen Menschen zum Bund mit ihm bestimmt hat. Hatte Barth in früheren Texten menschliche Leistungen kritisch gesehen, so kann er nun das menschliche Wirken, insbesondere in seiner kulturellen

40. Ebd., 10.

41. Ebd., 14.

42. Ebd., 22.

43. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3, Zollikon/Zürich 1959, 133.

Form, positiv beschreiben. Zwar gibt die Kultur immer wieder ein Zeugnis davon, dass der Mensch »nicht gut, sondern weithin geradezu ein Ungeheuer ist«. Aber weil der darin handelnde Mensch »das Gott interessierende Wesen ist«, lässt es Gott in der Kultur »je und je auch zu Gleichnissen seines eigenen ewig guten Wollens und Tuns kommen«<sup>44</sup>.

Unter diesen kulturellen Gleichnissen hat es Barth selbst namentlich die Musik Wolfgang Amadeus Mozarts angetan. Barth hörte nicht nur jeden Morgen zuerst Mozart, bevor er sich an seine Arbeit setzte, er bekannte auch, er »sei nicht schlechthin sicher, ob die Engel, wenn sie im Lobe Gottes begriffen sind, gerade Bach spielen«, er »sei aber sicher, daß sie, wenn sie unter sich sind, Mozart spielen«<sup>45</sup>.

## 5. »Kirchliche Dogmatik«

In zahlreichen kleineren Schriften und Vorträgen hat Karl Barth seine theologischen Ideen entfaltet, in Predigten hat er sie jenseits der akademischen Theologie ausgeführt. Literarisch herausragend geworden ist indessen sein Opus Magnum die »Kirchliche Dogmatik« (KD), ein auf fünf große Abteilungen angelegtes theologisches Vermächtnis, dessen erster Band I/1 1932 erschien. Barth hat bis zum Ende seines Lebens daran gearbeitet, doch war es ihm nicht mehr vergönnt es zu vollenden; den für die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, von Tod, Auferstehung, ewigem Leben und Jüngstem Gericht, anvisierten Band V konnte er nicht mehr schreiben. Insgesamt umfasst das Werk dreizehn große Teilbände, die wegen ihres Umfangs und des weißen Einbandes als »der weiße Wal« in den theologischen Bildungskanon eingegangen sind.

Der Titel ist Programm: Es geht Barth darum, dass Theologie »nicht auf den privaten Leuchttürmen irgendwelcher bloß persönlicher Entdeckungen und Ansichten getrieben werden« kann; sie muss »kirchlich sein«<sup>46</sup>. Denn sie ist »eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft«<sup>47</sup>. Weil die Botschaft, um die sich die Kirche versammelt, aber eine ist, die sich an alle Menschen richtet, ist in der Theologie immer auch die ganze Welt im Blick.

Inhaltlich zeichnet sich Barths Kirchliche Dogmatik durch ihre strikte

44. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (s. Anm. 8), 17 f.

45. Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956, Zürich 1956, 12.

46. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (s. Anm. 8), 26.

47. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zollikon/Zürich 1932, VIII.

christologische Orientierung aus. Alle theologischen Themen werden von der Christologie her entfaltet. Immer wieder wird durchbuchstabiert: Wer Gott ist, erschließt sich uns nur von Jesus Christus, dem Mensch gewordenen *Gott*, her. Und auch was das Wesen des Menschen ist, ist nur an Jesus Christus, dem *Mensch* gewordenen Gott, abzulesen.

Diese auf den ersten Blick monoton wirkende Methode führt zu geradezu aufregenden Neuinterpretationen traditioneller christlicher Lehrstücke. Besonders eindrücklich ist hier Barths Neuansatz in der sogenannten Prädestinationslehre. Sie gilt als eines der zentralen Themen reformierter Theologie, weshalb sie in das eigene theologische System zu integrieren für den reformierten Theologen unumgänglich ist. Barth gelingt dies durch eine völlige Umgestaltung.

Die traditionelle reformierte Prädestinationslehre ist eine Konsequenz aus der in der Reformation betonten Einsicht, dass zwischen Mensch und Gott alles von Gottes Gnade bestimmt wird. Es sind nicht die Werke eines Menschen, die den Menschen vor Gott angenehm machen, sondern dies, ob er an Gott glaubt oder nicht. Der Gefahr, dass so der Glaube des Menschen die vom Menschen zu erbringende Leistung wird, die über sein Verhältnis zu Gott entscheidet, wehrt die Lehre von der Prädestination. Sie besagt nämlich, dass es Gottes freie Entscheidung ist, wenn ein Mensch zu glauben beginnt. Der Mensch kann für sein Heil nichts tun. Er kann nicht nur keine guten Werke tun, um Gott zu beeindrucken; er kann sich auch nicht dazu entschließen, an Gott zu glauben. Dass er an Gott glaubt, ist Geschenk Gottes. Dies heißt Prädestination: Gott hat den einzelnen Menschen dazu vorherbestimmt, hat ihn dazu »erwählt«, an ihn zu glauben. Sowohl Luther als auch Calvin haben dieser Vorstellung viel abgewinnen können, weil sie die umfassende Abhängigkeit des Menschen von Gottes Gnade zum Ausdruck bringt. Im Unterschied zu Luther hat Calvin allerdings eine »doppelte Prädestination« vertreten: Gott bestimmt nicht nur, wer an ihn glaubt; er bestimmt auch, wer nicht an ihn glaubt. Weil mit dem Glauben und Nicht-Glauben für Calvin schon die Frage nach dem Leben nach dem Tod beantwortet ist, bestimmt Gott damit auch, wer nach dem Tod mit Gott lebt und wer dem ewigen Verderben anheimgegeben wird. Gott erwählt nicht nur zum ewigen Leben, er verwirft auch zum ewigen Tod. Die derart verstandene, traditionelle reformierte Prädestinationslehre wirft dann aber einen dunklen Schatten auf Gottes gnadenhafte Zuwendung in Jesus Christus. Und genau dies ist Barths Kritik. Denn Gottes heilsame Zuwendung in Jesus Christus gilt *allen* Menschen. Die Prädestinationslehre muss deshalb anders und zwar so entfaltet werden, dass sie diese liebevolle Zuwendung zu allen Men-

schen nicht problematisiert. Deshalb Barths Neuansatz: Gottes Erwählungshandeln richtet sich nicht darauf, die Menschheit in zwei Gruppen zu teilen: eine Gruppe der Erwählten und eine Gruppe der Verworfenen. Gottes Erwählungs- und Verwerfungshandeln richtet sich vielmehr auf Jesus Christus: Er ist der Erwählte, und er ist der Verworfenene. Das klingt widersprüchlich, ist aber vor allem ganz und gar asymmetrisch: Denn während in Jesu Christi Erwählung *alle* Menschen erwählt sind, ist er der *einzig*e Verworfenene. Sein Erwählensein bezieht alle Menschen mit ein; seine Verwerfung jedoch schließt alle Menschen aus: außer ihm ist keiner verworfen. Prädestination, so verstanden, ist tatsächlich »die Summe des Evangeliums«<sup>48</sup>. Auf die Frage hin, ob mit einer solchen Konzeption nicht letztlich »Allversöhnung«<sup>49</sup> gelehrt und die Sündhaftigkeit der Menschen nicht mehr wirklich ernst genommen werde, hat Barth geantwortet, er lehre Allversöhnung »nicht, aber auch nicht nicht«<sup>50</sup>; denn es gebe »kein theologisches Recht ..., der in Jesus Christus erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes unsererseits irgendwelche Grenzen zu setzen«<sup>51</sup>.

## 6. »Nein« zu früheren Weggefährten

Neben Thurneysen gehörten zu den frühen Mitstreitern in der Bewegung der »dialektischen Theologie« auch Rudolf Bultmann, Emil Brunner und Friedrich Gogarten. Alle drei waren anfangs wichtige Gesprächspartner Barths. Doch nach einigen gemeinsamen theologischen Jahren sah er sich genötigt, sich gegen sie abzugrenzen, weil sie in seinen Augen die liberale Theologie nicht konsequent genug hinter sich ließen.

Mit Gogarten und Bultmann führte Barth einen intensiven Streit über die Frage, inwiefern die Theologie der Philosophie (bei Gogarten in Gestalt der personalistischen Anthropologie der Ich-Du-Philosophie, bei Bultmann in Form der Existentialphilosophie Martin Heideggers) bedürfe, um das Wesen des Menschen zunächst unabhängig von theologischen Einsichten zu erhellen. Spezifisch in Bezug auf Bultmann formuliert: Inwiefern muss das Wesen des Menschen erst einmal durch philosophische Analyse beschrieben werden, damit man dann innerhalb dieses Men-

48. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich <sup>3</sup>1948, 11.

49. D.h., alle Menschen sind am Ende mit Gott versöhnt und bei Gott.

50. Mündlich, zitiert nach Eberhard Jüngel, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: Jüngel, Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 22-60, 51.

51. Barth, Die Menschlichkeit Gottes (s. Anm. 8), 24.

schenbildes die Möglichkeit für den Glauben aufzeigen kann? Bultmann behauptete, solches könne – und müsse man. Denn man dürfe nicht übersehen, dass es der Mensch ist, der zu glauben beginnt. Insofern müsse doch in seinem Menschsein zumindest prinzipiell die Möglichkeit zum Glauben gegeben sein, wenn es denn wirklich der Mensch ist, der dann glaubt: »... das gläubige Dasein ist doch jedenfalls *Dasein*; auch der *Glaubende* existiert als *Mensch*«<sup>52</sup>. In der Analyse dieses Menschseins dürfe die Theologie auf philosophische Beschreibungen dieses menschlichen Daseins zurückgreifen. Barth entgegnete, wenn der Glaube »aufs neue ... als eine menschliche Möglichkeit oder ... als begründet in einer menschlichen Möglichkeit« verstanden werde, geschehe »eine großartige Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens«. So werde »die Theologie aufs neue der Philosophie in die Hände«<sup>53</sup> geliefert. Es werde hier die Theologie in den Rahmen eines untheologisch gewonnenen Vorverständnisses eingezeichnet und damit ihre Notwendigkeit, allein von Gottes Selbstoffenbarung auszugehen, ignoriert.

Strenger noch ist Karl Barths Abgrenzung von Emil Brunner ausgefallen. Mit einem scharfen »Nein!«<sup>54</sup> reagiert Barth 1934 auf Brunners Schrift »Natur und Gnade«, in der dieser davon spricht, dass es einen »Anknüpfungspunkt« beim Menschen für das verkündigte Wort geben müsse. Nicht nur werde dadurch hinter Gottes bereits geschehenes Reden zurückgegangen und der Mensch unabhängig davon analysiert. Wenn man wie Brunner behauptet, dass der Mensch in der *Schöpfung* irgendwie Gottes Willen erkennen könne,<sup>55</sup> Gotteserkenntnis also von Gottes Selbstoffenbarung in Christus ablöst, dann lasse sich letztlich alles als göttlich oder gottgewollt behaupten, auch Volkszusammenhang, Blut und Rasse. Und genau dagegen galt es in diesen Tagen auch als Theologe deutlich Stellung zu beziehen.

52. Rudolf Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, in: Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, hg. von G. Noller, München 1967, 72-94, 75.

53. Barth an Bultmann vom 5. 2. 1930, in: Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966 (s. Anm. 1), 100-102.

54. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

55. Vgl. Emil Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, 12.

## 7. Jesus Christus als das alleinige Wort Gottes – Die Barmer Theologische Erklärung

Barths Verständnis der politischen Aufgabe von Theologie wäre missverstanden, wollte man seine programmatische Aussage aus dem prekären Jahr 1933, er bemühe sich »hier in Bonn mit ... [s]einen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen ... Theologie und nur Theologie zu treiben«,<sup>56</sup> als Desinteresse und theologische Verantwortungslosigkeit gegenüber den damaligen politischen Ereignissen verstehen. Das Gegenteil ist der Fall. Barth hat sich intensiv mit den politischen Geschehnissen seiner Zeit auseinandergesetzt und immer wieder deutlich Stellung bezogen, nicht nur im Rahmen der kirchlichen Opposition im Dritten Reich, sondern auch in der Nachkriegszeit, z. B. mit Verlautbarungen gegen die deutsche Wiederbewaffnung. Nur tat er dies eben immer aus theologischer Perspektive, weil nur so verhindert werde, dass »theologische ›Leidenschaft« mit der »politischen schlechterdings identisch«<sup>57</sup> wird – was erstere ihrer Eigentümlichkeit berauben würde. Theologische Leidenschaft aber hat immer politische Implikationen, insbesondere, weil sie immer dafür wird sorgen wollen, dass Gottes Wort verkündigt werden kann. Sie wird gegen den Staat dort kämpfen, wo dieser solches verhindern will. Deshalb »kann die Kirche, kann die Theologie auch im totalen Staat keinen Winterschlaf antreten, kein Moratorium und auch keine Gleichschaltung sich gefallen lassen. Sie ist die naturgemäße Grenze jedes, auch des totalen Staates. Denn das Volk lebt auch im totalen Staat vom Worte Gottes«<sup>58</sup>.

Das entscheidende Dokument dieser Grenzziehung von Gliedern der evangelischen Kirche gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie, die sogenannte Barmer Theologische Erklärung vom Mai 1934, ist maßgeblich von Karl Barth entworfen worden. In sechs Thesen (die aus einem biblischen Leitwort, einer bejahenden Lehraussage, d. h. der These im eigentlichen Sinn, und einem verneinenden Verwerfungssatz bestehen) werden die Grundsätze der sogenannten »Bekennenden Kirche« festgeklopft und die Ideologie der die Nationalsozialisten unterstützenden Deutschen Christen strikt zurückgewiesen. In der berühmten 1. These heißt es:

56. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München 1933, 3.

57. Barth, *Offener Brief an Emanuel Hirsch vom 17. April 1932*, in: Barth, *Offene Briefe 1909-1935*, hg. von D. Koch, Zürich 2001, 197-203, 201 f.

58. Barth, *Theologische Existenz heute!* (s. Anm. 56), 40.

»Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.«<sup>59</sup>

Welche ideologiekritischen Konsequenzen diese klare und alleinige Ausrichtung an Jesus Christus hat, wird sofort deutlich, wenn man die Rengsdorfer Thesen vom Oktober 1933<sup>60</sup> gegenüberstellt, die das Christentum auch an anderen Größen orientiert sein lassen wollen:

»2. Ein ›allgemeines Christentum‹ gibt es nicht. Christentum an sich ist wirklichkeitsferne Abstraktion. Für den deutschen Menschen kann es nur ein im deutschen Volkstum verwurzelt Christentum geben. 3. Eine vorbehaltlose Stellung zum Evangelium einerseits und eine ebenso vorbehaltlose Stellung zum deutschen Volkstum andererseits (= nationalsozialistischer Staat) birgt keinen Gegensatz in sich. ... 5. Die nationalsozialistische Revolution hat im deutschen Menschen eine einheitliche Haltung geprägt, die dem Glauben und dem Volkstum in gleicher Weise gerecht wird. 6. Die Volksgemeinschaft gründet sich auf die Güter, für die der deutsche Mensch sein Leben einsetzt. Diese Güter sind ein gesundes Familienleben, Blut und Boden, Treue gegen Volk und Staat und in allem Gehorsamstellung Gott gegenüber.«

Gegen ein solches Nebeneinander von Christentum und Volkstum, dessen nationalistische Ideale verherrlichende Konsequenzen offensichtlich sind, stellt Barth die alleinige Orientierung an Jesus Christus. Auf seine politischen Folgen hin durchbuchstabiert wird nun, was der *cantus firmus* seiner Kritik an der liberalen Theologie war.

Barths politisches Engagement gegen die nationalsozialistische Ideologie und seine Verweigerung, den Treueid auf Adolf Hitler abzulegen, endeten damit, dass er 1935 aus der Bonner Professur in den Ruhestand versetzt wurde. Noch im selben Jahr erreichte ihn ein Ruf an die Universität Basel, wo er bis zu seiner Emeritierung 1962 lehrte. Am 10. 12. 1968 starb er in seiner Geburtsstadt.

59. Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, hg. von A. Burgsmüller/R. Weth, Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1998, 36.

60. Aufgestellt auf einer Konferenz von 10 Geistlichen und Laien, die vom Bischof Köln-Aachen nach Rengsdorf einberufen wurde. Die Thesen wurden an alle evangelischen Pfarrer im Rheinland versandt. Zu finden in: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, hg. von K. D. Schmidt, Göttingen 1934, 90-91, Zitate 90.

## 8. Der »alte Freund-Feind Schleiermacher«<sup>61</sup>

Alle Grundmotive seines eigenen theologischen Denkens lassen sich an Barths Auseinandersetzung mit Friedrich Schleiermacher wiederentdecken, die sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Leben zieht. 1922 heißt es bereits: »Ich halte Schleiermacher ... darum vorläufig für *keinen* guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm, soweit ich sehe, in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt, daß der Mensch als Mensch sich in *Not* und zwar in rettungsloser Not befindet, unklar, daß auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, und wenn es die christliche Religion wäre, an dieser Not *teilnimmt*, unklar darum auch, daß von Gott reden etwas *Anderes* heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden.«<sup>62</sup> Seine Vorlesung über Schleiermacher 1923/24 schließt mit der lapidaren Bemerkung, wenn Schleiermachers Theologie tatsächlich »der normale und legitime Fortgang der Reformation« sei (was Barth freilich bestreitet), dann würde er es »für richtig halten, wieder katholisch zu werden«<sup>63</sup>. Gleichwohl hat er sich durchgängig an Schleiermacher abgearbeitet. Noch im Jahre seines Todes bekennt Barth, er sei »bis auf diesen Tag nicht einfach fertig mit ihm«<sup>64</sup>.

Schleiermachers Bestimmung von Religion als einem »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«, als einem »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«, das beim einen mehr, beim anderen weniger ausgeprägt, aber grundsätzlich bei allen Menschen vorhanden ist und das ihnen zeigt, dass sie nicht von sich selbst her in dieser Welt sind, hat Barth allerdings immer wieder kritisiert. Denn damit wird die unendliche Kluft zwischen Mensch und Gott, die allein von Gott hat überbrückt werden können, negiert. Stattdessen wird Religion gefeiert als »die erwünschte und mit Ehren zu begehende Brücke zwischen Himmel und Erde«<sup>65</sup>.

Gleichwohl, der Mensch Schleiermacher nötigt Barth gehörigen Respekt ab, nicht nur, weil Schleiermacher wusste, was Freundschaft und Liebe ist, selbstkritisch war und über sich selber lachen konnte. Sondern doch auch, weil er »vom ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹ nicht nur geredet, sondern ... dieses Gefühl [hatte] – vielmehr: es hat ihn ge-

61. Barth, Nachwort (s. Anm. 14), 300.

62. Barth, Das Wort Gottes (s. Anm. 28), 164.

63. Barth, Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hg. von D. Ritschl, Zürich 1978, 462.

64. Barth, Nachwort (s. Anm. 14), 307.

65. Barth, Das Wort Gottes (s. Anm. 28), 164.

habt«<sup>66</sup>. Wusste dann nicht letztlich auch Schleiermacher, dass nicht der Mensch Religion »hat«, sondern Gott den Menschen mit Beschlag belegt?

## 9. Eine Theologie für ein vergangenes Jahrhundert?

Barths Theologie war schon zu Lebzeiten heftig umstritten. Man warf ihm Neuorthodoxie, Supranaturalismus und Offenbarungspositivismus vor. Doch für Generationen von Theologen und Pfarrer war sein Denken prägend und wegweisend, weil es ihnen die Klarheit der christlichen Botschaft vor Augen stellte und die Bedeutung ihres Auftrages zurückgab – und weil es mutig und nie langweilig war.

In den letzten Jahren wird freilich immer wieder erleichtert das Ende einer »Periode der Barth-Hegemonie«<sup>67</sup> konstatiert. Theologie wird nun vermehrt als Religionstheorie entworfen. Karl Barths Ansatz erscheint autoritär und der postmodernen Zeit unangemessen, weil er von Gott spricht, während wir nur von menschlichen Selbstdeutungen in Bezug auf das Unbedingte reden können. Wie kann man meinen, man könnte, wie Barth dies tat, so von Gott reden, dass man ihm quasi ins Wohnzimmer schaut?

Karl Barths Theologie mag unzeitgemäß wirken. Doch bringt sie zur Geltung, dass aus christlicher Perspektive nicht der Mensch sich seinen Gott zurechtmacht und anhand einer Gottesvorstellung versucht, seiner Welt Sinn zu verleihen. Gott ist nicht etwas, was der Mensch ausprobieren kann, um seine Welt zu deuten. »Erkenntnis Gottes ist nicht eine Möglichkeit, mit der wir es zur Deutung des Weltgeschehens versuchen oder allenfalls auch *nicht* versuchen können, sondern die Voraussetzung, von der wir ... immer schon *herkommen* bei all unsern Deutungsversuchen.«<sup>68</sup> Gott hat den Menschen bereits angesprochen; er hat sich ihm bereits zugewandt. Davon lebt der christliche Glaube – und davon auch die christliche Theologie.

66. Barth, Nachwort (s. Anm. 14), 305.

67. So z. B. Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids/Cambridge 2006, 21.

68. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke* (s. Anm. 17), 71.

## Literaturempfehlungen

*Beintker, Michael/Link, Christian/Trowitsch, Michael (Hg.)*, Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005.

*Busch, Eberhard*, Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998.

*Busch, Eberhard*, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.

*Jüngel, Eberhard*, Einführung in Leben und Werk Karl Barths, in: Jüngel, Barth-Studien, Zürich/Köln/Gütersloh 1982, 22-60.