

Theologie als unmögliche Notwendigkeit

Der Theologiebegriff Karl Barths in seiner Genese
(1914-1932)

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades
doctor theologiae (Dr. theol.)

vorgelegt dem Rat der Theologischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

VON

Dipl. theol. Thomas Schlegel
geboren am 02.05.1973 in Weimar

GUTACHTER

1. _____

2. _____

3. _____

TAG DES RIGOROSUMS: _____

TAG DER ÖFFENTLICHEN VERTEIDIGUNG: _____

Inhaltsverzeichnis

1. <i>Kirche und Theologie zwischen Pluralität und Sprachlosigkeit – eine Problemanzeige</i>	1
1.1 Eine schmiegsame Identität – vom kirchlichen Handeln in der ‚Postmoderne‘	1
1.2 Eine ästhetische Epoche – Vom theologischen Denken in pluralen Zeiten	8
1.3 Theologie als unmögliche Notwendigkeit – der Barthsche Theologiebegriff als aktueller Gesprächsbeitrag	22
2. <i>Problematische Verkündigung – Die Anfänge in Safenwil (1914-1918)</i>	29
2.1 Die „Predigtnot“ als Initiator der neuen Theologie?	29
2.2 Die wachsende Problematik des Predigens	41
2.3 Die Predigten als Ursache oder Folge des neuen Ansatzes?	46
2.4 Eine „Predigtnot“ in den frühen Aufsätzen?	50
2.5 Fazit	54
2.5.1 Zur ‚Predigtnot‘	54
2.5.2 Zum Theologiebegriff	56
3. <i>Auf der Suche nach einer Grundlegung – Der erste „Römerbrief“ (1919)</i>	58
3.1 Das Zeugnis vom Apostel Jesu Christi – eine Frühform der Prolegomena	58
3.2 Kirchliche Verkündigung in der Spannung zwischen altem und neuen Äon	63
3.3 Fazit	72
3.4 Zwischenschritte (1919-1921)	73
4. <i>„Rede von Gott“ als Unmöglichkeit – Der zweite „Römerbrief“ (1922)</i>	79
4.1 Der Rahmen des „Römerbriefs“ – Vorbemerkungen	79
4.2 Die Bedrängnis der Verkündigung: ihre Unmöglichkeit und Notwendigkeit	81
4.3 Die Unmöglichkeit der Verkündigung als Verkündigung	88
4.4 Die „christologische“ Dialektik	90
4.5 Die <i>fideistische</i> Analogie der Worte	98
4.6 Wirkliche Verkündigung im Glauben aus Analogie zur „christologischen“ Dialektik	101
4.7 Fazit	105
5. <i>Theologie als „Randglosse“ – Die Aufsätze von 1922</i>	108
5.1 Not und Verheißung der christlichen Verkündigung	110
5.1.1 <i>Theologie als Besinnung auf die Verkündigung</i>	110
5.1.2 <i>Die Predigtsituation</i>	113
5.1.3 <i>Die Notwendigkeiten der Verkündigung</i>	114
5.1.4 <i>Die Unmöglichkeit des Predigtauftrags</i>	117
5.1.5 <i>Plädoyer für eine theologia crucis</i>	118
5.2 Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie	120
5.2.1 <i>„Wir Theologen sind durch unseren Beruf in eine Bedrängnis versetzt“</i>	120
5.2.2 <i>„Wir sollen als Theologen von Gott reden.“</i>	122
5.2.3 <i>„Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.“</i>	125
5.2.4 <i>„Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“</i>	126
5.2.5 <i>Jesus Christus am Kreuzweg zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit</i>	129
5.3 Fazit	135

6. <i>Der „Lehrstuhl“ als „Predigtstuhl“? – Adolf von Harnack und Karl Barth (1923)</i>	138
7. <i>Dogmatik als „lebensgefährliches Unternehmen“ – Die Prolegomena von 1924</i>	146
7.1 Die Wirklichkeit der Dogmatik.....	146
7.1.1 <i>Die Wirklichkeit der Dogmatik als Bedrängnis des Zeugen</i>	146
7.1.2 <i>Die Wirklichkeit der Dogmatik als „Besinnung auf das Wort Gottes“</i>	153
7.2 Die enge Korrelation von Dogmatik und Verkündigung.....	160
7.2.1 <i>Zum terminologischen Befund</i>	160
7.2.2 <i>Predigt als Notwendigkeitsgrund der Dogmatik</i>	162
7.2.3 <i>Dogmatik als Ermöglichungsgrund der Predigt</i>	163
7.3 Die Predigt als „dritte Gestalt des Wortes Gottes“.....	165
7.3.1 <i>Von der Unmöglichkeit der Verkündigung</i>	165
7.3.2 <i>Die ‚zwei Naturen‘ der Predigt</i>	167
7.3.3 <i>Vom Notwendigkeitsgrund und -ziel der Predigt</i>	170
7.4 Fazit.....	173
8. <i>Theologie und Kirche – Die Kontroverse mit Erik Peterson (1925)</i>	176
8.1 <i>Dialektische Theologie oder Dialektik als Methode</i>	177
8.2 <i>Theologie als „Rede von Gott“</i>	185
8.3 <i>Fazit</i>	191
9. <i>Auf dem Weg zur „Kirchlichen Dogmatik“ – Predigt, Theologie und Dogmatik im Jahre 1927</i>	193
9.1 <i>Eine Dogmatik und drei Aufsätze – Vorbemerkungen</i>	193
9.2 <i>Die „Christliche Dogmatik im Entwurf“ – Fortschritte gegenüber der Göttinger Dogmatik?</i>	194
9.3 <i>Was ist Dogmatik? – Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit einer akademischen Disziplin</i>	196
9.3.1 <i>Der Einstiegspunkt oder: Die Wirklichkeit der Dogmatik</i>	197
9.3.2 <i>Das erweiterte Bekenntnis zu einer dialektischen Theologie oder: Das dogmatische Denken</i>	200
9.3.3 <i>Die Ausformulierung einer fundamentaltheologischen Epistemologie im Gefolge Anselms</i>	205
9.3.4 <i>Die Verkündigung als Notwendigkeitsgrund der Dogmatik</i>	209
9.3.5 <i>Zum Verhältnis von Verkündigung, Dogmatik und Theologie</i>	215
9.4 <i>Fazit</i>	219
10. <i>Theologie und Philosophie – eine Verhältnisbestimmung in „Schicksal und Idee in der Theologie“ (1929)</i>	221
10.1 <i>Theologie als Wissenschaft vom verkündigten Gott</i>	221
10.2 <i>Idealistische oder realistische Theologie?</i>	225
10.3 <i>Ergebnis – Eine dialektische Theologie</i>	228
10.4 <i>Fazit</i>	230
11. <i>Theologie als intellectus fidei – Barths Anselmstudie von 1931</i>	234
11.1 <i>Einleitende Vorbemerkungen</i>	234
11.2 <i>Zum Theologiebegriff in „Fides quaerens intellectum“</i>	237
11.3 <i>Die Notwendigkeit der Theologie</i>	239
11.4 <i>Die Möglichkeit der Theologie</i>	245
11.5 <i>Die Wirklichkeit der Theologie: Der Verstehensprozeß</i>	250

11.6 Fazit	256
<i>12. ‚Theologie‘ als vierte Gestalt des Wortes Gottes? – Die Prolegomena von 1932</i>	260
12.1 Theologie im „weiteren“, „engeren“ und „engsten Sinn“ des Wortes – eine Hinführung.....	260
12.2 Theologie im „engeren Sinn“ – Die kirchliche Verkündigung.....	264
12.2.1 Die Not der kirchlichen Verkündigung zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit.....	264
12.2.2 Die Verheißung der kirchlichen Verkündigung als Gotteswort im Menschenwort.....	266
12.2.3 Not und Verheißung der kirchlichen Verkündigung	269
12.3 Theologie im „engsten und eigentlichen Sinn“ – die Predigt kritik.....	270
12.3.1 Die mögliche Konkretion als akademische Wissenschaft	270
12.3.2 Die notwendige Konkretion als Suche nach dem „Dogma“	275
12.4 Die Wirklichkeit Jesu Christi als Ursprung der Theologie.....	282
12.5 Der Glaube an Jesus Christus als analogisierende Größe.....	287
12.6 Fazit	289
<i>13. Theologie als unmögliche Notwendigkeit – Fazit</i>	292
13.1 Der Barthsche Theologiebegriff in den 1920er Jahren	292
13.2 Der Barthsche Theologiebegriff als Beitrag in postmoderner Sprachlosigkeit.....	297
 <i>Literaturverzeichnis</i>	 305
<i>Curriculum Vitae</i>	328
<i>Selbständigkeitserklärung</i>	330

1. Kirche und Theologie zwischen Pluralität und Sprachlosigkeit – eine Problemanzeige¹

1.1 Eine schmiegsame Identität – vom kirchlichen Handeln in der ‚Postmoderne‘²

Mit ihrer Öffentlichkeitsinitiative im Jahre 2002 wollte die Evangelische Kirche in Deutschland distanzierte Mitbürger ansprechen und ihnen die eigene Institution als einen „wichtigen Raum“ nahebringen, in dem Gespräch über „Sinnfragen“ möglich sei.³ So lautete die Einladung auf den sechs Plakaten: „Lassen Sie uns gemeinsam Antworten finden“. Eine rund um die Uhr geschaltete Hotline bot die Chance zu sofortiger Kontaktaufnahme. Seelsorgerlicher Trost, informative Fragen und bittere Kritik: Alles sollte man artikulieren können. Oberste Maxime war lediglich, daß das Gespräch nicht abreißen möge. „Gut evangelisch“ ginge es eben nicht darum, wie die zuständige Sozialwirtin Petra-Angela Ahrens betonte, mit „klaren, festgelegten Antworten“ aufzuwarten, sondern „zum gemeinsamen Nachdenken“ einzuladen.⁴ Damit die Aktion nicht fehlschlage, hatte man markt-

¹ Die folgenden Bemerkungen verstehen sich als Tendenzanzeige. Als eine solche lebt sie von gewissen Pauschalisierungen. Dieser vereinheitlichenden Unschärfe bin ich mir bewußt und nehme zur Kenntnis, daß es partielle Entwicklungen gibt, die nach anderen Gesetzen verlaufen. Dennoch soll das Unternehmen gewagt werden. Die angeführten Beispiele aus Evangelischer Kirche, Praktischer und Systematischer Theologie mögen zur Veranschaulichung und Untermauerung meiner These dienen. Dabei soll der weitere Problemhorizont vorliegender Untersuchung eröffnet werden, der als Basis für die Auseinandersetzung mit dem Barthschen Theologiebegriff dient.

² Dieser ‚schillernde‘ Terminus soll hier freimütig aufgenommen werden, ohne seine Problematik eingehend zu erörtern. Zur Orientierung mag jene Definition WOLFGANG WELSCHS dienen: „Pluralität ist der Schlüsselbegriff der Postmoderne. Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi – Ende der Metaerzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster – werden im Licht der Pluralität verständlich. Pluralität bildet auch die Leitlinie aller fälligen Transformationen überkommener Vorstellungen und Konzepte. Diese postmoderne Pluralität ist jedoch nicht mit der geläufigen und gefälligen Oberflächen-Buntheit gleichzusetzen. Sie geht tiefer und greift in Basisdefinitionen ein. Sie ist anspruchsvoller und härter als der gängige ‚Pluralismus‘.“ (Unsere postmoderne Moderne, 6. Aufl., Berlin 2002, XVII). In diesem Sinne werden im folgenden die Begriffe ‚Pluralität‘ und ‚Pluralismus‘ gebraucht.

³ Vgl. das Interview mit ULRICH FISCHER, Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden und Vorsitzender der von der Kirchenkonferenz und vom Rat der EKD eingesetzten Arbeitsgruppe, die die EKD-Initiative 2002 vorbereitet hatte, in: komm. Magazin für Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinde, Extra-Ausgabe, Frankfurt a.M. Februar 2002, [= komm], 6.

⁴ Vgl. Interview mit PETRA-ANGELA AHRENS, in: komm, 8.

wirtschaftlich vorgesorgt und „Tests in so genannten Fokusgruppen durchgeführt, in denen die Beteiligten ihre persönlichen Wahrnehmungen äußern konnten“.⁵

Ein ähnliches Konzept liegt dem „Deutschen Evangelischen Kirchentag“ zugrunde. Seit nunmehr über 50 Jahren will er ein „Ort der Vielfalt und des Gesprächs“⁶ sein, eine „Einladung an jedermann, an jede und jeden“⁷. Als „Institution des ständigen Angebotes“⁸ darf er auf kein festgeschriebenes Bekenntnis zurückgreifen wollen, sondern prägt seine Glaubenssätze in stets zu wiederholenden Prozessen.⁹ Wie Harald Schroeter konterkariierend bemerkt, versteht er sich andererseits „als bekennende Kirche“, und erhebt „gegenüber der Welt ... einen Missions-, einen Gestaltungs-, und Öffentlichkeitsanspruch“¹⁰. Der „Deutsche Evangelische Kirchentag“ stelle eine „bekennende Kirche ohne Bekenntnis“¹¹ dar. Jedoch handelt es sich bei dieser Floskel um ein Paradox, einen Scheinwiderspruch. Denn obwohl die Verantwortlichen von einer bindenden confessio Abstand nehmen¹², gehört die Pluralität und die dadurch intendierte Förderung einer „Toleranzkultur“, „Gesprächskultur“ und „Dialogkultur“¹³ zur „Grundstruktur“¹⁴ des Kirchentages. Das Credo könnte in die rhetorische Frage zusammengeschnitten werden: „Warum sollten im *Markt der Möglichkeiten* die Pazifisten

⁵ Interview mit PETRA-ANGELA AHRENS, in: komm, 8.

⁶ MARGOT KÄBMANN, Ein halbes Jahrhundert: Fest und Manifest des Protestantismus, in: Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, hg.v. Rüdiger Runge u.a., Gütersloh 1999, [= Kirche in Bewegung], 8-14, hier 13.

⁷ SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, Der Kirchentag in Zeit und Welt: Das Abenteuer ist noch nicht zu Ende, in: Kirche in Bewegung, 15-26, hier 19.

⁸ SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, Der Kirchentag in Zeit und Welt, 19. Vgl. SYNODE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt, [= Leben im Angebot], Gütersloh 1994.

⁹ Vgl. WOLFGANG HUBER, Streit um das rechte Handeln. Zwischen persönlicher Vergewisserung und gemeinsamer Aktion, in: DERS., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, 272-290, hier 281-285.

¹⁰ HARALD SCHROETER, Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, (PThe 13), Stuttgart 1993, 12. Vgl. auch REINHARD HENKYS, Wunschbild einer Gesellschaft ohne Widersprüche, in: Kirche in Bewegung, 37-46, hier 42-44.

¹¹ HARALD SCHROETER, Kirchentag als vor-läufige Kirche, 13.

¹² So bemerkt HELMUT SIMON, der Kirchentagspräsident der Berliner Kirchentage 1977 und 1989: „Schon früh meinte ein Landesbischof, zum Besten am Kirchentag gehöre, daß man ihn nicht definieren könne. Das ist vielleicht richtig. Wenn er erst einmal so arrivierte und verfestigt ist, daß er sich gut beschreiben läßt, dann ist er nicht mehr Kirchentag!“ (Abenteuer Kirchentag, in: gep-Buchmagazin 1/1989, 3-5, hier 5).

¹³ Vgl. SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, Der Kirchentag in Zeit und Welt, 23.

¹⁴ Vgl. MARGOT KÄBMANN, Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit, in: Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Texte der Theologischen Tage 1996, hg.v. Ulrich Kühn u.a., Leipzig 1998, 133-140, hier 137f.

und die Soldaten nicht nebeneinander ihren Stand aufbauen?“¹⁵ Daß man in einer Angebotskultur lebe, wird immer wieder, besonders von Margot Käßmann, betont: „Kirche und Kirchentag befinden sich heute in einem Umfeld der Pluralität, der Vielfalt, mitten in der Marktgesellschaft.“¹⁶ Dieser historischen Situation will man gewachsen sein. Und da die gesamtgesellschaftliche Lage zunehmend von einer „neuen Unübersichtlichkeit“¹⁷ gekennzeichnet ist, müssen Kirchentage zwangsläufig unübersichtlich sein. Wo alle partizipieren dürfen, muß man auch allen entsprechen.

Als drittes Schlaglicht in dieser Reihe könnte das „Evangelische Gottesdienstbuch“ angeführt werden. Es „unterscheidet sich von herkömmlichen Agenden, die nur ordnen, ‚was zu tun ist‘“¹⁸ und will „Anregungen, Hilfen und einen Rahmen“ bieten, „Gottesdienste so zu gestalten, daß sie für Menschen in einer säkularisierten, multikulturell geprägten Gesellschaft einladend wirken und mitvollzogen werden können“¹⁹. Die „integrative Tendenz“, die Manfred Josuttis dem neuen Entwurf bescheinigt²⁰, manifestiert sich im fünften der sieben Überarbeitungskri-

¹⁵ SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, *Der Kirchentag in Zeit und Welt*, 23.

¹⁶ MARGOT KÄßMANN, *Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit*, 133. Vgl. *Leben im Angebot*, 10: „Es hat sich ein Markt spiritueller Möglichkeiten aufgetan, der ebenfalls dem Gesetz von Angebot und Nachfrage, Erzeuger und Abnehmer, Verkäufer und Kunde unterliegt. Angebotsgesellschaft und Markt – in diesen Worten läßt sich die Beschreibung der Situation verdichten, in der Christen sich heute vorfinden – ob ihnen das recht ist oder nicht.“ Siehe auch den Vortrag PETER L. BERGERS auf der betreffenden Synode (s.o. Anm. 8) im November 1993: *Pluralistische Angebote. Kirche auf dem Markt*, in: *Leben im Angebot*, 33-48.

¹⁷ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985.

¹⁸ *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, hg.v. der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin 1999, 14. Vgl. dazu FRIEDER SCHULZ: „Nach Begriff und Herkommen ist ‚Agende‘ eigentlich ein Buch, das normative Strukturen und Texte enthält, an die man sich zu halten hat, wenn man einen Gottesdienst vorbereitet und leitet. [...] Mit der neuen Bezeichnung ‚Gottesdienstbuch‘ wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Gottesdienst eine Gestaltungsaufgabe ist, bei der es darum geht, im Rahmen eines elementaren Grundgefüges den Spielraum für die situations- und gemeindegerechte Gottesdienstgestaltung auszunutzen. Im Grund ist daher die Beibehaltung des Begriffs ‚Agende‘ nur dann gerechtfertigt, wenn man damit die Kontinuität zur bisherigen Agende ausdrücken will und wenn man den Agendenbegriff weiter und formaler faßt als bisher.“ (Einführung in die Endfassung der Erneuernten Agende [Gottesdienstbuch] als Fortschreibung des Vorentwurfs: Ein Überblick, in: Jörg Neijenhuis [Hg.], *Erneuerte Agende im Jahr 2000?*, [Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 2], Leipzig 1998, [= *Erneuerte Agende im Jahr 2000?*], 9-21, hier 11). KARL-HEINRICH BIERITZ hat diesbezüglich das Stichwort „Deregulierung“ eingebracht: *Das Gottesdienstbuch müsse man „wohl eher als ein Instrument der Deregulierung denn der Regulierung liturgischer Verhältnisse verstehen“* (*Das neue Gottesdienstbuch. Funktionen und Strukturen*, in: *Erneuerte Agende im Jahr 2000?*, 22-34, hier 24).

¹⁹ *Evangelisches Gottesdienstbuch*, 16.

²⁰ Vgl. MANFRED JOSUTTIS, *Die Erneuerte Agende und die agendarische Erneuerung*, in: PTh 80 (1991), 504-516, hier 507. Vgl. PETER CORNEHL, *In Gespräch mit Manfred Josuttis*, in: PTh 80

terien besonders deutlich: „Die Sprache darf niemanden ausgrenzen; vielmehr soll in ihr die Gemeinschaft von Männern, Frauen, Jugendlichen und Kindern sowie von unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche ihren angemessenen Ausdruck finden.“²¹ Die Bewertung solch „schmiegsamer Liturgie“²² reicht in Fachkreisen von heftiger Ablehnung bis zu begeistertem Applaus.²³ Einig ist man sich allerdings darin, daß sie „ein[en] genaue[n] Spiegel unseres Kirchentums“²⁴ darstellt. „Der liturgische Pluralismus, den die Erneuerte Agenda propagiert, ist eine Spielart des kirchlichen Pluralismus in der Gegenwart“.²⁵

Daß mit den drei Fallbeispielen keiner fundamentalistischen Kritik gesunder Meinungsvielfalt das Wort geredet sein soll, möchte ich ausdrücklich betonen. Die Tendenz, die damit kritisch angezeigt wird, liegt vielmehr auf einer anderen Ebene und kann – unter Hinzuziehung paralleler Phänomene in der Theologie – mit dem Terminus *Ästhetisierung* bezeichnet werden.²⁶ Darunter verstehe ich die sich besonders im Zuge zunehmender *Pluralisierung*²⁷ der Gesellschaft abzeichnende Rezipientenorientierung, die Kommunikationsprozesse in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen rückt und materiale Fragen zurückstellt, also zu einer *Formalisierung* des christlichen Glaubens führt. Nicht, daß Inhalte beliebig

(1991), 517-520, hier 517: „Es ist m.W. das erstmal, daß eine kirchenoffizielle Agenda das Ziel der Integration als Ausgangspunkt nimmt“. Vgl. auch AXEL DENECKE, Strukturen gefunden – Profil verloren, in: ZGDP 10,4 (1992), 22-26.

²¹ Evangelisches Gottesdienstbuch, 16.

²² FRIEDER SCHULZ, Einführung in die Endfassung der Erneuernten Agenda (Gottesdienstbuch) als Fortschreibung des Vorentwurfs, 20.

²³ Vgl. dazu KARL-HEINRICH BIERITZ, Postmoderne Liturgik?, Eine kritische Würdigung der Erneuernten Agenda, in: BThZ 12 (1995), 4-21, hier 6f.

²⁴ CHRISTOPH BIZER, Das evangelische Christentum und die Liturgie. Zum Kirchenverständnis des erneuerten Agendenentwurfs, in: PTh 82 (1993), 148-159, hier 157.

²⁵ MANFRED JOSUTTIS, Die Erneuerte Agenda und die agendarische Erneuerung, 511. Oben zitiert Satz wird folgendermaßen fortgesetzt: „Der liturgische Pluralismus ... verdankt sich derselben objektiven Unfähigkeit zum Streit, die das kirchliche Leben auch in anderen Bereichen lähmt. [...] Der liturgische Pluralismus suggeriert auch in liturgischen Fragen, man könne dem wahren Gott dienen, ohne gegen die fremden Götter zu streiten“.

²⁶ Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, Zur Einführung: Hermeneutik und Ästhetik. Zur Bedeutung einer theologischen Ästhetik für die Lehre vom Wort Gottes, in: Ders. (Hg.), Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen 2001, 1-18.

²⁷ Mit ALBRECHT GRÖZINGER verstehe ich die zeitgenössische Pluralität weniger als Bedrohung, sondern als „Chance“, darin „authentisch leben zu können“ (vgl. Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992, 15) bzw. die „sachliche und faktische Orientierungskraft zentraler Glaubensinhalte wieder ernst zu nehmen“ (MICHAEL WELKER, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 9).

wären, nein, das „Signifikat“²⁸ wird dem Hörer überlassen, und im Sinne des postmodernen Wertepluralismus schreckt man vor Geltungsansprüchen jedweder Art zurück und stigmatisiert sie, wo immer sie auftreten, als fundamentalistisch und rückständig. Problematisch an der Ästhetisierung ist weniger der formale Pluralismus, sondern die materiale Leere, die mit dieser Entwicklung einhergeht.²⁹ Weil Wert auf vielfältige und bunte Ausdrucksmöglichkeiten christlichen Glaubens gelegt wird, die ‚schmiegsam‘ an alle Situationen angepaßt werden können, vernachlässigt man die Frage nach dem *Was?* solch kreativer Äußerung.³⁰ Es entsteht eine merkwürdig-beklommene Sprachlosigkeit in bezug auf christliche Grundüberzeugungen, die jahrhundertlang zum unaufgebbaren Kanon evangelischer Bekenntnisse gehörten. Mit diesem Defizit, bezeichnenderweise von

Unternehmensberatungen konfrontiert, will man sich auf „Kernkompetenzen“ konzentrieren. Doch fragt man, worin diese bestehen sollen, offenbart die Antwortfülle das Dilemma des gegenwärtigen Protestantismus: Sieht sie der ehemalige Präses der EKD Manfred Kock darin, „die Sinnfragen des menschlichen Lebens wach zu halten und auf das Zentrum der biblischen Botschaft hinzuweisen“³¹, erblickt sie der württembergische Bischof Gerhard Maier „im gemeinsamen Gespräch“³² und die hannoversche Bischöfin Margot Käßmann in der „Freiheit des Einzelnen, die Verantwortung des Einzelgewissens, das sich Nicht-

²⁸ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 5), Tübingen 1993, 43f.

²⁹ Den inhaltlichen „Relativismus“ beklagt MICHAEL WELKER angesichts der EKD-Studie „Christsein gestalten“ schon 1987 (vgl. *Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘*, Neukirchen 1987, 55). Kritisiert wird, daß sich die evangelische Kirche „nur in den Kreis der Werbeträger der Ideologie der Moderne einreihet“ (72) und insofern die angesprochene Schrift „als Dokument einer Kirche ohne Kurs, ohne Richtung“ bzw. „einer Kirchenleitung, die die Verfallstrends fortschreibt, die sie doch beklagt“ (8) anzusehen ist.

³⁰ Kann man deshalb auch das Kochen als „religiöse Praxis“ einem christlichen Gottesdienst zur Seite stellen? Vgl. ADRIAN PORTMANN, *Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen*, in: Uwe Gerber (Hg.), *Religiosität in der Postmoderne*, (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3), Frankfurt a.M. 1998, 81-99.

³¹ MANFRED KOCK, *Neue Anknüpfungspunkte für Gespräche finden*, Interview mit Jochen Moseberg (tagesschau.de) am 13.03.2002, (www.ekd.de/initiative/texte_text_rv_tagesschau.html [Stand: 11.01.2004]).

³² CHRISTOPH VETTER, *Landesbischof Gerhard Maier unterstützt EKD-Initiative. „Sinn des eigenen Lebens entdecken“*, Pressemeldung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 13.03.2002, (www.ekd.de/initiative/texte_text_maier_unterstuetzung.html [Stand: 11.01.2004]).

Beugen unter autoritäre Strukturen“³³. Das Problem besteht nicht in divergierenden Ansichten über das „Wesen des christlichen Glaubens“, sondern darin, daß die geforderte ‚Corporate identity‘ vom potentiellen Adressaten her entworfen wird.³⁴ In Ausrichtung auf sogenannte Fokusgruppen wird evangelische Identität bestimmt. Weil es aber kontextbezogen immer andere Individuen zu gewinnen gilt, muß Identität anpassungsfähig sein, ‚schmiegsam‘. Eine für alle offene Kirche läßt mit dieser Maxime zu, daß sich ihre Identität in Pluralität verflüchtigt, bzw. letztere selbst als „gut evangelisch“ ausgewiesen wird.³⁵ Auf diese Weise wiederholt sich die gesamtgesellschaftliche Situation in den Reihen der Kirche, und es kommt zu einer Verdoppelung des öffentlichen Bewußtseins.³⁶

Im Ergebnis soll diese Strategie eine für volkskirchliches Denken typische *Konsens- und Mehrheitsfähigkeit* bewirken, die allerdings ganz und gar nicht zur allgemeinen Pluralität paßt, der man zu entsprechen sucht. Denn weil man mit ihr eine gesellschaftsübergreifende Relevanz anstrebt, offenbart sie einen *universalen Anspruch*, der eher mit dem neuprotestantischen Religions- und Kirchenverständnis des 19. Jahrhunderts korreliert³⁷ als mit der aktuellen Zersplitterung von Wahrheit. Mit Hilfe des Gegenteils (Pluralität in den eigenen Reihen) wird die

³³ MARGOT KÄBMANN, Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit, 133.

³⁴ Ein ähnliches Urteil fällt – wenn auch zustimmend – GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, (BHT 115), Tübingen 2000, 6f. Als ein Exempel siehe HELGA FRISCH / MANFRED KÖTTERHEINRICH, Volkskirche ohne Kirchenvolk. Wie bedient die Kirche ihre „Kunden“?, Frankfurt a.M. 1986. Diese Schrift erhebt unbesehen die jeweilige Kundenorientierung zum Kriterium von Kirche. In verschiedenen Bereichen wird die Wirkung durchgespielt und befragt: „Wie erleben bei all diesen punktuellen volkskirchlichen Gelegenheiten Menschen die Kirche?“ (7) Die Überschrift des Vorwortes deutet bereits an, in welche Richtung die Diagnose gehen wird: „„Von der Wiege bis zur Bahre‘ – lauter verpaßte Chancen?“ (7). Diesbezüglich kritisch vgl. MICHAEL TROWITZSCH, Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik, in: DERS., Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang, Tübingen 1999, 24-58, hier 38-41.

³⁵ Vgl. HEINRICH BEDFORD-STROHM, Pluralismus und Identität aus theologischer Sicht, in: Martin Schreiner (Hg.), Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, Neukirchen 1999, 1-16, und aus soziologischer Perspektive KARL GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, (QD 141), 5. Aufl., Freiburg i.Br. 1996.

³⁶ Deshalb ist der Kritik von WERNER BRÄNDLE zuzustimmen, daß eine neuprotestantisch-liberale Volkskirche „als Sinnorientierung letztlich nur das ‚Andere seiner selbst‘ des neuzeitlichen Subjekts anbieten kann“ („Realitätsnahe Kirche“?, in: KZG 2 [1989], 457-471, hier 462).

³⁷ Vgl. ERNST TROELTSCH, Die Kirche im Leben der Gegenwart (1911), in: DERS., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, München 1969, 163-180.

„Zentralperspektive“³⁸ rehabilitiert, die man offiziell vehement ablehnt. Man läßt sich nur scheinbar auf die ‚Postmoderne‘ ein.

Das zuletzt thematisierte liturgische Beispiel von Ästhetisierung kann an dieser Stelle bekräftigend wirken. Denn auch die Kritik von Karl-Heinrich Bieritz, Manfred Josuttis und Christoph Bizer geht in die skizzierte Richtung. So ist man sich einig darin, daß das neue Gottesdienstbuch vom Profil des Kunden aus entwickelt wurde: „Um den ‚positiv-distanzierten‘ Christen gerecht zu werden ... sind andere liturgische Gestaltungen nötig.“³⁹ So gesehen möchte das Gottesdienstbuch nicht agendarisch interpretiert werden, d.h. als bindender Rahmen, der gewisse Formen festlegen würde. Auch nach der Veröffentlichung des Werkes bleibe die Liturgie im Fluß. Sie „ist ein Raster, das nach Bedürfnissen modifiziert werden kann. Die Bedürfnisse sind als Varianten codifiziert ausgearbeitet und können nach Wahl eingesperrt werden.“⁴⁰ Das Planungsgremium der „Erneuten Agenda“, die „Lutherische Liturgische Konferenz“ sollte ein Strukturpapier zur Agendenrevision vorlegen, das 1974 unter dem Titel „Versammelte Gemeinde“ erschien.⁴¹ Im Zuge seiner Rezeption wurde das Defizit einer theologischen Grundlegung von neuen Gottesdienstformen bemerkt. Alfred Niebergall, mit dieser Aufgabe bedacht, verstarb, bevor dieser eigenständige Beitrag erscheinen konnte. „Da kein anderer Autor ... gewonnen wurde, bedeutet das im Ergebnis, daß eine geschlossene systematisch-theologische Fundierung des Strukturpapiers

³⁸ Vgl. FRANZ-XAVER KAUFMANN, Der Verlust der Zentralperspektive und die Rehabilitierung des Religiösen. Das Dilemma der Kirchen in der postmodernen Gesellschaft, in: Stefan Pauly (Hg.), Kirche in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Richard von Weizsäcker u.a., Stuttgart u.a. 1999, 23-35.

³⁹ KARL-HEINRICH BIERITZ, Postmoderne Liturgik?, 8. Er bezieht sich damit kritisch auf eine Volkskirchenstudie der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, in der es heißt: „Wir akzeptieren, daß Mitgliedschaft in der Kirche auf unterschiedliche Art und Weise erlebt und wahrgenommen wird. [...] Wir können nicht auf Formen der Teilnahme bestehen, die von den Mitgliedern nicht akzeptiert und verstanden werden.“ (Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft, hg.v. der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992, 45). Vgl. dazu MANFRED JOSUTTIS, Die Erneuerte Agenda und die agendarische Erneuerung, 506: „Angesichts der schwindenden Mitgliederzahlen konnte nicht Ausgrenzung das Leitmotiv sein, sondern Integration, also Respekt vor den unterschiedlichen Verbundenheitstypen, Pluralität bei der Gestaltungsaufgabe des Christseins.“

⁴⁰ CHRISTOPH BIZER, Das evangelische Christentum und die Liturgie, 156f. Vgl. die Unterausschüsse, die auf Initiative diverser Interessenverbände einberufen wurden. Sie bewirkten, daß die Form künftiger Gottesdienste ihren Ansprüchen genügt (vgl. HELMUT SCHWIER, Die Erneuerung der Agenda, Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, [Leit.NF 3], Hannover 2000, 366-373).

⁴¹ Vgl. zum folgenden HELMUT SCHWIER, Die Erneuerung der Agenda, 3-106, hier 3f.

letztlich nicht erarbeitet worden ist.“⁴² Dieser aufschlußreiche Hinweis fügt sich in oben angezeigte Tendenz ein: Weil der Hauptaugenmerk auf einer allgemein akzeptablen Form ruht, geraten materiale Fragen aus dem Blickfeld. Hinsichtlich einer begründenden Mitte macht sich Ratlosigkeit breit. Außer der Aufwertung formaler Pluralität *als* solch begründende Mitte, bleiben die zuständigen Bearbeiter stumm.⁴³ Insofern fragt Karl-Heinrich Bieritz zu Recht: „Die *Erneuerte Agenda* – womöglich ein Produkt *postmoderner* Religiosität? Ausdruck jener unterhalt-samen Beliebigkeit, wie sie für das neue Zeitalter kennzeichnend sein soll, für das gilt: *tout est possible – tout est permit?* Eine *agenda eventualis*, ein Buch der unbegrenzten gottesdienstlichen Möglichkeiten“⁴⁴?

1.2 Eine ästhetische Epoche – Vom theologischen Denken in pluralen Zeiten

Hermann Timm hat die zurückliegende Dekade das „ästhetische Jahrzehnt“⁴⁵ getauft. Ob diese Klassifizierung für die gesamte Theologie zutrifft, mag dahingestellt bleiben. Unzweifelhaft korrekt scheint sie im Blick auf die Praktische Theologie, die „sich hier als ganze wie auch in ihren verschiedenen Teilbereichen als ‚Kunstlehre der Wahrnehmung‘“⁴⁶ entwirft. So hat 1984 Gerhard Marcel

⁴² HELMUT SCHWIER, Die Erneuerung der Agenda, 102f.

⁴³ Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch, 15-17; FRIEDER SCHULZ resümiert dementsprechend: „Will man die Eigenart und das Selbstverständnis der Erneuerter Agenda auf einen Begriff bringen, so könnte man sie als ‚integrierte‘ Agenda bezeichnen, integriert, insofern darin unterschiedliche Formen und Inhalte nur zusammen das Ganze ausmachen. [...] Integration bedeutet aber ... nicht, daß in Spannung stehende Positionen sozusagen in ein verwaschenes Grau amalgamiert worden sind.“ Was aber deren einheitsgebendes Band und damit materiale Basis der formalen Vielfalt darstellen könnte, wird bewußt nicht beantwortet. Die Pluralität soll sich selbst auslegen: „Die ‚integrierte‘ Erneuerte Agenda hat unterschiedliche liturgische Konzeptionen und strittige theologische Ansätze nebeneinandergestellt und sie entweder komplementär verstanden oder als Korrektive bestehen lassen, zumal es *nicht Sache eines liturgischen Arbeitsgremiums ist, in der noch in Gang befindlichen theologischen Diskussion präjudizierende Festlegungen zu treffen.*“ (Einführung in die Endfassung der Erneuerter Agenda [Gottesdienstbuch] als Fortschreibung des Vorentwurfs, 20 [Hervorhebungen T.S.]) Die Frage nach theologischen Aussagen wird suspendiert.

⁴⁴ KARL-HEINRICH BIERITZ, Postmoderne Liturgik?, 10. Vgl. auch KARL-HEINRICH BIERITZ, Religiöse Unterhaltung oder Gottesfeier? Zum Verhältnis von Liturgie und Kultur, in: Kirche in unserer Zeit, hg.v. Stephan Pauly, Stuttgart u.a. 1999, 95-108.

⁴⁵ HERMANN TIMM, Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990.

⁴⁶ HANS-ULRICH GEHRING, Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss, Neukirchen 1999, 1. Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987 und MICHAEL MEYER-BLANCK, Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1996), 2-16.

Martin in seiner Marburger Antrittsvorlesung die Predigt zum „offenen Kunstwerk“⁴⁷ erklärt und schlug vor, Umberto Eco als „Predigthelfer“⁴⁸ zu entdecken. Auch wenn dieser Ansatz zunächst warten mußte⁴⁹ – die Arbeiten von Gerd Otto⁵⁰ und Wilfried Engemann⁵¹ haben einer Leitfunktion des Ästhetischen für die praktisch-theologische Theoriebildung endgültig Bahn gebrochen. Der Kommunikationsprozeß des Predigens soll dabei neu gesehen⁵², und einerseits die Hörer zur kooperativen Inspiration ermutigt und die Prediger entsprechend entlastet werden. Dem Rezipienten, der nicht nur gesehen, sondern regelrecht eingeplant ist, kommt im Kommunikationsgeschehen ‚Predigt‘ eine zentrale Rolle zu: Er kann die „Zwischenräume“, die „potentiellen Enklaven“⁵³, die die geistliche Rede ihm anbietet, verschieden füllen, und auf diese Weise das „Signifikat“⁵⁴ der kirchlichen Verkündigung selbst festschreiben. Der Prediger deutet nur an, seine Worte sollten von einer „taktischen Ambiguität“, d.h. „inszenierten Mehrdeutigkeit“⁵⁵ geprägt sein. Einen „Überschuß an Bedeutungen“ müsse die Homilie eröffnen, so daß sie „auf sehr verschiedene Weise ausgelegt und subjektiv angeeignet werden“⁵⁶ könne. Vehement abgelehnt wird eine „obtruierte Predigt, ... der praktisch

⁴⁷ GERHARD MARCEL MARTIN, Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44 (1984), 46-58.

⁴⁸ Vgl. HENNING SCHRÖER, Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin, in: EvTh 44 (1984), 58-63, und ALBRECHT BEUTEL, Offene Predigt. Homiletische Bemerkungen zu Sprache und Sache, in: PTh 77 (1988), 518-537.

⁴⁹ Vgl. GERHARD MARCEL MARTIN, Zwischen Eco und Bibliodrama. Erfahrungen mit einem neuen Predigtansatz, in: Erich Garhammer / Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 51-62, hier 51.

⁵⁰ Auch wenn GERD OTTOS Ansatz anders gelagert ist, sind seine Einsichten doch ähnlich: Predigtsprache müsse heute ihre *poetische Dimension* wiederentdecken, weshalb die Kanzelrede zuallererst eine „rhetorische Aufgabe“ sei (vgl. Rhetorische Predigellehre. Ein Grundriss, Mainz 1999, 7 und klassisch: Predigt als Rede, Stuttgart 1976). Kritisch dazu RICHARD LISCHER, Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie, in: Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, hg.v. Rudolf Bohren u.a., Tübingen 1989, 33-51, hier 36f.

⁵¹ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, Semiotische Homiletik, und DERS., Einführung in die Homiletik, Tübingen 2002.

⁵² Vgl. WILFRIED ENGEMANN: „Was eine Predigt letztlich kommuniziert, entscheidet nicht allein der in ein Manuskript investierte ... theologische Gehalt, sondern das entscheidet sich z.B. auch auf der morphologischen, syntagmatischen und rhetorischen Ebene, die nicht nur Mitteilungen enthalten und gestalten, sondern *in ihrer spezifischen Gestalt selbst schon mitteilend sind.*“ (Semiotische Homiletik, 23 [Hervorhebungen T.S.]).

⁵³ ERICH GARHAMMER / HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER, Vorwort, in: Dies. (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk, 7-10, hier 10.

⁵⁴ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, Semiotische Homiletik, 43f.

⁵⁵ WILFRIED ENGEMANN, Semiotische Homiletik, 212.

⁵⁶ WILHELM GRÄB, Der inszenierte Text. Erwägungen zum Aufbau ästhetischer und religiöser Erfahrung in Gottesdienst und Predigt, in: IJPT 1 (1997), 209-226, hier 209f.

nichts mehr hinzuzufügen ist“⁵⁷, bei der die Rezipienten um ihren „interpretierenden Zusatz“⁵⁸ gebracht werden. Eindeutige inhaltliche Vorgaben oder Botschaften laufen der Forderung nach einem „ergänzungsbedürftigen“⁵⁹, ‚offenen Kunstwerk‘ zuwider: „Kunstwerke sind bedeutungsoffen. Sie liefern den Begriff selber nicht mit, nach dem sie in ihrem Sinngehalt zu bestimmen sind. Kunstwerke entwerfen ein szenisches Arrangement bildhafter Vorstellungen, eine Kombination von Worten, Farben oder Tönen, deren Sinnverweisungen in frei-spielerischen Assoziationsfolgen entschlüsselt, ausgelegt, subjektiv empfunden und angeeignet sein wollen.“⁶⁰

Wie immer man diese neuen Entwicklungslinien werten will, sie können selbstredend als Teil der oben beschriebenen *Ästhetisierung* verstanden werden: Der potentielle Rezipient kirchlicher Kommunikationsprozesse gerät stärker als zuvor in das Blickfeld theoretischer Homiletik. Damit er in seinem ‚jeweiligen Lebensraum ... die Predigt als Impuls zu neuer Lebensintensivierung‘⁶¹ nutzen kann, muß Predigt mehrdeutig und offen sein. Inhaltliche Vorgaben könnten ‚großen Schaden‘⁶² anrichten. Auch wenn es stimmen mag, daß damit nicht die Tür zur ‚beliebigen Interpretierbarkeit‘ aufgestoßen ist⁶³, so läßt sich nicht verkennen, daß materialtheologische Fragen nur am Rande eine Rolle spielen, die Predigtlehre fortschreitend *formalisiert* wird. Es darf nicht darum gehen, wie Wilhelm Gräb pointiert bemerkt, „Lehrgehalte, Botschaften und Bekenntnisse“ zu verbindlichen Orientierungshorizonten auszurufen, sondern sie vielmehr als historische Dokumente der ‚religiösen Produktivität des Menschen‘ zu begreifen.⁶⁴

⁵⁷ WILFRIED ENGEMANN, *Semiotische Homiletik*, 207f. Vgl. ERICH GARHAMMER, „Boomt jetzt die Ästhetik?“. *Homiletik und Rezeptionsästhetik*, in: Ders. / Heinz-Günther Schöttler (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk*, 13-27, hier 19f.

⁵⁸ WILFRIED ENGEMANN, *Semiotische Homiletik*, 213.

⁵⁹ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, *Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt*, in: *ThLZ* 115 (1990), 785-800.

⁶⁰ WILHELM GRÄB, *Der inszenierte Text*, 210. Vgl. MICHAEL MEYER-BLANCK, *Inszenierung und Präsenz*, 5f.

⁶¹ ERICH GARHAMMER / HEINZ-GÜNTHER SCHÖTTLER, *Vorwort*, 10.

⁶² WILHELM GRÄB, *Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft. Hans-Walter Schütte zum 65. Geburtstag*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, Neukirchen 1998, 42-57, hier 52.

⁶³ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, *Wider den redundanten Exzeß*, 792.

⁶⁴ Vgl. WILHELM GRÄB, *Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft*, 51f. Dort heißt es weiter: „Wir können die Identität des Christentums in dieser lebendigen religiösen Produktivität erkennen, die die Bibelauslegung in der Geschichte fortschreibt und die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Auslegungen uns willkommen sein läßt.“ GERHARD RINGSHAUSEN bemerkt dazu kritisch: „Dieser ‚Geist der Freiheit‘ bleibt inhaltlich und formal unbestimmt. Indem

Wenn es eine „kritische Norm“ für die Predigt gibt, dann solle es nach Gräb diese sein: „Das Reden und Tun der Kirche steht vielmehr unter der kritischen Norm, ob es von der Art ist, daß es die Freiheit seiner subjektiv plausiblen Aneignung ermöglicht.“⁶⁵ Genaugenommen hat man mit solcher Homiletik die Bindung an apriorische Gegebenheiten nicht abgeschafft, sondern nur umgekehrt, weshalb ihr Liberationsgestus fragwürdig scheint: Zwar muß nicht den Bekenntnisinhalten der Kirche entsprochen werden, dafür aber dem (post)-modernen Individuum, das „verschiedene Angebote zur Selbstbeurteilung und zur Weltdeutung, Symbolgehalte aus der religiösen Überlieferung ... situationspezifisch und bedarfsentsprechend miteinander kombiniert“⁶⁶. Der ‚patchwork-Mentalität‘ wird begegnet, indem man vielfältige Sinnangebote liefert und offene Kunstwerke als religiöse Produktionsräume inszeniert.⁶⁷ Es könnte sich der Eindruck aufdrängen, daß der Ruf nach einer mehrdeutigen, bedeutungsflexiblen Predigt nicht von evangelischer Freiheit herrührt, sondern sich der faktisch vorfindlichen gesamtgesellschaftlichen Pluralität verdankt.

Mit diesem Einblick in die Predigtlehre der Gegenwart soll hier von der Praktischen Theologie Abstand genommen werden, und das Phänomen universitärakademischer Dogmatik anvisiert werden. Wie steht es um sie, was Rezeptionsästhetik, Kundenorientierung und pluralistische Formalisierung angeht? Trifft auch hier zu, was von Kirche und Homiletik gesagt werden konnte? Pauschalisierend kann man von einer zunächst zögerlichen⁶⁸, dann aber stetigen Aufnahme des ästhetischen Paradigmas reden, bis schließlich Klaas Huizing im Jahre 2000

seine Bestimmung als ‚Geist des Christentums‘ ihn nur verdoppelt, entspricht er der Selbstreferentialität des autonomen Gewissens.“ (Gesellschaftliche Herausforderung und theologische Bestimmung: Kirche zwischen Institutionalisierung und Pluralisierung, in: KZG 13 [2000], 286-318, hier 307).

⁶⁵ WILHELM GRÄB, Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft, 48. Kritisch dazu ULRICH H.J. KÖRTNER, Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft, (ThLZ.F 7), Leipzig, 2002, 13: „Paradox formuliert begreift der Abschied vom Prinzipiellen den Pluralismus als neues Prinzip. In der Moderne ist der Pluralismus selbst prinzipiell geworden.“

⁶⁶ WILHELM GRÄB, Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft, 46f. Vgl. auch die rein anthropologische Begründung bei GIJSBERT D.J. DINGEMANS: „Weil moderne säkularisierte Menschen ihren Glauben selbständig gestalten wollen, ist die Predigt im Rahmen des sonntäglichen Gottesdienstes nicht primär als Verkündigung oder Zeugnis zu verstehen, sondern als Begegnung zwischen der Gemeinde und Gott.“ (Gottesdienst und Predigt als einzigartiger Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, in: ThPr 27 [1992], 23-30).

⁶⁷ Vgl. KARL-HEINRICH BIERITZ, Gottesdienst als ‚offenes Kunstwerk‘? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes, in: PTh 75 (1986), 358-373.

⁶⁸ Vgl. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 12-14.

„diese falsch verstandene Zurückhaltung endlich aufgeben und forsch die Gleichung wagen“ will: „Theologie = Ästhetik“⁶⁹. Doch bevor dieses weite Feld weiter abgeschritten wird, soll eine thematische Einschränkung den Blick konzentrieren und das Urteil schärfen: Dem Thema vorliegender Arbeit entsprechend wird gefragt, ob der *Theologiebegriff* in den zurückliegenden 15 Jahren eine Ästhetisierung bzw. Formalisierung erfahren hat. Zwei verschiedene Beiträge stehen dabei exemplarisch zur Analyse an. Von diesen gilt es, den Bogen zu Karl Barth zu spannen und zu untersuchen, inwiefern er in der gegenwärtigen Debatte eine hilfreiche Gesprächsposition darstellen kann.

Wenn man *θεολογία* zu definieren versucht, empfiehlt es sich gemäß aristotelischen Vorgaben, zunächst nach dem *genus proximum* zu fragen. Dafür bieten sich an: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand.⁷⁰ Mit Ausnahme Luthers, der Theologie als *sapientia divina* begriff⁷¹, wird in scholastischer Tradition meist das *genus scientia* für die Theologie beansprucht. In den wissenschaftstheoretischen Diskussionen der 1970er Jahre spielte dieser Status eine gewichtige Rolle und Wolfhart Pannenberg hält ihn auch „für die Zukunft der Theologie im Zusammenhang der Universität ... lebenswichtig“⁷². In diesem Bezugsrahmen bekommt die Frage nach dem Gegenstand der Theologie als *differentia specifica* eine besondere Dringlichkeit. Denn darüber muß sich das Profil dieser Wissenschaft etablieren und gegen die Konkurrenz anderer Aufgabenfelder behaupten.⁷³ In Antike und Scholastik kann – rein etymologisch – „Gott“ als solcher Gegenstand gelten⁷⁴, bei Luther der „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“⁷⁵, und bei Schleiermacher richtet sich das Interesse auf eine „bestimmte Glaubensweise“, die den Zusammenhang der verschiedenen Teildisziplinen gewährleiste.⁷⁶ Karl Barth will mit der Kennzeichnung des „Wortes Gottes“ als

⁶⁹ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie. Band I: Der erlesene Mensch, Eine literarische Anthropologie*, Stuttgart 2000, (= *Ästhetische Theologie I*), 15.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI,3-7.

⁷¹ Vgl. Martin Luther, WA 40,2, 327.

⁷² WOLFHART PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 9.

⁷³ Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Theologie als Wissenschaft*, in: ZThK 81 (1984), 447-469.

⁷⁴ Vgl. Platon, ΠΟΛΙΤΕΙΑ 379a 5f., Thomas von Aquin, S.th. I,q.1,a.2.7

⁷⁵ Martin Luther, WA 40,2, 328.

⁷⁶ FRIEDRICH D.E. SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, in: DERS., *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe*, Band 6: *Universitätsschriften*, hg.v. Dirk Schmid, Berlin / New York 1998, 325-446, hier 325f.

theologischem Bezugspunkt die Akzente neu setzen und eröffnet im 20. Jahrhundert eine rege Debatte, die über die Ausrichtung der Theologie rege geführt wurde.⁷⁷

Jedoch zeichnet sich seit einigen Jahren eine Beruhigung auf dem Feld der Orientierungsbezüge ab. Der Streit wird nicht mehr darüber geführt, ob nun ‚Wort Gottes‘ oder ‚Glaube‘ notwendiger Gegenstand der Theologie sein müssten, dies bleibt undiskutiert. Im Zuge der agnostischen Gestimmtheit des postmodernen Pluralismus wirkt diese Frage fast irrelevant. Statt sich also auf traditionelle Grabenkämpfe einzulassen, verläßt man den Acker der materialdogmatischen Streitigkeiten und gewinnt Plausibilität darüber, daß man sich vom kognitiven Charakter der Theologie verabschiedet. Eine *Kunstlehre* müsse Theologie sein und solle sich viel stärker an ästhetische Erlebnisse und rhetorische Regeln als an dogmatische Fundamentalsaussagen binden. Innerhalb der aristotelischen Kategorien möchte man zunehmend die Stelle der τέχνη besetzen. Sei es nun die „Kunst der Kombination unterschiedlicher Bezugssysteme“⁷⁸ bzw. die „der guten Gottesrede“⁷⁹, oder sei es die Deklaration der „Theologie als literarische Anthropologie“⁸⁰:

vielerorten ist zu spüren, daß die Welle der *Ästhetik* auch die definitorische Frage nach dem Wesen der Theologie erreicht hat. Bekräftigend sollen zwei verschiedene Ansätze das Gesagte verdeutlichen, ein ästhetischer Theologiebegriff und die Umsetzung eines solchen.

Ganz traditionell beginnt Jochen Teuffel in seiner im Jahre 2000 veröffentlichten Dissertation „Von der Theologie“: Zunächst wird das Genre ‚Wissenschaft‘ beleuchtet und die Debatte des zurückliegenden Jahrhunderts rekapituliert. Drei divergierende Zugänge (Pannenberg, Härle, Sauter) kommen zur Sprache, werden aber nicht vermittelt, sondern in offener Weise nebeneinander stengelassen. Sie sollen keiner Kritik unterzogen werden, da der „Methodenpluralismus bzw. die Novitätslogik der Forschung“ dazu geführt hätten, daß „die philosophische Fakul-

⁷⁷ Vgl. ALISTER MCCRATH, Art. Theologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Evangelische Theologie, in: TRE XXXIII, Berlin / New York 2002, 280-286.

⁷⁸ Vgl. INGOLF U. DALFERTH, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, (QD 130), Freiburg i.Br. 1991.

⁷⁹ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie. Die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT, (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 8), Frankfurt a.M. 2000.

⁸⁰ Vgl. KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 16-20.

tät zu einem dissentierenden, publizistischen Unternehmen geworden ist“⁸¹, in dem es an Gemeinsinn mangle und niemand ein Wahrheitsmonopol beanspruchen könne. Als Folge sei eine Erlahmung der wissenschaftstheoretischen Diskussionen zu verzeichnen: „Fast alles ist möglich, so daß im Zweifelsfall Toleranz angesagt ist, man weiß ja nie ... anything goes on.“⁸² Teuffel will auf einem anderen Niveau weiterkommen: „Meine Anfrage betrifft statt dessen den kognitiven Status der Theologie.“⁸³ Ihn gelte es zu überwinden, und zwar nicht aus Gründen der abnehmenden gesellschaftlichen Plausibilität dogmatischer Lehren, sondern weil es „die Sache“ selbst gebiete. Allerdings wirken die Ressentiments eher wie ein Spiegel der pluralistischen Wahrheitsverweigerung denn als Vorgabe des christlichen Gottesbildes: „Wenn Gott selbst in dieser Weltzeit ... bei seinen Kindern die vollgültige Erkenntnis zurückhält, die Erkenntnis gar verwirren läßt, worauf kann sich dann die Theologie mit ihrem fragmentarischen Wissen berufen?“⁸⁴ Theologische Erkenntnis sei Stückwerk, und neben die eschatologische Schranke trete die „aktive Geheimhaltung Gottes“⁸⁵, die das Unternehmen einer kognitiv gelagerten Theologie, so Teuffel, noch fragwürdiger erscheinen läßt. Gottes Verheißung ruhe nicht auf einem „autologischen Denken“, sondern auf dem „Tun und Handeln“⁸⁶. Als Alternative bietet er deshalb die „poietische Gottesperspektive“ an.⁸⁷ Ποίησις soll dabei als das „Herstellen“ von der Πράξις als „Handeln“ unterschieden werden. Jenes basiert auf einer Kunst und findet sein Ziel in einem externen Werk, dieses ist selbstzweckhaftes Handeln und in der Tugend zu verorten. Theologie besitzt ihr Proprium also darin, daß es zu den „bewerbstellenden Tätigkeiten“ gehört.⁸⁸

JOCHEN TEUFFELs Forderung einer poietischen Theologie bringt ihn in gewisse Nähe zu den Ansätzen OSWALD BAYERS⁸⁹ und REINHARD HÜTTERS⁹⁰. Auch sie wollen

⁸¹ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 18.

⁸² JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 18.

⁸³ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 18.

⁸⁴ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 20.

⁸⁵ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 21.

⁸⁶ Vgl. auch JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 32f.

⁸⁷ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 23-25.

⁸⁸ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 24f. Vgl. 139: „Bei der Theologie geht es nicht um etwas, was man wissen kann, sondern um etwas, was getan wird.“ Kritisch zu solchem „Praktizismus“ in neuzeitlicher Theologie MICHAEL TROWITZSCH, Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik, 36-41.

⁸⁹ OSWALD BAYER, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999.

einer einseitigen Dominanz des Vernunftbegriffes wehren und gehen davon aus, daß „unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Theologie als Wissenschaft obsolet geworden ist“ (Theologie als kirchliche Praktik, 39). Allerdings schlagen sie auf dieser gemeinsamen Basis eine andere Richtung als Teuffel ein: So beabsichtigen sie gerade *nicht* ein konstruktivistisches Verständnis von Theologie, bei der das religiöse Subjekt seine Erfahrungen kommuniziert und auf diese Weise Kirche konstituiert. Hütter und Bayer wollen das *Prae* des Schöpfers betonen. In diesem Sinne nennt OSWALD BAYER Gott einen Poeten, „der seinem Wesen nach Kommunikationsmacht ist und zur Kommunikation ermächtigt, mich zusammen mit allen Kreaturen angeredet hat und anredet; dadurch bin ich ermächtigt und befähigt, zu sein und zu denken. Mit dieser kommunikativen Vermittlung ist der spezifisch sprachliche Charakter der Konstitution des Theologen und der Theologie deren Grundsignatur.“ (Gott als Autor, 1) Auf dieses Sprachgeschehen nun, das gemäß Bayers früheren Entwürfen promissal als „*Poesie des Versprechens*“ (3)⁹¹ konkretisiert wird, müsse Theologie notwendigerweise bezogen sein. Auch für REINHARD HÜTTER bleibt „das Pathos der Poiesis vorgeordnet“ (Theologie als kirchliche Praktik, 55), d.h. Glaube und Theologie stellen einen integralen Bestandteil der göttlichen Tätigkeit dar: „*Gottes Handeln ‚bestimmt‘ den Menschen nicht nur qualitativ, akzidentiell, sondern schafft ihn – als Geschöpf und als nova creatura. Diesem Pathos des Menschen – und des Theologen – entspricht eine Poiesis Gottes, die Poiesis des Heiligen Geistes, der die Theologie ausgesetzt ist und die ihr in spezifischer Weise aufgegeben ist.*“ (50) In dem Sinne, wie die Poiesis des Geistes der Kirche vorgegeben ist, so ist die der Kirche als „Geflecht von Kernpraktiken“ (183) der Theologie vorgegeben: Als „integrale“ Praktik der Kirche ist sie auf deren konstitutive Praktiken bezogen, und zwar in dreierlei Hinsicht: argumentativ-diskursiv, wahrnehmend-urteilend und präsentativ-kommunikativ (vgl. 243f.). Unter dem letzten Aspekt schließlich kann Hütter der Theologie eine poetische Dimension zubilligen, die jedoch pathisch bestimmt ist, weil sie der *doctrina* untergeordnet bleibt (vgl. 264-268). So gesehen wird – wie bei Bayer – der Poiesis-Begriff für das göttliche Handeln reserviert, weshalb beide Entwürfe vom konstruktivistischen Anliegen Teuffels zu unterscheiden sind.

Was in der Theologie zu ‚erzeugen‘ ist, entfaltet Teuffel in Anlehnung an Johann Gerhard: Es gehe zunächst um die „Verherrlichung Gottes“, dann aber darum, „Menschen von Gottes Taten und Tun zu überzeugen, sie also zum Glauben zu führen“⁹². Die Theologie habe die Predigt, deren Aufgabe diese Überzeugungsaufgabe ist, anzuleiten, „wie und durch welche Mittel in der Gottesrede das angesetzte Ziel des Glaubens erreicht werden kann“⁹³. Dafür müsse sie praktische

⁹⁰ REINHARD HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, (BEvTh 117), Gütersloh 1997.

⁹¹ Vgl. auch OSWALD BAYER, Was ist das: Theologie? Eine Skizze, Stuttgart 1973, 52f.: Dort wird die performative Sprechhandlung zum Gegenstand der Theologie erklärt. Deshalb stößt Bayers „poietologische Theologie“ nur sehr begrenzt in den neuen Bereich der Ästhetik vor. Er gibt selbst zu, daß das entfaltete „Gesamtverständnis“ von Theologie auch „promissiologisch“ genannt werden könnte und die „Hervorhebung des ‚Poietologischen‘ ... lediglich diskussionsstrategische Gründe“ habe: der traditionellen Scheidung von Denken und Poesie solle dadurch vorgebeugt werden (Gott als Autor, 12).

⁹² JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 59.

⁹³ JOCHEN TEUFFEL, Von der Theologie, 60.

Kunstregeln erarbeiten, die keine dogmatischen Vorgaben beinhalten, sondern formale ‚Kniffe‘, mit deren Hilfe die „Gottesrede“ zur kunstvollen Rede wird.⁹⁴ Theologie nimmt Anleihe bei der Rhetorik, und Teuffel möchte deren Diskreditierung als bloßes Instrument entgegenwirken. Es handle sich nicht nur um Eloquenz, sondern um eine Kunst der „glaubwürdigen Überzeugung“⁹⁵ von Sachverhalten, die kontingent sind. Das neutestamentliche Wort πίστις lasse sich ebensogut mit „Überzeugung“ wiedergeben⁹⁶, weshalb eine Theologie, die poetisch von ihrem Ziel, nämlich „Überzeugung“ herzustellen, bestimmt wird, in der Rhetorik „zu ihrer Sache“⁹⁷ kommen muß. Rhetorik in der poetischen Theologie ist demnach keine Hilfswissenschaft. Sie lehrt die „Kunst der guten Gottesrede“⁹⁸. So besteht der Großteil des Werkes von Jochen Teuffel darin, auf rhetorische Gattungen, „Formen der kunstgemäßen Beglaubigung“ und „Stiltugenden der Wortwahl“ einzugehen.⁹⁹ Auch wenn versucht wird, der Formalität, die einem solchen Theologiebegriff eignet, durch die Schriftgemäßheit zu entweichen, die zur kritischen Norm der Gottesrede erhoben wird, so offenbart gerade die Handhabung dieses Kriteriums die Formalität von der anderen Seite. Denn es geht Teuffel keineswegs um eine inhaltliche Entsprechung zur Bibel. Diese würde ja die kognitive Erarbeitung von Prinzipien erfordern. Solche Theoretisierung wird rundweg abgelehnt, und fast biblizistisch mutet es an, wenn für die Schrift „kein allgemeiner Auslegungsbedarf“¹⁰⁰ postuliert wird. Es genüge eine formale, sprachliche Entsprechung.

⁹⁴ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 32: „Für die gute Gottesrede gibt es keine Anfangsgründe ... , die gewußt werden, sondern Regeln, die es zu befolgen gilt. Diese Regeln sind poetisch bzw. pragmatisch, nicht aber theoretisch gehalten. Demzufolge muß die Gottesrede regelrecht erlernt und mittels ‚Sprachspiele‘ eingeübt werden. Wollte sich die Theologie auf theoretische Prinzipien gründen, hätte sie nichts zu tun.“

⁹⁵ Diese Wendung stammt von DAVID S. CUNNINGHAM, der 1991 versuchte, Theologie als Rhetorik darzustellen (vgl. *Theology as Rhetoric*, in: *TS 52* [1991], 407-430 und *Faithful Persuasion*. In *Aid of a Rhetoric of Christian Theology*, London 1991). Argumentiert wird dort ähnlich wie bei Teuffel: Weil eine verfügbare Wahrheit in der Theologie fehle, müsse man in einem reversiblen, offenen Prozeß das Evangelium überzeugend inszenieren. Dafür bräuchte man die Rhetorik (vgl. *Faithful Persuasion* 34-41).

⁹⁶ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 59 Anm. 214.

⁹⁷ JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 35.

⁹⁸ Kann Theologie Kunstregeln vermitteln ohne abstrahierendes Denken und kognitive Prinzipien? Da Teuffel selbst solche anbietet, erscheint seine Polemik gegen das Theoretische in einem merkwürdigen Zwielficht.

⁹⁹ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 60-96.

¹⁰⁰ Vgl. JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 45-56, hier 49.

Man kann zusammenfassend hervorheben, daß Teuffels Theologiekonzept von der Frage nach dem *Wozu?* (poietische Perspektive) und der davon abgeleiteten Frage nach dem *Wie?* (rhetorisch-künstlerische Dimension) dominiert ist. Die Suche nach dem *Was?* wird nicht nur übergangen, sondern regelrecht gescholten.¹⁰¹ Mit dieser Ausrichtung entspreche man den „Bedingungen der Gegenwart“: „Die Rückbesinnung auf die Poiesis mit ihren entsprechenden Kunstregeln begegnet dem gnostischen Projekt der Moderne, das die Theologie sprachlos macht.“¹⁰² So legt sich der Verdacht nahe, daß der ästhetische Theologiebegriff Teuffels sich eher dem postmodernen Zeitgeist verdankt als genuin theologischen Begründungsmustern. Sein Rekurs auf Hans Blumenberg¹⁰³, „für den sich die Rhetorizität der Philosophie aus dem Verlust metaphysischer Gewißheiten ergibt“, untermauert diese These: „*Der Mangel an Evidenz hat zur Folge, daß Theorien um Zustimmung werben müssen.* Wofür a priori keine Einsicht (nous) vorhanden sein kann, dafür muß mit Hilfe der Rhetorik die Zustimmung (homologia) gewonnen werden.“¹⁰⁴ Zugespitzt formuliert: Die „Sprachlosigkeit“¹⁰⁵ zeitgenössischer Theologie zwingt sie dazu, schön und überzeugend zu reden. Fragt sich nur: *Was?*

Wenn in diesem Zusammenhang auch der von INGOLF U. DALFERTH vorgeschlagene Theologiebegriff¹⁰⁶ erwähnt wird, mag das zunächst verwundern. Denn mit den fünf „Referenzsystemen“, die die Theologie aufgabengeleitet zu vermitteln hat, werden Orientierungsgrößen offen benannt. Außerdem tritt die inhaltliche Bestimmtheit durch

¹⁰¹ Ob diese Schelte plausibel ist, wage ich zu bezweifeln. JOCHEN TEUFFEL lehnt das Kognitive ab, weil es unter einem eschatologischen Vorbehalt steht und von daher immer imperfekt bleiben wird (vgl. *Von der Theologie*, 20-22.32f.). Gilt aber dasselbe nicht auch für die „Kunst der guten Gottesrede“? Da selbst Teuffel hier bejaht (vgl. 57-59.130-132.139), frage ich mich, mit welchen Argumenten dann das theoretische Denken abzulehnen ist, wenn nicht die allgemeine agnostische Gestimmtheit der Postmoderne dafür herhalten soll.

¹⁰² Beide Zitate: JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 139.

¹⁰³ Vgl. HANS BLUMENBERG, *Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik*, in: Josef Kopperschmidt (Hg.), *Rhetorik*, Band 2: *Wirkungsgeschichte der Rhetorik*, Darmstadt 1991, 285-312, hier 292: „Solange die Philosophie ewige Wahrheiten, endgültige Gewißheiten wenigstens in Aussicht stellen mochte, mußte ihr der consensus als Ideal der Rhetorik, Zustimmung als das auf Widerruf erlangte Resultat der Überredung, verächtlich erscheinen. Aber mit ihrer Umwandlung in eine Theorie der wissenschaftlichen ‚Methode‘ der Neuzeit blieb auch der Philosophie der Verzicht nicht erspart, der aller Rhetorik zugrunde liegt.“

¹⁰⁴ Beide Zitate: JOCHEN TEUFFEL, *Von der Theologie*, 38 (Hervorhebungen T.S.); vgl. auch 35: „In Ermangelung von Gewißheit ist die Theologie argumentativ gehalten.“

¹⁰⁵ Vgl. die Analyse GERHARD SAUTERS an der „Jahrtausendschwelle“: „Von Gottes Handeln ist in der gegenwärtigen Theologie, wenn überhaupt, nur mit vielen Bedenken die Rede.“ (vgl. *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*, [ThLZ.F 4], Leipzig 2002, 17). Sauter mahnt, diese „Sprachlosigkeit“ zu überwinden (vgl. 17-21).

¹⁰⁶ INGOLF U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, (QD 130), Freiburg i.Br. u.a. 1991.

ihren „fundamentalen Bezug auf Jesus Christus“ (Kombinatorische Theologie, 99, vgl. auch 83f.97f.) diesen Referenzen zur Seite. Dennoch ähnelt das Konzept einer „Kombinatorischen Theologie“ dem angesprochenen Entwurf, weil Theologie a) als Kunst bedacht wird und damit b) der lebensweltlichen Pluralität entsprochen werden soll. Ersteres leistet Dalferth unter Rückgriff auf Schleiermacher und Lonergans. Theologie sei „eher als eine praktische *Kunst* denn als eine (prinzipien)theoretische Wissenschaft zu begreifen: sie ist die Kunst des kompetenten Umgangs mit den Erfahrungs- und Handlungsfeldern christlichen Glaubenslebens in seinen individuellen, professionellen, organisierten und institutionalisierten Dimensionen in unserer Gesellschaft“ (15). Im Hintergrund dieses Vorschlags steht ein vom Naturwissenschaftsbegriff abweichendes Vernunftverständnis, das diese vornehmlich als „kontextsensible und bereichsspezifische Verfahrensform praktischer Rationalität“ (ebd., vgl. auch 60-98) begreift. Mit Jochen Teuffel berührt sich Dalferths Kritik darin, daß sie Theologie als *Methode* etablieren möchte, die nicht nach „universal geltenden Gesetzen“ (17) sucht, sondern „lokal geltende Regeln“ (18) aufstellt. In diesem Sinne läßt sich die *mater facultas* als „Kunst des Deutens, Interpretierens, Verstehens, Prüfens, Urteilens und Entscheidens“ (19) präzisieren. Sie habe zur Aufgabe, diejenige Wahrheit zu finden, die „unter den (jeweils) gegebenen kulturellen Bedingungen Orientierungsgewißheit, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft des christlichen Glaubenslebens“ (ebd.) zu gewährleisten vermag, also „praxisleitenden Charakter“ (102) besitzt. Dazu dienen ihr fünf grundlegende Referenzsysteme, die es kreativ zu kombinieren gilt: der christliche Glaube, die zeitgenössischen Lebenserfahrungen, ein Substrat allen wissenschaftlich verfügbaren Wissens, gegenwärtig maßgebliche Organisationen (Politik, Recht, Wirtschaft) und die jeweiligen religiösen Traditionen (vgl. 18-20). Allen diesen Systemen müsse Theologie gleichmäßig verpflichtet bleiben, und keiner „monoreferentiell“ verfallen. Vielfältig und kontextuell müsse sie sich darstellen. „Übergreifende, allgemein verbindliche und akzeptierte, kollektive Deutungsmuster“ (5) dürfe sie in einer Zeit, die ‚heterogen, plural und ausdifferenziert‘ (12f.) sei, nicht (mehr) anbieten: „Wir leben schon lange mit Vielheiten, auch in der Theologie“ (13, vgl. auch 72-75). So sei es typisch für Theologie und Kirche, daß sie „gleichzeitig in pluralen Referenzsystemen von Kirche, Gesellschaft, Wissenschaft, heterogenen kulturellen und religiösen Traditionen und divergierenden individuellen Lebenserfahrungen, die unterschiedliche Ansprüche an sie stellen und verschiedene Leistungen von ihr erwarten.“ (13). Aus der ‚Kundenorientierung‘ seines Theologiebegriffs macht Ingolf U. Dalferth also keinen Hehl: Das Ziel theologischen Arbeitens wird vom Rezipienten hergeleitet, dem „lebenspraktisches Orientierungswissen“ (19)¹⁰⁷ an die Hand zu geben ist. Der je verschiedene Kontext entscheidet über die Wahrheit, die unter den gegebenen Bedingungen gilt. In einer Zeit aber, die von einer unüberschaubaren Fülle der Möglichkeiten geprägt ist, muß eine Theologie, die „ihre Verpflichtung zum publice docere“ (21) ernstnehmen will, variantenreich, mehrdimensional reden und darf nicht der Illusion einer Zentralperspektive verfallen. Problematisch ist m.E., daß Dalferth mit seinem Pluralitätspathos genau diese verloren geglaubte „prinzipielle“¹⁰⁸ Sicht wieder ‚durch die Hintertür‘ hineinmögelt. Denn indem man die allgemeine Pluralität in die eigenen Reihen zu integrieren sucht, strebt man wieder nach der gesamtgesellschaftlichen Geltung, die partikularitätsübergreifende Wahrheit ermöglichen soll: Sie richtet sich nicht an eine bestimmte Personengruppe, sondern nimmt die Summe der Individuen zum Orientierungsmaßstab. In dieses Raster fügen sich auch die fünf Referenzsysteme-

¹⁰⁷ Ähnlich bestimmt JOHANNES FISCHER die Aufgabe der Dogmatik (vgl. Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, in: ZThK 91 [1994], 487-539), die REINHARD HÜTTER eine „religionswissenschaftlich konstituierte Hermeneutik der Sinn- und Lebensorientierung“ nennt (Theologie als kirchliche Praktik, 35).

¹⁰⁸ Vgl. ODO MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, und dazu jüngst ULRICH H.J. KÖRTNER, Vielfalt und Verbindlichkeit, 9-17.

me, die Dalferth für theologisches Arbeiten vorschlägt, organisch ein: Damit soll nämlich dem Ganzen der Gesellschaft Genüge getan werden – denn welche Bereiche werden nicht durch Religion, Lebenserfahrung, Wissenschaft, Kultur, Politik, Recht und Wirtschaft abgedeckt? Die Zentralperspektive ist rehabilitiert, denn Theologie „kann auf gesellschaftliche Öffentlichkeit ebensowenig verzichten wie auf kirchliche und wissenschaftliche, ohne sich selbst aufzugeben“ (21). Es scheint, daß eine Ekklesiologie, die die landesherrlich verwaltete Volkskirche des 19. Jahrhunderts zum normativen Ideal erhebt, im Hintergrund einer solchen Analyse steht.¹⁰⁹ Dementsprechend wird das theologische Entfalten eines einzigen Leitgesichtspunktes (Kirche, Gott, Glaube) als rückschrittlich, positionell und partikular verstanden (vgl. 12-15)¹¹⁰. Dagegen muß sich Dalferths Idee die Frage gefallen lassen, ob er die Metaebene, die zu kritisieren er angetreten ist, gerade nicht auf anderem Wege etabliert: In der Forderung einer theologischen Pluralität, die nichts anderes als der Spiegel kollektiver Befindlichkeit in postmodernen Zeiten ist.

Befragt nach einer konkret zu vertretenden Position würde Klaas Huizing, von dessen auf drei Bände angelegter „Ästhetische[r] Theologie“ inzwischen zwei erschienen sind¹¹¹, nicht verlegen reagieren. Für ihn dreht sich die „Leseästhetik um die atmosphärische Präsenz des im Text in Erscheinung tretenden Christus, der Sie als LeserInnen betroffen macht, Ihr Befinden tönt und Sie, sofern Sie das Phlegma überwinden, bewegt.“¹¹² Der Gekreuzigte und Auferstandene werde in den Texten lebendig, den Lesern vor die Augen gemalt. Die Bibel kann deshalb

¹⁰⁹ Ein ähnlicher Volkskirchenbegriff fundiert auch die Argumentationslinien im angesprochenen Aufsatz von JOHANNES FISCHER. Er zeigt die Alternative auf, daß christlicher Wahrheitsanspruch im Pluralismus nur „zerrieben“ werden kann: „Wird er dem pluralistischen Trend angepaßt, geht er unter. Und wird er nicht angepaßt, geht er nicht unter.“ (Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, 489). REINHARD HÜTTER bemerkt zu eben dieser Stelle: „Nun muß allerdings ... zu bedenken gegeben werden, daß die Alternativen nicht auf der gleichen Ebene liegen! Die erste ist eine des bestimmten Gehaltes des christlichen Glaubens ... , die zweite bezieht sich nur auf die volkshkirchliche Realität von Kirche, d.h. auf eine breite gesellschaftliche Akzeptanz des christlichen Glaubens und seine explizit oder implizit unangefochtene und weitgehend konkurrenzlose Stellung als Zivilreligion in der modernen Gesellschaft. Andere Gesellschaften, deren pluralistische Verfaßtheit schon weiter fortgeschritten ist ... zeigen aber, daß die erste Möglichkeit eine greifbare Gefahr, die zweite jedoch keine zwingende Alternative darstellt. Denn je klarer die Identität der christlichen Lebensorientierung ... in distinkter Weise vorgestellt wird, desto weniger besteht die Gefahr, daß der christliche Wahrheitsanspruch untergeht. Er läßt sich womöglich nur nicht mehr im Rahmen des volkshkirchlich organisierten Protestantismus in eindeutiger Weise vertreten.“ (Theologie als kirchliche Praktik, 30f.).

¹¹⁰ Wieder kann die Auseinandersetzung von REINHARD HÜTTER mit Johannes Fischer als kommentierende Folie unterlegt werden: „Nach Fischer würde eine in ihrer Orientierung homogene Kirche unweigerlich eine gesellschaftliche Randexistenz derselben mit sich bringen, die der einer ‚Sekte‘ entspräche. Fischer verwendet hier den soziologischen Sektenbegriff in einer Weise, daß er sachlich-normatives Gewicht erhält, ohne allerdings *theologisch* zu begründen, warum denn nun eine soziale Randexistenz für die evangelische Kirche unangemessen sei bzw. ihrem Mandat der Evangeliumsverkündigung und Nachfolge widersprechen würde.“ (Theologie als kirchliche Praktik, 30).

¹¹¹ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie*, Band I: Der erlesene Mensch, Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000 und Band II: Der inszenierte Mensch, Eine Medien-Anthropologie, Stuttgart 2002.

¹¹² KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 18.

auch als „Inkarnationsdrama“¹¹³ gelesen werden, als eine Art ‚porträierter Christus‘. Allerdings muß diese materiale Konkretion, die Huizing vornimmt, auch kritisch bedacht werden: Wird hier eigentlich differenziert zwischen dem literarisch-schönen Text und dem, was er zu umschreiben versucht? Wenn von Paulus behauptet wird, daß er „extrem selbstbewußt ... den von ihm verfassten Briefen“ zutraue, „den Menschen zu einem neuen Menschen zu machen“, und das Thema des Christentums „die Wiedergeburt durch die Lektüre“¹¹⁴ sei, bestärkt das Fragen an das ästhetische Konzept Huizings. Ist es nicht vielmehr die Begegnung mit dem lebendigen Christus, der – auch bei heutigen Lesern – die *μετανοία* bewirkt? Beziehungsweise: Versuchen die Texte des Neuen Testaments nicht eher, auf diese Person zu verweisen als auf sich selbst? Traut Paulus die Wiedergeburt nicht vielmehr dem Wirken des Geistes zu, als der Ästhetik seiner Briefe?

Auch das Ganze der „Ästhetischen Theologie“ vermag diese Anfragen nicht zu entkräften. Im Vordergrund steht die „Kunst“ der Evangelisten, die Bewegungen des Lebens Jesu in Bildern wiederzugeben. Die Grundproblematik des Buches lautet: „Wie gelingt es Texten, die Erfahrung dieser faszinierenden Erscheinung durch eine ästhetische Inszenierung zu übersetzen, damit auch Spätgeborene diese Erfahrung machen können?“¹¹⁵ Das Methodisch-Technische, das bei Teuffel die „Kunst der guten Gottesrede“ genannt wurde, erweckt also auch bei Huizing vornehmliches Interesse. Der Frage nach dem *Wie?* gesellt sich auch hier die nach dem *Wozu?* an die Seite: Die Ästhetik orientiert sich an der „affektiven Betroffenheit“ und dem „eigenleiblichen Spüren“¹¹⁶, das literarische Zeugnisse hervorruft. Untersucht werden soll „die sich *im Leseakt* vollziehende Wiedergeburt“¹¹⁷, die als Prägung des eigenen Verhaltens zu übersetzen ist. Weil dem Moment der sinnlichen Aneignung transformierende Kraft zugeschrieben wird, und damit „die andächtige Lust bei der Lektüre“¹¹⁸, also eine Art religiöses Gefühl¹¹⁹, zur

¹¹³ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 22.

¹¹⁴ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 23.

¹¹⁵ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 18f.

¹¹⁶ Jeweils KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 17.

¹¹⁷ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 24.

¹¹⁸ KLAAS HUIZING, *Ästhetische Theologie I*, 301.

¹¹⁹ Die Nähe zu Friedrich Schleiermacher ist an dieser Stelle unverkennbar. Bekräftigt werden sie durch die christologischen Präzisierungen, die KLAAS HUIZING liefert: Die in der Schrift „vor Augen gemalten Bilder“ entsprechen den „*Ausdrucksbewegungen eines prototypischen Lebens*“;

Zentralforderung der „Ästhetischen Theologie“ aufsteigt, plädiert Huizing für eine „erneute *anthropologische Wende* innerhalb der Theologie“¹²⁰. Die klassischen Topoi der Dogmatik sollen lesetheoretisch reformuliert werden. So bietet sich für die Anthropologie an: „Der Mensch ist ein Lesewesen, ein *Homo legens*.“¹²¹ Dementsprechend wird Sünde als „Gefühlskälte oder Empfindungsschwäche“¹²², als „Unlust des Menschen“ am Lesen interpretiert, die eine „emotionale Verkarstung“¹²³ bewirke. Inkarnation übersetzt Huizing als denjenigen Akt Gottes, der der Schrift ein Angesicht gibt. „Christus hat sich im Text inkarniert.“¹²⁴ Hermeneutik schließlich solle nicht länger im Dienste der „Sinnerhebung aus oder hinter den Texten“ stehen. Statt dessen wird nach einer Methode geforscht: „Wie gelingt es diesem Porträt, Sie als Leserinnen betroffen zu machen und Ihre Wiedergeburt einzuleiten?“¹²⁵ Darin liege auch der pädagogische Effekt der „Ästhetischen Theologie“: „Meine Grundfrage lautet: Wie vermittelt biblische Literatur eine kreatürliche Wahrnehmung“¹²⁶, die die „verkümmerte Körper- und Lautsprache revitalisiert“¹²⁷?

Wie Huizing in diesem Zusammenhang klarstellt, möchte er „mit diesem neuen Programm ... den Verstehensbedingungen der Spätmoderne entsprechen“¹²⁸, weil Ästhetik im „nachmetaphysischen Zeitalter“ das leisten müsse, was „andere Disziplinen nicht mehr auszufüllen vermochten: Die Entbergung bzw. die Rettung von Wahrheit“¹²⁹. Wieder bestätigt sich folglich die hier holzschnittartig nachge-

das so das eigene Verhalten verändere (vgl. Ästhetische Theologie I, 24). Auch die Hamartologie (Sünde als Unlust) erinnert nur zu stark an Schleiermacher, wie Huizing selbst nahelegt (vgl. 78-81).

¹²⁰ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 25.

¹²¹ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 25 und 46. Diese These versucht Huizing im Anschluß an die neuere Forschungsrichtung der „literarischen Anthropologie“ zu gewinnen (vgl. 59-62), die sich hauptsächlich mit dem Namen WOLFGANG ISER verbindet (vgl. Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a.M. 1993).

¹²² KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 70.

¹²³ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 25; vgl. auch 93-95.

¹²⁴ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 103.

¹²⁵ Beide Zitate: KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 25; vgl. 140-146.

¹²⁶ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 16.

¹²⁷ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 100; vgl. 119-123. Für ein ‚ganzheitliche‘ Bibellesekunst setzt sich auch RAINER VOLP (Die Kunst, heute Bibel zu lesen, in: PTh 74 [1985], 294-311 und im Zuge der ‚Ästhetikwelle‘ auch RAINER FISCHER, Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses, [Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 1], Frankfurt a.M. 1996).

¹²⁸ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 16.

¹²⁹ KLAAS HUIZING, Ästhetische Theologie I, 17. ALEX STOCK, der seit 1995 fortlaufend eine „Poetische Dogmatik“ veröffentlicht, möchte sich dezidiert von der Modewelle der Ästhetik abse-

zeichnete Tendenz, daß „Theologie in dürftiger Zeit“¹³⁰ zur Formalisierung neigt und inhaltliche Festlegungen mit methodischen bzw. ästhetischen Erwägungen überlagert.¹³¹

1.3 Theologie als unmögliche Notwendigkeit – der Barthsche Theologiebegriff als aktueller Gesprächsbeitrag

Der Übergang zu Karl Barth scheint an dieser Stelle abrupt – lebte er nicht in Zeiten, die den unsrigen, spät- oder postmodernen allzu fremd waren, und uns deshalb nur ‚von ferne‘, über einen ‚garstigen breiten Graben‘ zu grüßen vermögen? Obwohl hin und wieder eine auffallende Verwandtschaft beider Epochen konstatiert wird¹³², sind natürlich die Formalisierungstendenzen, die an der Ästhetik Anleihe nehmen und eine Reaktion auf die Segmentierung von universalen Deutungsmustern darstellen, zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht in dieser Deutlichkeit zu erahnen. Gleichwohl stellen jene Jahre nach dem ersten Weltkrieg eine gewaltige *Krisenzeit* dar. Karl Barths Theologie reagierte darauf.¹³³

tzen: „Im Zeitwind der Postmoderne ist ‚poetisch/ästhetisch‘ geradezu Leitwort geworden für einen weltanschaulichen ‚Abschied vom Prinzipiellen‘. ‚Poetische Theologie‘ wäre da als Titel denkbar, als aggiornamento sozusagen an die Seinsleichtigkeiten einer ästhetisierenden Spätkultur.“ (Poetische Dogmatik. Christologie, Band 3: Leib und Leben, Paderborn u.a. 1998, vgl. auch DERS., Poetische Dogmatik. Christologie, Band 1: Namen, Paderborn u.a. 1995, Band 2: Schrift und Gesicht, Paderborn u.a. 1996, Band 4: Figuren, Paderborn u.a. 2001). Diese bewußte Distanzierung bestätigt, was zu Beginn der Einleitung erwähnt wurde: Es gibt der Tendenz zwar verwandte, aber substantiell entgegenlaufende Beispiele.

¹³⁰ Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, *Theologie in dürftiger Zeit*. Ein Essay, München 1990 und DERS., *Zwischen den Zeiten*. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997.

¹³¹ Inwiefern sich diese Tendenz mit der „Yale-School“ in den USA berührt, wäre eine ebenso lohnende wie spannende Frage. Zu deren Merkmalen kann immerhin eine Formalisierung zählen: Sie konzentriert sich auf die „*internal logic of ‚first order‘ theological statements ... while largely suspending questions of reality-reference*“ (BRUCE L. MCCORMACK, *Beyond Nonfoundational and Postmodern Readings of Barth*. Auf diese Weise kann sie historische Bibelkritik ausklammern und genügt mit ihrem „nonfoundational approach“ der postmodernen Aufsplitterung von Wahrheit (vgl. HANS FREI, *Types of Christian Theology*, ed. by George Hunsinger and William C. Placher, New Haven / London 1992 und GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984).

¹³² Vgl. REINHARD HÜTTER, *Theologie als kirchliche Praktik*, 28.

¹³³ Vgl. GEORG PFLEIDERER, *Karl Barths Praktische Theologie*, 20-25.29-136. Im Anschluß an FRIEDRICH WILHELM GRAF (Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: *Vernunft des Glaubens*. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, mit einem bibliographischen Anhang, hg.v. Jan Rohls u.a., Göttingen 1988, 377-405) und ULRICH BECK (Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M. 1993) versteht PFLEIDERER die 1920er Jahre als „Epoche der Konstruktion von Gegenmodernen“ (Karl Barths Praktische Theologie, 21). Für sie sei typisch, daß sie ein „kollektives Handlungssubjekt“ aufzubauen versucht habe: Das „gemeinsame Signum der radikalen Weimarer Kriegsgeneration“ wird in der „antimodern-modernen Agentenkonstituierung“ (46) gesehen. Sie stelle die Brücke zu heutiger kirchlicher Wirklichkeit dar (vgl. 1-20).

Besonders der zweite „Römerbrief“ mit seinem ‚ganz anderen Gott‘ kann als Symptom solcher Verunsicherung gelesen werden. Expressionistisch die Sprache, grundstürzend die Kritik, agnostisch die Gestimmtheit: diese Facetten der *frühen Schriften* hat die postmoderne Lesart¹³⁴ mit Vorliebe herausgearbeitet. Theologie habe keine Mitte – höchstens ein „empty hole“ – und werde von Karl Barth ‚dezentralisiert‘¹³⁵. Wenn freilich die *spätere Dogmatik* ebenso gewichtet würde, käme die postmoderne Interpretationslinie in Erklärungsnot.¹³⁶ Denn ist Barth hier nicht „zu einem Offenbarungspositivismus gekommen, der letzten Endes doch im Wesentlichen Restauration geblieben ist“? So hat schon früh Dietrich Bonhoeffer geurteilt¹³⁷, und mit dieser Einschätzung steht er keineswegs allein. Das Verdikt der Neorthodoxie ist an Karl Barths reifem Werk haften geblieben.¹³⁸ Es wird als Rückschritt hinter die kritische Phase der frühen Schriften gewertet, in denen er das gesamte Christentum mit einem weitausholenden Rundumschlag destruiert hatte.¹³⁹

Pauschal kann man die Sichtweise der klassischen Barthforschung so zusammenfassen: Vom Skeptiker sei Karl Barth zum Positivisten mutiert, vom

¹³⁴ Vgl. ISOLDE ANDREWS, *Deconstructing Barth. A study of the complementary methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 1996, 28 und GRAHAM WARD, *Barth, Derrida and the language of Theology*, Cambridge 1995, 92. Zu letzterem siehe auch die Rezension von BRUCE L. MCCORMACK, *Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology*, in: *SJTh* 49 (1996), 97-109.

¹³⁵ So WILLIAM S. JOHNSON, *The Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville 1997, 13-30, hier 14.

¹³⁶ Die Präferenz, die von den ‚Postmodernen‘ insbesondere dem „Römerbrief“ in zweiter Auflage, gewähren, ist offensichtlich (vgl. WALTER LOWE, *Theology and Difference. The Wound of Reason*, Bloomington 1994). Freilich wird die „Kirchliche Dogmatik“ berücksichtigt. Dennoch kann man behaupten, daß das Denken der „Römerbriefe“ als Maßstab benutzt wird, mit dem dann die Interpretation der „Kirchlichen Dogmatik“ vorgenommen wird. So z.B. bei GRAHAM WARD, der betont, daß die agnostische Grundstimmung auch das Hauptwerk Barths präge und das Ziel ebenso apophatic sei (Barth, *Derrida and the language of theology*, 14.24; vgl. auch WILLIAM S. JOHNSON, *The Mystery of God*, 31).

¹³⁷ In den Briefen vom 5.5. und 8.6.1944 an Eberhard Bethge (vgl. DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg.v. Christian Gremmls u.a., [DBW 8], Gütersloh 1998, 404f.480f., hier 404f.).

¹³⁸ Vgl. PAUL TILLICH, *Systematische Theologie*, Band I, Stuttgart 1955, 12: „Mit seinem [= Barths] Anspruch, jede Aussage direkt auf die endgültige Wahrheit zu beziehen, ... fällt er auf ein Denken zurück, daß man neoorthodox nennen kann und das alle Tendenzen zu einer Repristinationstheologie in Europa stärken mußte.“

¹³⁹ So jüngst von katholischer Seite HANS KÜNG, *Karl Barth. Theologie im Übergang zur Postmoderne*, in: *DERS., Große christliche Denker*, München 1994, 223-257. Barth könne zwar als „Initiator eines ... ‚postmodernen‘ Paradigmas von Theologie“ gelten, „nicht jedoch [als] Voller der eines solchen Paradigmas“ (239). Auch hier begegnet der klassische Schematismus: Das Anselmbuch habe einen Rückfall hinter die verheißungsvollen Anfänge der 1920er Jahre bewirkt (vgl. 244-247).

kritischen Essayisten zum kirchlichen Dogmatiker, von der dialektischen Methode sei er zu einer fideistischen Analogie gelangt, die die „für die 20er Jahre typische Problematisierung der Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen“ aufgibt zugunsten „der Verpflichtung der Theologie auf die Erkenntnis und Ansage der Wahrheit“¹⁴⁰. Oder, wie Hans Urs von Balthasar es kurzfaßte: „Wie Augustin zwei Konversionen durchgemacht hat ... so gibt es auch in der Entwicklung Karl Barths zwei entscheidende Wendepunkte. Der erste ... erfolgte im ersten Weltkrieg und erhielt seinen Niederschlag im ‚Römerbrief‘; der zweite ist der Endpunkt der Befreiung aus den Schlacken der Philosophie, um zu einer echten selbständigen Theologie zu gelangen“¹⁴¹. Weil Karl Barth einer Bruchmetaphorik selbst Vorschub geleistet hat¹⁴², konnte sich dieses Paradigma einer Metamorphose von der „Dialektik zur Analogie“¹⁴³ weithin durchsetzen. Den Wendepunkt markiere dabei das Anselmbuch „Fides quaerens intellectum“ von 1931. Mit ihm sei Barth den Schritt von „von der ‚Bedrängnis‘ zur Freiheit, von den Prolegomena zur Sache, vom Wort Gottes zum Namen Jesus Christus“¹⁴⁴ gegangen.

Auch wenn dieses stark simplifizierende Schema von den Barthforschern selten in ‚Reinform‘ vertreten wurde¹⁴⁵, in kürzer gehaltenen Beiträgen oder überblicksartigen Artikeln bewährte es sich als griffiges Orientierungsmodell zur Periodisierung Karl Barths. So setzte es sich – bis auf den heutigen Tag¹⁴⁶ – durch, blieb aber von den Experten nicht unangefragt: Tjarko Stadtland in den

¹⁴⁰ MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“ (BEvTh 101), München 1987, 183.

¹⁴¹ HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 101.

¹⁴² Vgl. KARL BARTH, „Parergon“. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 3 (1948/49), 268-282, hier 272.

¹⁴³ Vgl. den gleichlautenden Aufsatz EBERHARD JÜNGELS: Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: DERS., Barth-Studien, (ÖTh 9), Zürich-Köln 1982, 127-179.

¹⁴⁴ HELMUT TRAUB, Theologie und Verkündigung. Anmerkung zur theologischen Existenz Karl Barths, in: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, hg.v. Ernst Wolf u.a., Zürich 1956, 124-136, hier 131.

¹⁴⁵ Selbst HANS URS VON BALTHASAR schlägt in seinem Werk differenziertere Töne an: „Barth ist trotz seiner weitausgreifenden Entwicklung sich im tiefsten treu geblieben. Die Intuition des Anfangs hat sich durch alles hindurch gehalten, hat wohl verschiedene gedankliche und sprachliche Ausdrucksformen gefunden und zum Teil wieder abgestreift, sie hat sich aber in diesem Wandel geklärt, gereinigt, bewährt.“ (Karl Barth, 34; vgl. auch 54.67-71).

¹⁴⁶ Siehe z.B. MICHAEL BEINTKER, Art. Barth, Karl, in: RGG⁴ I, Tübingen 1998, 1138-1141.

1960ern¹⁴⁷, Ingrid Spieckermann in den 1980ern¹⁴⁸ und am ausführlichsten Bruce L. McCormack in den 1990ern meldeten ihre Bedenken an. Letzterer gar ist angetreten, ein „new paradigm for interpreting Barth’s development“¹⁴⁹ zu etablieren. Entscheidend daran ist, daß er die Alternative ‚Dialektik‘ oder ‚Analogie‘ als eine falsche entlarvt und damit aufbricht: Karl Barth war, so sein Votum, „[t]hrough all the phases of his development ... a critically realistic dialectical theologian“¹⁵⁰. Gegenüber den Parallelen zwischen frühen und späten Schriften rücken die Differenzen in die zweite Reihe. Diese Diskontinuitäten sind für Bruce L. McCormack stärker mit dem Eintritt ins akademische Lehramt bzw. dem Erarbeiten der ersten Dogmatik verbunden als mit dem Datum 1931. Außerdem betreffen sie weniger methodische Fragen, sondern vielmehr materiale; so würde das Vorzeichen vor Barths Theologie im Jahre 1924 von Eschatologie zu Christologie wechseln. Die neue Periodisierung und vor allem das große Gewicht, das dem „Unterricht in der christlichen Religion“ darin eingeräumt wird, hat sich vielerorts durchgesetzt, auch wenn nicht selten die zweite ‚Wende‘ Barths einfach vorverlegt wurde: Als Dogmatiker könne Barth nun schon seit Göttingen gelten.¹⁵¹

Diese neue Forschungsrichtung, auf Karl Barths Weg stärker Kontinuitäten als Diskontinuitäten herauszuarbeiten, bildet den zweiten, inneren Rahmen der vorliegenden Studie. Als relativ junge Tendenz soll sie befragt werden: Lassen sich die Parallelen zwischen früherem (vor 1924 bzw. 1931) und späterem (nach 1924 bzw. 1931) Ansatz wirklich an den Texten belegen? Worin unterscheiden sie sich im Detail, auch wenn sich die großen Linien gleichmäßig durchziehen? Auf welchen Ebenen offenbaren sich Brüche bzw. worin liegt die Einheitlichkeit zwischen dem „Römerbrief“ und der „Kirchlichen Dogmatik“ begründet?

Probleme, die interessant sind, aber ob ihrer Größe in einer Dissertation nicht bewältigt werden und deshalb nur fragmentarisch zur Sprache kommen können.

¹⁴⁷ Vgl. TJARKO STADTLAND, *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth*, (BGLRK 22), Neukirchen-Vluyn 1966, 79: „Barth ist zu seinem Anselmianismus *nicht* durch seine Anselmstudien gekommen, sondern *sein Anselmianismus liegt schon klar in RII am Tage*“.

¹⁴⁸ Vgl. die Studie INGRID SPIECKERMANN, die die „*Kreuzesanalogie*“ des zweiten Römerbriefs zur „*Urgestalt*“ der *Analogia fidei* erklärt (vgl. *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, [BEVTh 97], München 1985, 140-143, hier 143).

¹⁴⁹ BRUCE L. MCCORMACK, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 1995, 21.

¹⁵⁰ BRUCE L. MCCORMACK, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology*, 464.

¹⁵¹ Vgl. beispielsweise GEORG PFLEIDERER, *Karl Barths Praktische Theologie*, 24f.

Eine thematische Selektion hat zu erfolgen. Diese wurde von den Barthschen Zeugnissen vorgegeben: So fällt auf, daß die Frage nach dem *Wesen der Theologie* sich durch die 1920er Jahre zieht wie ein roter Faden. Immer wieder kommt Barth darauf zu sprechen. Und schließlich wies das Manifest, das traditionellerweise den Abschied von der dialektischen Theologie markierte, Überschriften auf, die allesamt in enzyklopädische Richtung gehen: „Die Notwendigkeit der Theologie“, „Die Möglichkeit der Theologie“, „Der Weg der Theologie“ usw.¹⁵² Deshalb soll hier der *Theologiebegriff Karl Barths in seiner Entwicklung von ca. 1914 bis 1932* nachvollzogen und auf eventuelle Gleichmäßigkeiten beziehungsweise Brüche untersucht werden. Dabei sind die Fragen nach Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit von Theologie leitend.

An dieser Stelle wird der erste, äußere Gesprächsfaden aufgenommen, die Auseinandersetzung mit postmoderner Theologie: Wenn tatsächlich „bei Barth das Späteste in einem sehr verborgenen, aber sehr wirksamen Sinn auch das Früheste ist“¹⁵³, hat dies – gerade für den Theologiebegriff – unerhörte Implikationen! Könnte da nicht Selbstrelativierung und Position, Leugnung der Wahrheitsfähigkeit eigener Aussagen und Eintreten dafür in dialektischer Weise aufeinander bezogen sein? Wäre es denkbar, daß Skepsis und Gewißheit, Bedrängnis und Freiheit in der Theologie nicht ebenso zusammengehören wie „Not und Verheißung in der christlichen Verkündigung“¹⁵⁴? Wenn sich diese vermeintlichen Antipoden, die jeweils einer Epoche in Barths Entwicklung zugeordnet wurden, sich nicht ausschließen, sondern verbinden lassen, könnte dann der Schweizer Professor nicht als Gesprächspartner in „dürftigen Zeiten“ dienen? Würde er dann nicht nur unser Krisenempfinden teilen, sondern einen Weg aufzeigen können, der das Umgehen damit lehrt? Könnte dann Barth nicht als die Stimme erscheinen, die die Theologie, wenn auch als unmögliches, so doch notwendiges Unternehmen einfordert und entgegen der Kundenorientierung mahnt, auf das zeitlose Fundament von Kirche und Theologie zu blicken, gerade wenn es nicht verfügbar und handhabbar ist?

¹⁵² Vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, hg.v. Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 1981, 13.20.40.

¹⁵³ HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth*, 69.

¹⁵⁴ Vgl. KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, in: DERS., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg.v. Holger Finze, Zürich 1990, 65-97.

Hier noch als Fragen formuliert, wird es in nachfolgender Analyse darum gehen, sie in Behauptungen umzuwandeln: Karl Barth als Theologe, der genau diese dialektische Spannung von *Verpflichtung auf* und *Kapitulation vor* der Sache zusammengedacht hat und in seinem Theologiebegriff kulminieren läßt. In blinde Diastatik verfällt solches Denken deshalb nicht, weil Jesus Christus als Konzentrationspunkt auch in den frühen Schriften schon deutlich hervortritt. Er begegnet als die zur Versöhnung ausgestreckte Hand Gottes, die gleichzeitig offenbart, was Menschen und Gott trennt.¹⁵⁵ Als *ratio congoscendi* dieser Spannung wird auch 1927 der inkarnierte Logos benannt: „Das Urbeispiel, von dem alle anderen letztlich herkommen, das die ganze Dogmatik zwangsläufig dialektisch macht, ist kein anderes als: Gott und Mensch in der Person des Versöhners: Jesus Christus.“¹⁵⁶

Um wieder auf den inneren Problemkreis zurückzukommen: Es wird sich also zeigen, daß die Kontinuitätsthese – jedenfalls hinsichtlich des Barthschen Theologiebegriffs – wesentlich mehr Argumente für sich hat als bisher angenommen bzw. daß das kritische Element aus den Dogmatiken ebensowenig wegzudenken ist wie die christologische Denkweise aus den frühen Schriften. Dementsprechend wird der Hauptteil der vorliegenden Arbeit darin bestehen, verschiedene Zeugnisse zwischen 1915 und 1932 auf den Theologiebegriff hin zu untersuchen. Dabei erfolgt die Auswahl themenbezogen. Die Auseinandersetzung mit den Texten Karl Barths wird in der Darstellung absolute Priorität genießen und die Diskussion mit der Sekundärliteratur in die Fußnoten bzw. Exkurse verdrängen. Auch wenn sich ein solches Verfahren den Vorwurf der barthimmanenten Exegese gefallen lassen muß, halte ich es doch methodisch für unausweichlich bzw. für wissenschaftlich unredlich, wenn die Quellen mittels der eigenen, zuvor gewonnenen These codiert werden. Zunächst soll also schlicht beobachtet werden, was Karl Barth zur Theologie sagt: Inwiefern ist sie möglich? Warum ist sie notwendig? Und: Woraus gewinnt sie ihre Wirklichkeit?

Auch wenn das Theologiekonzept Barths schon mehrfach thematisiert wurde, so soll eine doppelte Einschränkung die vorliegende Untersuchung rechtfertigen:

¹⁵⁵ Vgl. KARL BARTH, Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922, XIII.88.155.315f.etc.

¹⁵⁶ KARL BARTH, Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hg.v. Gerhard Sauter, Zürich 1982, 580.

Es geht nicht um eine Darstellung der Barthschen Theologie, sondern darum, was er über Theologie generell zu sagen hat. Die traditionell erste Frage jeder Dogmatik *Quid est theologia?* sitzt beim Lesen der Texte gleich einer Brille auf meinen Augen. Hat man sich diesem Locus bei Karl Barth erstaunlicherweise selten zugewandt, so gibt es noch seltener Darstellungen über seine Entwicklung. Jüngst hat zwar Georg Pfeleiderer seine Studie vorgelegt¹⁵⁷, die beide Kriterien scheinbar erfüllt, aber erstens einen anderen Zeitraum betrifft, und zweitens durch ihren Focus auf die Konstitutionsleistung der Barthschen Theologie doch eher dessen konkrete Wirkung bzw. Wirkungsabsicht untersucht als die konzeptionelle Metaebene, die Karl Barth selbst anbietet. Soweit als möglich soll Barths eigenes Theologisieren ausgeblendet werden, obwohl sich zeigen wird, daß der Theologiebegriff auf formaler Ebene bereits materiale Implikationen zeitigt, die freilich von dessen Prämissen herrühren.

¹⁵⁷ GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie (s.o. Abschn. 1.1, Anm. 34).

2. Problematische Verkündigung – Die Anfänge in Safenwil (1914-1918)

2.1 Die „Predigtnot“ als Initiator der neuen Theologie?

Als Karl Barth 1922 nach Schulpforta eingeladen wurde, bat man ihn darum, seine Theologie vorzustellen. Neben den höflichen Beschwichtigungen, lediglich „Korrektiv“ oder ein „bißchen Zimt‘ zur Speise“ sein zu wollen, weist er in den Vorbemerkungen ausdrücklich darauf hin, daß seine neue Theologie wesentlich durch das „spezifische Pfarrerproblem der Predigt“¹ verursacht worden sei: „[D]ie bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel verdichtete sich bei mir zu jener Randbemerkung zu aller Theologie“.² Am besten verstünde man gar den Römerbrief, wenn man aus „allem immer wieder den Pfarrer heraushör[t], mit seiner Frage: was heißt predigen? und – nicht: wie *macht* man das? sondern: wie *kann* man das?“³ So drängt sich der Eindruck auf, daß Barth tatsächlich über dem sonntäglichen Kanzelgang zu den Einsichten kam, die ihn zum Begründer einer neuen Theologierichtung werden ließen.

Mit der Frage nach dem Wendepunkt der Barthschen Theologie hat sich wohl jeder beschäftigt, der in irgendeiner Hinsicht mit dem sog. ‘Kirchenvater des 20. Jahrhunderts‘ zu tun hatte. Schier unüberschaubar ist die Fülle der Literatur, die größtenteils verschiedene Theorien und Termine für die Abwendung von der liberalen Theologie postuliert. Sehen die meisten – wie Karl Barth selbst – einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg, so ist anderen diese Kombination sekundär und sie erblicken die Wurzeln der theologischen Kehre früher. Plädieren die einen für einen abrupten Wechsel, betonen die anderen einen kontinuierlichen Übergang und neuerdings vermeidet man es gänzlich, die Bruchmetaphorik zu bemühen: Die Barthsche Theologie sei derart organisch aus dem 19. Jahrhundert herausgewachsen (bzw. gehöre in es hinein), daß die Konstruktion einer ‚Wende‘ ein verzerrendes Bild vermittele. Aus der Fülle der Variationen über dieses Thema seien einige beispielgebend herausgegriffen: WILFRIED HÄRLE glaubt, daß der Ablösungsprozeß von der liberalen Theologie „bereits im Jahre 1911“ zu erblicken sei. Von da an entfalte er sich „kontinuierlich“, wobei – entgegen dem Barthschen Selbstzeugnis von 1968⁴ – „der Aufruf der 93 Intellektuellen *keine erkennbare* und die Haltung der Christlichen

¹ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v. Holger Finze, Zürich 1990, 65-97, hier 69f.

² KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70f.

³ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 72.

⁴ Vgl. KARL BARTH, Nachwort, in: Heinz Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, München 1968, 290-312, hier 293f.

Welt zum Kriegsausbruch *keine ausschlaggebende* Rolle gespielt“ hat.⁵ Dagegen äußerte erst kürzlich CHRISTOPH SCHWÖBEL: „It is hard to exaggerate the effect the outbreak of the war had on Barth. [...] The experience of the war had for Barth become the crisis of all Christian theology.“⁶ Der Barthbiograph EBERHARD BUSCH bietet zwei Modelle: Das eine vermutet die Wurzeln schon 1907⁷, das andere 1910 in „einer komplizierten, tiefen psychischen Krise“, die auf ein „väterliche[s] Verbot“ zurückging, eine Jugendfreundin zu heiraten.⁸ AXEL DENECKE gar konstruiert – auf Grundlage der Kreativitätstheorie Erika Landaus – 4 Phasen: Präparationsphase (1909-11), Inkubationsphase (1911-14), Illuminationsphase (Juli 1914) und Verifikationsphase (ab Herbst 1914). Während der Illuminationsphase habe Barth (unbeeinflusst durch den Kriegsausbruch) „mit dem ‚gewappneten Mann‘ am Jabbok“ gekämpft. Darüber sei es plötzlich zu einer „Begegnung mit dem ‚lebendigen Gott-Vater‘“ gekommen.⁹ In Folge von INGRID SPIECKERMANNs These, daß die „*Gotteserkenntnis* die zentrale Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths“ sei¹⁰, wird der Bruch mit dem Liberalismus beispielsweise von BRUCE L. MCCORMACK und GEORG PFLEIDERER¹¹ stärker in das Jahr 1915 datiert, weil sich dort (für Spieckermann der Brief vom 6.8.1915, vgl. *Gotteserkenntnis*, 69f.) entsprechende sporadische Äußerungen Barths dazu finden. Vorsichtig anfragend präsentiert sich der schließlich doch fundamentale Zweifel von MICHAEL MOXTER, überhaupt noch von einer ‚Wende‘ in Barths Theologie auszugehen. Letztlich bewege sich Barths „im Modus der Abwehr von Kulturtheologie entworfene Theologie der Kultur ... innerhalb der Grenzen des Marburger Neukantianismus und zwar zum Nachteil der Sache“¹². Fast dupliziert mutet das Urteil von FOLKART WITTEKIND an, der die ‚Umbruchstheorie‘ schlicht zu einer „alte[n] These der Forschung“ erklärt¹³, was bei DIETRICH KORSCH schließlich ‚tripliziert‘ anzutreffen ist¹⁴.

Auch wenn die Forschungslage hier ausschnitthaft in den Blick genommen wurde, soll doch die Frage nach der ‚Wende‘ Barths eine untergeordnete Rolle spielen. Um einen solchen Umbruch zu rekonstruieren, muß man mit einer Analyse des ‚liberalen‘ Barth und seiner Wurzeln ansetzen, um dann im direkten Vergleich Neues und Altes

⁵ WILFRIED HÄRLE, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72 (1971), 207-224, dort 224.

⁶ CHRISTOPH SCHWÖBEL, Theology, in: The Cambridge Companion to Karl Barth, ed. by John Webster, Cambridge 2000, 17-35, hier 19f.

⁷ Vgl. EBERHARD BUSCH, Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, München 1978, 35-39.

⁸ Vgl. EBERHARD BUSCH, Theologie und Biographie – Das Problem des Verhältnisses der beiden Größen in Karl Barths „Theologie“, in: EvTh 46 (1986), 325-339, dort 333.

⁹ AXEL DENECKE, Gotteswort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis – Quelle seiner Theologie, Hannover 1989, 71f.

¹⁰ Vgl. INGRID SPIECKERMANN, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, (BEvTh 97), München 1985, 226.

¹¹ So BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 129-135 und GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 256-275.

¹² MICHAEL MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, (HUTH 58), Tübingen 2000, 174; vgl. auch a.a.O., 196-204.

¹³ FOLKART WITTEKIND, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916), (BHTh 113), Tübingen 2000, 210. Wittekind interpretiert die ‚Wende‘ letztlich als „neue Begründung der alten Intentionen von Barths Theologie“ und faßt den „neuen Gottesbegriff“ – wie MICHAEL MOXTER (vgl. Kultur als Lebenswelt, 196f.) – lediglich funktional: „Der neue Gottesbegriff hat darin seinen Skopus, die alten Absichten moderner Theologiebegründung gedanklich besser aufnehmen zu können.“ (Vgl. 230-252, hier 238.250).

¹⁴ Vgl. DIETRICH KORSCH, Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, 71-73.

zu trennen. Ein solches Projekt scheidet themenbedingt aus. Dagegen will ich voraussetzen, worauf Karl Barth wiederholt hinwies und was über die Schulen hinaus Forscherkonsens sein dürfte: Daß sich *im Safenwiler Pfarramt die eigene Theologie Karl Barths ausprägte und entwickelte*. Er selbst hat diese Genese mit dem Predigen in Verbindung gebracht. Dieser retrospektiven Deutung soll im folgenden nachgegangen werden: Inwiefern kommt ihnen anhand der Zeitzeugnisse Plausibilität zu? Stimmt es, daß die ‚Predigtnot‘ bei der Herausbildung der Barth’schen Theologie eine entscheidende Rolle spielte? Mit anderen Worten: nicht die Frage nach den Verwandtschaftsbeziehungen zu diesem Denker und Abhängigkeiten zu jener Schule steht im Mittelpunkt des Interesses, sondern die besonderen Entstehungsbedingungen, die nach Barth prägenden Einfluß ausübten. Daraufhin sind die Texte Karl Barths zu untersuchen.¹⁵

Allerdings wird man stutzig, wenn man die Dokumente jener Tage genauer unter die Lupe nimmt. Denn anders als man es von seinen späteren Formulierungen her erwarten würde, finden sich recht selten reflektierte Äußerungen über eine prinzipielle Predigtnot. Nur sporadisch tauchen ab 1914 Bemerkungen Karl Barths über das sonntägliche Amt des Pfarrers auf. Und obwohl er damit gelegentlich seine Sorgen hatte, ist doch von einer grundsätzlichen Bedrängnis zunächst nicht die Rede. So beklagt er sich beispielsweise zu Pfingsten 1915 über dieses „deprimierende Auf und Ab“ bei der Predigtvorbereitung, welches er für eine „Notwendigkeit“ seiner „Stellung“ ansah, die man sich „nicht hinwegwünschen“ dürfe.¹⁶ Oder im Juni desselben Jahres: „Ich sah am Freitag, daß ich über ‚den Zuchtmei-

¹⁵ Bedenkenswert scheint in diesem Zusammenhang das Vorgehen manch zeitgenössischer Barthstudie. Möglicherweise durch den Überdruß an herkömmlichen Barthinterpretationen in ihrer zu Recht beklagenswerten Monokausalität der Begründungsmuster gespeist, werden Barthsche Texte ausgeblendet bzw. in ihrer Intention verkehrt. Wie anders sollte man es sonst verstehen, wenn FOLKART WITTEKIND in einer Fußnote lapidar anmerkt, daß er es für „methodisch falsch“ hält, eine „Untersuchung der Predigten Barths“ vorzunehmen, weil dies dem Versuch gleichkäme, „für die Entstehung des Neuen äußere, nichttheologische Einflüsse einerseits und nichtableitbare theologische Einsichten anzusetzen“ (Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens, 210). Fast folgerichtig müssen dann die Barth’schen Eigendeutungen künstlich wirken: „Barths Selbststilisierungen und zumal seine retrospektivischen Selbstkommentierungen werben zwar für eine auf Frakturidentifikation zielende Lektüre, aber die Barthforschung hat hier zu Recht längst Zweifel gestreut. Barths Selbstdistanzierungen sind eher Ausdruck der gerade aktuellen polemischen Front seiner Theologie als eine Beschreibung ihrer Genese. [...] Zunächst sind sie ... auf ihre aktuelle, auch rhetorische Funktion hin zu befragen.“ (MICHAEL MOXTER, Kultur als Lebenswelt, 196). Ebenso FOLKART WITTEKIND, der zur Theorie einer theologischen ‚Wende‘ Barths bemerkt: „Es ist deutlich, daß diese alte These der Forschung – die sich ja nicht zu unrecht daraus ergeben hat, daß Barth selbst eine solche Interpretation seiner Entwicklung favorisiert hat (und auch schon mit dem Kriegsausbruch und seinen ideologischen Folgen verknüpft hat) – ... noch einmal genauer befragt werden muß.“ (Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens, 210). Gewiß, aber kann man bei der kritischen Prüfung der Barth’schen Selbstdeutungen eine ganze Literaturgattung ausblenden und den zunächst naheliegenden Sinn unberücksichtigt lassen?

¹⁶ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel, Band 1: 1913-1921, bearb. u. hg.v. Eduard Thurneisen, Zürich 1973, 46. Weiter heißt es dort: „Warum sollte sogar die Gemeinde nicht merken, daß wir unter dieser Notwendigkeit stehen und daß unsere Produktion keine Mechanik ist? ‚Weisheit‘ – ich meine, man ‚meint‘ dann nicht so leicht etwas (von sich), wenn einem alle 3-4 Wochen oder öfters so ein schwaches Predigtli ‚geschenkt‘ wird“.

ster‘ [Gal 3,24f.] noch nicht predigen könne.“¹⁷ Und auch die Safenwiler Gemeinde bekam die zeitweilige Predigtnot ihres Pastors zu spüren. Sie empfand – wie Barth berichtet – seit der Deutschlandreise im April 1915 „eine besondere Schwierigkeit“ seiner Predigten.¹⁸ Trotz dieser vereinzelt auftretenden Erwähnungen ist der Gesamteindruck ein anderer: Sowohl in den Briefen als auch in den Predigten selbst spürt man kaum etwas von einer Predigtnot, die ins Grundsätzliche ginge. Damit ist nicht geleugnet, daß Barth hin und wieder in Verlegenheit kam, wenn die sonntägliche Predigtvorbereitung anstand. Aber sie erweckt mehr den Anschein einer konkreten Problemlage – nämlich die Predigt angesichts bestimmter Festtage, lokaler wie weltpolitischer Ereignisse bzw. einzelner Bibeltexte.¹⁹ Die Bedrängnis trägt folglich mehr den Charakter des Praktischen unter der Fragestellung: „Wie *macht* man das?“²⁰. Aber daß Karl Barth an der prinzipi-

¹⁷ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 52.

¹⁸ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 62. Während dieser Reise kam es zu einem Besuch bei Christoph Blumhardt d.J. in Bad Boll, den Barth als mögliche Ursache jener Schwierigkeit ins Spiel bringt (vgl. ebd.).

¹⁹ Vgl. Äußerungen Karl Barths, die nahelegen, daß es der Bibeltext (den er freilich selbst wählte) bzw. konkrete Anlässe waren (z.B. der Bettag, Weihnachten, Mißstände im Dorf etc.), die ihn beim Predigen in die Enge trieben: KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 42.52.119f.124.181. Exemplarisch sei auf einen Brief vom 14.5.1915 verwiesen, in dem er auf die Predigt „Gottes Vorhut“ (gehalten am 14.2.1915; veröffentlicht in: Neue Wege 9 [1915], 89-97) Bezug nimmt: Gerade hatte er die Druckfahnen erhalten und war der Meinung, daß „auch guter Wille ... finden [könnte], ich hätte das überhaupt nicht zu sagen brauchen“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 36f.). Aber gleich im nächsten Satz betont er, daß die Worte dem Zweck dienten, den Safenwilern den angestrebten „Erfolg“ seines „Predigens“ vorzustellen, was doch wohl heißt, daß er Predigen für möglich hielt.

²⁰ KARL BARTH, Not und Verheißung in der christlichen Verkündigung, 72. Unter prinzipiell homiletischer Perspektive wird in der betreffenden Zeit die sonntägliche Kanzelrede nur ein einziges mal in einem Brief an Thurneisen verhandelt. Und dabei geht es weniger um das Problem der klassischen Homiletik, sondern mehr um die rezeptionsästhetische Fragestellung: „Wie wirken wir?“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 120) Ob man allerdings für die Barthsche Theologie eine „Wirkungsreflexivität“ postulieren kann, die dadurch „pragmatisch“ ist, daß sie sich geradezu durch ihre „Reflexion auf den intentionalen Leser“ konstituiert, also letztlich nichts anderes will, als ein „Kollektivsubjekt“ (Kirche) zu „mobilisieren“, wie GEORG PFLEIDERER dies tut (vgl. Karl Barths praktische Theologie, 11-20, hier 15f.19), scheint mir – nicht nur aufgrund der angeführten Briefstelle – geradezu grotesk, zumal der Kontext der zitierten Frage nahelegt, daß die Rezipientenorientierung bei Barth/Thurneisen gerade nicht vorhanden ist. Im Bewußtsein eines offensichtlichen Defizits bemerkt der Safenwiler Pfarrer am 1.1.1916: „[I]ch habe das Gefühl, daß wir der Frage: wie wirken wir? nicht so ganz ausweichen dürfen.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 120; vgl. auch CHRISTIAN MÖLLER, der die „Distanz zwischen Prediger und Predigthörer“ als konstitutives Element der Predigtpraxis Barths ansieht und eine vorrangige Rezipientenorientierung gerade nicht erkennen kann [Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten: Erarbeitet und dargestellt an der Analyse von Predigten Karl Barths, Friedrich Gogartens und Rudolf Bultmanns, [SPTH 7], München 1970, 22f.]). Auch wenn Pfeleiderer die Barthsche Selbstinterpretation seiner Abkehr von den liberalen Vätern als „Pfarrerproblem“ (vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung in der christlichen Verkündigung, 70-73) gelten läßt, so deutet er sie doch in völlig anderem Sinn: Als habe Barth den „pragmatischen Sinn seines Theologiebegriffs damit indirekt zu erkennen

ellen Möglichkeit der Predigt und damit des Pfarrberufes zweifelte, läßt sich aus den Zeugnissen nicht unmittelbar belegen.²¹ Zu optimistisch redet er wiederholt davon, wie er in den Predigten dies oder jenes behandelt habe.²² Zu selbstverständlich übermittelt er Thurneysen seine Predigten zur Lektüre.²³ Zu bedenkenlos meint er, die „Sache“²⁴ vertreten und von der Kanzel predigen zu müssen. Was auch bedeutet, daß es ihm prinzipiell möglich schien: „Vorläufig können wir nichts tun als eben von Sonntag zu Sonntag ‚unentwegt‘ das Andere sagen und vor allem selbst ein bißchen fester werden in diesem Andern.“²⁵

gegeben“, d.h. als wäre seine „Mobilisierung“ der Safenwiler zu einem „Kollektivsubjekt“ sein dringendstes Problem gewesen (vgl. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 17.19). Überdies zeigen die Probleme, die Barth in Safenwil hatte, auf biographischer Ebene, daß die Pfeleiderersche Interpretation Barths erklärte Absichten nicht trifft (vgl. z.B. KARL BARTH, Predigten 1916, hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1998, 28 Anm. 7). Freilich – und dies läßt sich problemlos belegen – war Barth an der Reaktion seiner Gemeinde auf Predigten und an der der Freunde auf ‚seine Theologie‘ nicht uninteressiert und hat deren Kritik sehr ernst genommen (vgl. z.B. KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 83f.87). Aber ob die Barthsche Theologie durch ihre Rezipientenorientierung konstituiert gewesen ist? Die sehr persönliche Predigt „Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht“ (gehalten am 6.2.1916) legt das Gegenteil nahe: Gerade unabhängig von seiner Wirkung sieht sich Barth dazu verpflichtet, Gottes Wort zu predigen, das den alleinigen Orientierungspunkt darstellt. Nur ein Kennzeichen des „falschen Propheten“ (und die Safenwiler wünschen sich einen solchen!) ist es, wenn er sich danach richtet, wie die Leute auf seine Botschaft reagieren. Barth sagt unmißverständlich, daß die Reaktion der Leute kein Maßstab sein kann und darf (vgl. KARL BARTH, Predigten 1916, 44-61). „So wenig darf einer, der das Wort in Lauterkeit hört und redet, fragen nach Erfolg und Wirkung! [...] Darf er kein Krämer mehr sein wollen, so braucht ihn auch die Sorge um die Abnehmer, um das Publikum nicht mehr zu belasten.“ (KARL BARTH, Die Freiheit des göttlichen Wortes, in: Komm Schöpfer Geist! Predigten von Karl Barth und Eduard Thurneysen, München 1924, 200-212, hier 208).

²¹ Einen anderen Eindruck vermitteln die Briefe von EDUARD THURNEYSSEN. Dort problematisiert dieser wiederholt den Beruf des Pfarrers in grundsätzlicher Weise. So schreibt er im Oktober 1915: „Neuerdings habe ich innerlich wieder sehr zu tun mit dem Problem des Pfarrerberufs. Ich komme immer mehr zur Erkenntnis, daß es eigentlich ein grundsätzlich verfehelter Beruf sei.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 90; vgl. auch 128). Interessant ist – auch für die Bewertung der Predigtnot Barths –, aus welchem Grunde der Pfarrerberuf „innerlich verfehlt“ erscheint: Weil er Teil des religiösen „Betrieb[s]“ ist, „den Gott und Menschen nicht ernstnehmen“ (93f., vgl. auch 90f.). In solcher Beurteilung beruft er sich auf die Bettagspredigt Karl Barths vom 19.9.1915, die dieser ihm zugeschickt hatte. Dort hatte Barth den „religiösen Betrieb“ bemängelt, besonders aber die Selbstgerechtigkeit der Schweizer Kirchenchristen (vgl. KARL BARTH, Predigten 1915, hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1996, 378-387).

²² Vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 10.24.75.83.154 u.ö.

²³ Die regelmäßige Übersendung bzw. Besprechung der Auslegungen war beiden zum *usus* geworden (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 9.10.29.36.85.102 u.ö.). Als Thurneysen im Winter 1915/16 Probleme bei seinen Predigten verspürte, riß ihre selbstverständliche Übermittlung denn auch sofort ab: „Warum ich dir von meinen Predigten nichts schicke? Weil ich unzufriedener bin damit als je.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 115, vgl. auch 118).

²⁴ Die Rede von der „Sache“ – verbunden mit einer Art „Sendungsbewußtsein“ – läßt sich ab dem Frühjahr/Sommer 1915 bei Thurneysen und Barth beobachten (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 49.69.71.74.83 u.ö.).

²⁵ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 74, vgl. auch 139. Elementar an seine Grenzen gestoßen scheint Barth hingegen in seinem Umgang mit Kindern und Jugendlichen, respektive im Konfirmandenunterricht, zu sein. Aber diese Grenzen dürften wohl eher persönlicher

So ergibt sich nach einem flüchtigen Blick, daß Karl Barth in seiner Pfortenser Deutung die eigene Entwicklung offenbar falsch gedeutet habe. Nicht die Frage: „Wie *kann* man das?“ trieb ihn umher. Wenn ihn etwas umhertrieb, war es die kontextbezogene Frage: „Wie *macht* man das [in diesem oder jenem Fall]?“²⁶ Mit einem solchen Ergebnis läßt sich natürlich die Bedeutung der Predigtnot, die Barth ihr beimißt, in keiner Weise rechtfertigen. Immerhin hatte er sie als Initiator seiner neuen Theologie verstanden. Aber wenn ein Prediger nur hier und da Sorgen mit einem Text oder einer Situation hat – kann daraus eine ‚theologische Wende‘ erwachsen mit den Folgen, wie sie bei Karl Barth aufgetreten sind? Entweder hat sich der junge Professor 1922 getäuscht, oder es bedarf eines zweiten Blickes auf den Sachverhalt, um die historische Beurteilung tiefgründiger verstehen zu können. Jedenfalls soll an diesem zentralen Punkt eine genauere Analyse gewagt werden, die Barths Bewertung der Kriegsjahre am Ende bekräftigen wird.

Wie bereits dargestellt, begegnen die ersten dokumentierten Spuren einer praktischen gelagerten Predigtnot 1914. Interessanterweise stehen sie im Zusammenhang mit dem Ausbruch des Weltkrieges. Ganz konkret scheint Barth damit gerungen zu haben, wie das Kriegserlebnis angemessen zu verarbeiten sei. Die Übersendung zweier Predigten an Eduard Thurneysen kommentiert er folgendermaßen: „Hier hast du zwei Predigten ... Du wirst sie nicht vom Standpunkt der Leistung aus betrachten, sondern eben als Versuche. An Versuchen sind wir ja jetzt eigentlich alle, jeder auf seine Weise und jeden Sonntag wieder auf eine andere Weise, des grenzenlosen Problems einigermaßen für uns und zu Handen unserer jetzt so überaus eifrig gewordener Kirchgänger Meister zu werden.“²⁷ Der Ausbruch des Krieges, vor allem aber die Stellung der kulturellen und kirchlichen Öffentlichkeit zu den politischen Geschehnissen, verursachten bei Karl Barth eine tiefgreifende Erschütterung, die ihn nicht nur an seinen theologischen Wurzeln, sondern eben auch an der gesamten Zivilisation des Abendlandes zweifeln ließen, die er ironischerweise mit einem „Theaterstück“²⁸ vergleicht. Anzeichen eines

als theologischer Natur gewesen sein: Keine Spur davon, daß Barth grundsätzlich an der Möglichkeit eines rechten Unterrichts zweifelte (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 136.150.157.184.195 u.ö.).

²⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 72.

²⁷ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 10.

²⁸ Vgl. KARL BARTH'S Rückblick auf den Ausbruch des Krieges im August 1915: „Ja, es war ein Ende, was da kam, das spürten wir alle: das Ende eines verlogenen, innerlich unmöglichen

solchen Schocks finden sich am deutlichsten in den Predigten Barths. In einer „prophetischen Predigt“²⁹ vom Januar 1915 heißt es: „Das Alte ist vergangen ... , weil das Gericht da ist. In verhängnisvollem Lauf ist es bis auf den Punkt gekommen, wo es in Schrecken und Grauen sich selber zerstören muß. Es konnte nicht anders kommen, und nun ist das Ende da, Tod und Auflösung.“³⁰ Karl Barth war durch den Zusammenbruch der westlichen Zivilisation tief getroffen und – nicht nur persönlich, sondern vor allem theologisch – verunsichert. Es lassen sich zahlreiche Zeugnisse dafür ausmachen, wie stark Barth in jenen Tagen um Orientierung gerungen hat.³¹ Ob allerdings diese Not tatsächlich eine Erschütterung der prinzipiellen Möglichkeit menschlicher Rede von Gott darstellt? Bedeutet sie

Friedens, das Ende eines Wohlbehagens, das sich stolz Kultur nannte und das doch auf eine ganze Hölle von Unwahrheit und Unrecht erbaut war. Das Ende eines Theaterstücks, europäische Zivilisation geheißen, das längst nur noch die Torennur genommen hatten.“ (Predigten 1915, 305).

²⁹ So das Urteil von Barths Frau Nelly über die Predigt vom 10.1.1915 (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 25).

³⁰ KARL BARTH, Predigten 1915, 12. Die grundstürzende Kraft dieser zivilisatorischen Erschütterung hat wohl am ehesten MICHAEL TROWITZSCH getroffen, wenn er die Folgen für die Theologen um Karl Barth nachzeichnet: „Etwas ist geschehen. [...] Ein schweres Beben, dessen Zentrum in großer Tiefe vermutet werden muß. Für denjenigen, der Augen hat zu sehen, ist eine Unhaltbarkeit offenkundig geworden, eine Entwicklung in ihre eigenen Konsequenzen gestürzt - die freilich noch lange fortwirken können. Man kann der eingetretenen Verfinsterung auf verschiedene Weise Sprache geben. Der ‚tolle Mensch‘ hat es so gesagt: Gott ist tot, ihr habt ihn getötet, ihr und ich; ein Meer ist ausgetrunken, ein Horizont weggewischt, die Erde von der Sonne losgekettet; es kommt immerfort Nacht und mehr Nacht.“ („Nachkritische Schriftauslegung“. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung, in: Ders. [Hg.], Karl Barths Schriftauslegung, Tübingen 1996, 73-109, hier 85).

³¹ Vgl. die Briefe von Barth an Thurneysen vom 29.8., 4.9. und 25.9.1914 (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 7-13). Wie tiefgehend der Umstand des Krieges die Barthsche Theologie erschüttert hat, läßt sich besonders anhand seiner Predigten beobachten. So durchzieht sie ab Mitte des Jahres 1914 bis 1916 ein Krisenbewußtsein, das Barth immer wieder von der Kanzel artikuliert (vgl. KARL BARTH, Predigten 1914, hg.v. Jochen und Ursula Fähler, 2. Aufl., Zürich 1999, 395-456 [die sog. ‚Kriegspredigten‘ {s.u.}].456-468.565.577.589.609.613 u.ö.; KARL BARTH, Predigten 1915, 28.34.44.48.69.104.119.161 u.ö.; KARL BARTH, Predigten 1916, 31.63.72.170.243 u.ö.). HARTMUT GENEST spricht sogar von einer eigenen „homiletischen Gattung“ von „Kriegspredigten“, die besonders von August bis Oktober 1914 die Verkündigung Barths dominierten (vgl. Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths, Neukirchen 1995, 60f.). Daß allerdings ab dem 1. November 1914 die Kriegsmotivik vermieden wird – wie Genest behauptet –, mag eine historische Fehleinschätzung sein. Zu umfassend sind die Belege für eine fortlaufende Beschäftigung mit der Kriegsthematik (s.o.). Auch JOCHEN FÄHLER macht auf die fünf Predigten im August 1914 aufmerksam, in denen Barth „die entscheidende Wendung zur Theologie vollzieht und zugleich den roten Faden seiner ganzen Theologie aufnimmt“ (Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915, [BSHST 37], Bern u.a. 1979, 72). Oben Gesagtes gilt auch hier: Eine Überbewertung der Predigten unmittelbar nach Kriegsausbruch läßt sich vielleicht gattungsgeschichtlich, nicht aber sachlich rechtfertigen, denn Karl Barth fährt am 6.9.1914 unvermindert mit der Kriegsthematik fort. Gleich im ersten Satz der Predigt heißt es: „Kein Tag war in den vergangenen Wochen, an dem wir nicht von *Siegen* und *Niederlagen* gelesen hätten.“ (KARL BARTH, Predigten 1914, 456).

nicht vielmehr eine Überforderung durch die Kriegssituation, zu der Barth all-sonntäglich Stellung zu beziehen hatte?

Es wird sich anhand der folgenden Überlegungen zeigen, daß man hier nicht von einem ‚Entweder-Oder‘ sprechen muß. Zwischen beiden ‚Bedrängnissen‘, der durch den Krieg hervorgerufenen und der, die sich im sonntäglichen Predigen manifestiert, besteht ein unmittelbarer Zusammenhang: Denn nicht nur Nationalstaaten mit ihrer Politik und Kultur waren, laut Karl Barth, dem grundstürzenden Unheil des Krieges zum Opfer gefallen, sondern *gerade* das Christentum: „*Auch über dieses unser Christentum ist nun das Ende, die Auflösung, die offenkundige Beschämung und Entwertung hereingebrochen.* Wenn wir doch einmal aufhören wollten, immer zu sagen, daß der Krieg eine Strafe für die Sünden der ungläubigen Welt sei, eine Strafe, bei der die Frommen so gleichsam als Zuschauer mitwirken durften. Nein, der Krieg hat doch vor allem an den Tag gebracht, daß gerade unser Christentum keine Kraft war, daß gerade unser vermeintlicher Glaube sich vielfach in sein direktes Gegenteil verwandelt hatte. [...] Wir haben dem Gottwidrigen nicht widerstanden, und wir sind selber bei aller Frömmigkeit innerlich gottwidrig geworden. Unser Christentum war nicht ein Wall und fester Grund im Strom der Welt, sondern wir schwammen selber mit in diesem Strom. Nun ist auch seine Zeit erfüllt, und klar ist’s geworden, daß es so nicht weiter gehen kann. Vor Jesus stehen wir da als Übeltäter, die bloß Herr, Herr! gerufen haben und darum von ihm weichen müssen ... Das Gericht kam, wir wurden gewogen und zu leicht befunden.“³² Das Christentum wird in solchen Äußerungen nicht nur kritisiert, sondern mit einem apokalyptisch anmutenden Rundumschlag destruiert. Da ist davon die Rede, daß in der Kirche der Unglaube grassiere, der „Teufel“ um-

³² KARL BARTH, Predigten 1915, 15f. (Hervorhebungen T.S.). Daß derartige Äußerungen keinen Einzelfall darstellten, läßt sich an zahlreichen anderen Predigten mühelos belegen (vgl. 85.91.355.448f. 529; Predigten 1916, 76.83.203.220.330 u.ö.). Barth schließt sich selbst in die Kritik, die das Christentum trifft, durchaus mit ein. In einer Predigt vom 1.8.1915 heißt es: „An diesen lebendigen Gott haben wir nicht geglaubt, ihn haben wir nicht ernst genommen, sondern bei all unserem Christentum, bei all unserer Bravheit und gutem Bemühen auf der Seite gelassen. [...] Und so war unser Tiefstes und Bestes ein Hören und Nicht-Tun, wie es Jesus beschrieben hat. O, wo wir’s so machen, da kann dann eben *der Teufel triumphieren* mitten im Christentum und im Fortschritt. Und hat es schon lange getan in der christlichen Menschheit von Europa. [...] Jawohl, wir *nehmen auch teil* an dem Zusammenbruch, den das menschliche Tun und Wesen, das sich im tiefsten Grunde vom lebendigen Gott geschieden hat, jetzt durchmacht.“ (KARL BARTH, Predigten 1915, 306f.309).

hergehe³³ und sie schließlich ohne lebendigen Christus „nicht über der Welt, sondern in der Welt und von dieser Welt“³⁴ sei. Weil das Christentum unter der Strafe Gottes leidet, muß Karl Barth Kirche und Gesellschaft parallelisieren und beides als Kulturphänomen *prinzipiell* in Frage stellen.³⁵ Wenn, so Barth weiter, nicht Gott selbst in seiner Kirche am Werke ist – und dies entzieht sich eben menschlicher Manipulation –, fällt alles religiöse Treiben unter das Verdikt der Unmöglichkeit. Auch der sonntägliche Gottesdienst und die Predigt gehören dazu: „Wenn die Glocken läuten am *Sonntag*, so wollen wir nicht denken: Es ist wieder Predigt-Zeit!, sondern: es muß etwas geschehen!, denn das sagen die Glocken; wenn sie das nicht sagen würden, wäre es besser, sie einzuschmelzen und das Predigen abzustellen und die Kirche abzureißen. [...] Wenn ich euch immer wieder einladen werde zu Bibelstunden ... und Vorträgen, so denkt um Alles in der Welt nicht, das sei nun so des Pfarrers Betrieb und Wesen ... , sondern macht euch das Eine klar: ich veranstalte nichts dergleichen zu meinem Vergnügen und weil ich einmal Pfarrer bin, sondern wenn ich euch einlade zu solchen Anlässen, so tue ich es, weil ich sie als Gelegenheiten betrachte, bei denen etwas geschehen könnte in uns und unter uns, etwas von dem, wovon Gott will, daß es geschieht.“³⁶ Mit anderen Worten: Wenn das kirchliche Handeln nur als Selbstzweck veranstaltet wird ohne Hoffnung, daß in ihm das Reich Gottes anbricht, verliert es seine Berechtigung und wird höchstgradig sinnlos.³⁷ Das Entscheidende, so wird es Barth immer deutlicher, muß sich ‚von Gott her‘ ereignen. Ein erschüttertes Kirchen- und Amtsverständnis³⁸ zeichnet sich darin ab: Weil sich das Christentum mit der

³³ Vgl. KARL BARTH, Predigten 1915, 306f.

³⁴ Predigten 1915, 449; vgl. auch KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 103.177 und Äußerungen wie diese: „Es ist in den Christen nicht mehr Licht als in den anderen Menschen!“ (KARL BARTH, Predigten 1916, 330).

³⁵ Deshalb wirkt die Einschätzung von EBERHARD BUSCH zu harmlos, der das Barthsche Infragestellen als das eines Suchenden interpretiert, mit dem er „hart an den Rand der Kirche“ geriet (vgl. Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 98). Barth agierte nicht am „Rand der Kirche“, sondern hat mit seiner Parallelisierung von verfaßt-institutioneller Kirchenwirklichkeit und zerberstenden Kulturwelt ihre Grenzen derart aufgeweicht, daß es keinen Sinn macht, ihn lediglich an deren „Rand“ zu vermuten. Er setzte sich von beiden Phänomenen gleichermaßen ab und distanzierte sich *prinzipiell* von irdischer Kirche und Christentum (freilich nicht von den hinter ihnen stehenden Wirklichkeiten).

³⁶ KARL BARTH, Predigten 1915, 424.

³⁷ Vgl. auch KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, Briefwechsel I, 103.177.

³⁸ Expliziert wird dieser Zusammenhang von Religions- bzw. Christentumskritik und grundsätzlichem Zweifel am Pfarramt bei Eduard Thurneysen im Oktober 1915, der sich dabei seinerseits auf Barth beruft: „Mir fällt in den letzten Wochen das Pfarramt wieder ganz besonders schwer. [...] Ich schicke dir hier deine Bettagspredigt zurück; du sagst ja darin mit aller Deutlich-

Kulturwelt gleichgestellt hatte und durch die Katastrophe des Ersten Weltkrieges ebenso desavouiert wurde, bedurfte es einer anderen, neuartigen Kirche und Theologie, die nicht wieder in Anbiederung des Irdischen zur Anthropologie verkommen sollte. Eine Kirche mit anderen Maßstäben, mit einer göttlichen Perspektive müßte es sein. Gerade diese Notwendigkeit aber schien durch die Katastrophe noch unmöglicher: Wie könnte eine kompromittierte Kirche den Standpunkt Gottes einnehmen? Wie sollte der Mensch, der sich trotz seines Fortschritts als ‚Bestie‘ offenbarte, ‚von Gott reden‘ können?

Noch von einer anderen Seite versuche ich zu erhellen, wie die Desillusionierung durch den Krieg und die ‚Predignot‘ unmittelbar zusammenhängen: An Martin Rade schreibt Karl Barth im August 1914: „Über alles Politische sage ich kein Wort, ich maße mir kein Urteil darüber an, es dürfte bei der Kompliziertheit der Dinge überhaupt jetzt noch nicht möglich sein, darüber zu urteilen. [...] Es versteht sich von selbst, daß Deutschland den Krieg, den es nun, mit Recht oder Unrecht, einmal hat, auch führen muß, mit Verteidigung und Angriff ... Aber warum lassen Sie bei dieser ganzen weltlichen, sündigen Notwendigkeit Gott nicht aus dem Spiele? Meinetwegen durch völliges Schweigen, wenn der ‚harten Realitäten‘ wegen das Protestieren nicht angeht; Schweigen mit allen religiösen Beziehungen auf das, was die Deutschen jetzt tun müssen, wäre auch ein Protest. Aber nicht Gott in der Weise in die Sache hineinziehen, als ob die Deutschen ... in diesem Augenblick mit gutem Gewissen schießen und brennen dürften. *Das nicht!*“³⁹ An diesem Briefausschnitt wird deutlich, daß Barth auf politischer Ebene offensichtlich keine umfassende, fertige Antwort parat hat. Er hält es aufgrund dessen für geboten, zum Krieg zu schweigen, bevor man – gerade als Christ – sich übereilt auf eine Seite schlage. Und dies dürfe man deshalb nicht, weil man als Verantwortungsträger der Kirche automatisch Gott mit in die Sache ‚hineinziehe‘. Im Brief an Rade bildet dieser Umstand seine Hauptkritik: Es wird bemängelt, daß die „Christliche Welt“ den Krieg religiös legitimiere; daß sie – wenn sie

keit, was auf uns liegt: in einem Betrieb drin stehen zu müssen, den Gott und Menschen nicht ernstnehmen [...] Pfarrersein ist ein innerlich verfehlter Beruf, das muß man merken, sonst wird man ihn nicht recht betreiben können.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 93f.). Interessant besonders letzte Wendung: Die Einsicht in die Unmöglichkeit macht den Beruf erst eigentlich möglich; dies ist der Gedanke des Vortrages „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, den KARL BARTH 1922 in Elgersburg hielt (in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 144-175, vgl. besonders 172-175).

³⁹ KARL BARTH, *Offene Briefe 1909-1935*, hg.v. Diether Koch, Zürich 2001, 25f.27f.

schon den Krieg (wegen der „harten Realitäten“⁴⁰) befürworte – es auch noch im Namen Gottes tut. Darin besteht für Barth das Sakrileg seiner deutschen Kollegen; damit habe die Theologie bewiesen, daß sie sich der Welt gleichgestellt habe.⁴¹ In diesem Sinne äußert er sich in der Predigt zum Reformationstag 1915: „Oder seht den Krieg in der Welt. Was hat das Christentum dazu zu sagen? Es stellt den Staat und das Vaterland neben Gott und sagt seinen Anhängern: Glaubet an Gott, aber glaubet auch an diese Götter, und Krieg muß sein. Es bringt es fertig zu behaupten, der Krieg sei Gottes Wille. Es stellt dem Krieg noch extra Feldprediger zur Verfügung mit dem Neuen Testament in der einen Hand und dem Säbel in der anderen, die dem Volke sagen müssen, daß das Gewissen und die Bibel sich mit der Welt, wie sie einmal ist, abfinden müssen. Der neue Lappen auf altem Kleid. Das Wort Gottes etwas Gewöhnliches mitten im Gewöhnlichen drin. Gott der friedfertige Verbündete des Teufels, das ist unser Christentum.“⁴² Diese Stelle belegt noch einmal zusammenfassend den dargestellten Argumentationsgang: Das Irrewerden am Christentum wird hervorgerufen durch dessen Stellung zum Krieg, die sich faktisch von der Welt nicht unterscheidet. Das impliziert, daß die Ebene der Unterscheidung zur Welt die der Verkündigung (sc. ‚Stellung zum Krieg‘) sein müßte. Obwohl Kirche ‚von Gott her‘ urteilen sollte, hat sie das Wort Gottes an das „Gewöhnliche“ verkauft. Kirchliche Verkündigung erschien auf diese Weise nicht als Wort Gottes sondern als Menschenwort. Für Barth offenbarte sich darin das Wesen seiner Kirche und Theologie, die ihrem Namen untreu ‚vom Menschen her‘ urteilte und zur Anthropologie mutiert war. In diesem Betrieb mitzumachen, hieße, sich der Welt gleichzustellen. Diese Option aber war dem Safenwiler Pfarrer versperrt; er empfand mit Thurneysen die Notwendigkeit, ‚von Gott her‘ Stellung zu beziehen, weil sich der Weg der verfaßten Kirche als Irrweg erwiesen hatte. „Die Predigt soll nicht ein vorletztes, sondern ein Letztes, die Wahrheit selbst sagen, die ein Geschehen von Gott her ist.“⁴³ Unter diesem Erwartungsdruck stieg er Sonntag für Sonntag auf die Kanzel. Die Bedrängnis stei-

⁴⁰ Vgl. KARL BARTH, Offene Briefe 1909-1935, 27 Anm. 43; 28.

⁴¹ Vgl. KARL BARTH, Offene Briefe 1909-1935, 27 und Brief an W. Spöndlin vom 4.1.1915: „Ich habe eine Götterdämmerung erlebt, als ich studierte, wie Harnack, Herrmann, Rade, Eucken etc. zu der neuen Lage stellten.“ (zit. nach EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 93).

⁴² KARL BARTH, Predigten 1915, 450.

⁴³ FRIEDRICH SCHMID, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie der Wortes Gottes, (FGLP 10/29), München 1964, 19.

gerte sich, weil den Standpunkt Gottes einzunehmen durch die Verfinsterung des Irdischen unmöglicher schien als je zuvor.⁴⁴ So klagt er gegenüber Thurneysen, „inwiefern man wirklich alles vom Standpunkt des lieben Gottes aus betrachten solle und könne“, gereiche zum „Problem“⁴⁵. Im April 1915 hielt es Barth schlichtweg für eine Unmöglichkeit, „irgendwo mit[zu]machen mit dem Jubelruf: das ist! ... [D]ie Sehnsucht ... sich selbst und den Andern das Wesentliche zu zeigen ließ ihm nicht einmal die Naivität, ein „packendes“ Predigtlein ... zu bauen.“⁴⁶

Es gehört zur immanenten Dialektik der ‚Predigtnot‘, daß neben der Ferne Gottes, die für jegliches kirchliches Handeln postuliert wurde, ein umso mächtigeres Ernstnehmen der göttlichen Wirklichkeit steht. Wie an den letzten Ausschnitten der ersten Kriegsmomente deutlich wurde und ab dem Jahre 1915 immer deutlicher wird, geht die Infragestellung Gottes im irdischen Getriebe mit einer Erwartung der „neuen Welt“ bzw. der Königsherrschaft Jesu einher. Barth stößt also im Zuge seiner Erschütterung zu einem *Realismus* vor, der geradezu als Ausgangspunkt seiner Kritik gewertet werden kann. Denn obwohl ihm Gottes Gegenwart ferner denn je scheinen mußte, rechnete er dennoch damit, daß einzig von dieser Hilfe zu erwarten sei. Dementsprechend diagnostiziert er im Winter 1915/16: „Es fehlt uns an Gott! Und das heißt: unser Leben hat keine Grundlage, es schwebt in der Luft, es hat keinen Halt und kein Ziel. Wenn wir nicht auf dem Grunde Gottes stehen ... dann wird unser Leben ein ganz sinnloses Ding, etwas ganz Unmögliches. [...] [W]eil es uns an Gott fehlt, kann uns auch nur durch Gott *geholfen* werden.“⁴⁷ Im Rückblick vermerkt Karl Barth 1932: „Meine Frage war von Anfang an die, wie man auf Grund der Voraussetzung, daß Gott ist, weiterdenken, was ich als Pfarrer auf Grund dieser Voraussetzung nun eigentlich sagen sollte.“⁴⁸ FRIEDRICH SCHMID scheint mit seiner Analyse richtig zu liegen, wenn er resümiert, „daß die Predigtsituation, wie Barth sie darstellt, bereits eine Art *ontologischer Fragestellung* impliziert, wenn wir unter ontologischer Fragestellung ganz

⁴⁴ Daß dabei nicht nur die Bewertung herkömmlicher Predigt als wirkliche ‚Rede von Gott‘ ins Wanken kam, sondern auch die historisch-kritische Methode der Exegeten, macht MICHAEL TROWITZSCH plausibel. Die diesbezüglichen Wirkungen des Krieges, die ebenso auf die Homiletik anwendbar sind, beschreibt er so: „Zunächst ... kommt eine alles in allem für sicher gehaltene Größe abhanden. Eine Anmaßung wird zurückgenommen. Die historisch-kritische Forschung braucht ja einen Agenten, das seiner selbst und der Anwendung seiner kritischen Methode mächtige Subjekt, den Forscher. [...] Wie überzeugend nimmt sich - angesichts beispielloser Barbarei ... - seine Deutungs- und Wertungssouveränität aus? [...] Wird er zwischen der Konstatierung von Fakten (aber verdankt sich, was als ‚Tatsache‘ gelten darf, nicht wiederum einem Entwurf dieses Subjekts?) und seiner tiefen Leidenschaft, dem im Interesse von Selbstdeutung und Selbstwertung betriebenen Deuten und Werten und Umdeuten und Umwerten, im geringsten unterscheiden zu können.“ („Nachkritische Schriftauslegung“, 86-88).

⁴⁵ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 13 (Hervorhebungen T.S.).

⁴⁶ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 39. So läßt sich EBERHARD BUSCHS Urteil zustimmen: „Die Erkenntnis, daß es beim Predigen noch ganz anders um Gott gehen müsse, bedeutete für Barth allerdings – und dies war das Eigentümliche seiner Denkbewegung – gerade keine ‚Lösung‘ des Predigtproblems, sondern sie machte ihm das Predigen erst recht zur Verlegenheit.“ (Karl Barths Lebenslauf, 102).

⁴⁷ KARL BARTH, Predigten 1916, 25f.

⁴⁸ In einem Brief am 29.4.1932 gegenüber seinem Bruder Peter (zit. nach EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 103).

allgemein einmal verstehen das ‚Suchen nach letzter Wirklichkeit‘.⁴⁹ In den Streit um die Entstehung des Barthschen Realismus und seiner genauen Charakterisierung will ich allerdings nicht einsteigen. Es genügt die Beobachtung, daß die Barthsche Theologie im Zuge der ‚Predigtnot‘ die Wirklichkeit Gottes auffallend zur Geltung brachte – auch wenn in danach suchender und darum ringender Weise. Meines Erachtens kann die Genese eines Realismus – sei er nun epistemologischer oder ontologischer Natur – ohnehin nicht ‚erklärt‘ werden. Das liegt in seiner Natur. Denn wenn dieser tatsächlich – und das muß er, um zurecht so genannt zu werden – auf eine Affizierung durch das ‚Ding-an-sich‘ zurückgeht, kann es sich nicht einfach um eine ‚Umkehrung der Denkrichtung‘ handeln, wie INGRID SPIECKERMANN vorschlägt: Als habe Karl Barth plötzlich die Vorzeichen umgekehrt und eine ‚Wendung zu theologischer Objektivität‘ vorgenommen, die den Garant für Realismus darstellt. Bei solcher Argumentation wird vernachlässigt, daß es sich bei einem neuen Denkweg (auch wenn er um 180 Grad gewendet wurde) eben nur um andere *Gedanken* des menschlichen Subjekts handelt. Die Ebene wird beibehalten, keine neue Qualität erreicht. So scheint es Spieckermann auch selbst einzusehen, wenn sie als ‚zentrale[n] Grund der von Barth vollzogenen Wende ... [d]as Wort Gottes‘⁵⁰, und eben nicht eine intellektuelle Umkehr, versteht.

Auch die Frage nach Parallelen des Barthschen Realismus mit philosophischen oder theologischen Geschwistern soll nur erwähnt, aber nicht erarbeitet werden. Möglich, wie MICHAEL MOXTER schreibt, daß der ‚Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit‘ auf den ‚Kontrast von Transzendentalphilosophie und Wirklichkeitsprimat‘ zurückgeht, der ‚vor dem Hintergrund des Neukantianismus‘ und letztlich von ‚Kants Transzendentalphilosophie‘⁵¹ zu verstehen sei. DIRK-MARTIN GRUBE möchte gegen die neuerdings massive Herleitung des frühen Barth aus dem Neukantianismus die Rolle Kierkegaards für die Ontologie neu gewichtet wissen.⁵² ‚Allerdings demonstriert gerade diese Verwendung der Begriffe ‚Tatsache‘ und ‚Objektivität‘ ... die ungebrochen existierende terminologische Abhängigkeit von Wilhelm Herrmann.‘ So HERBERT ANZINGER⁵³, der – offenbar wie BRUCE L. MCCORMACK⁵⁴ – diesbezüglich auch an den Einfluß Christoph Blumhardts erinnern möchte. Schließlich sei KARL BARTHS Rückblick erwähnt: ‚Bei Kutter lernte ich schlicht, das große Wort ‚Gott‘ wieder ernst, verantwortlich und gewichtig in den Mund zu nehmen.‘⁵⁵ Noch einmal: Zentral ist hier nicht, welcher Wurzelstrang für den Barthschen Realismus konstitutiv gewesen ist, sondern *unter welchen Umständen* er bei Barth in Erscheinung trat und welchen Effekt er auf die spätere Entfaltung des Theologiebegriffs hatte.

2.2 Die wachsende Problematik des Predigens

Wie im letzten Abschnitt festgestellt wurde, traten die frühen Zeugnisse einer Predigtnot sporadisch und unsystematisch auf. Neben Hinweisen auf eine Be-

⁴⁹ FRIEDRICH SCHMID, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 22. Die Definition von Ontologie stammt von PAUL TILICH, Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, Stuttgart 1956, 20.

⁵⁰ INGRID SPIECKERMANN, Gotteserkenntnis, 72-82, hier 73.76.

⁵¹ MICHAEL MOXTER, Kultur als Lebenswelt, 205.

⁵² Vgl. DIRK-MARTIN GRUBE, Unbegründbarkeit Gottes. Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, (MThSt 51), Marburg 1998, 114-122.

⁵³ HERBERT ANZINGER, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths (BEvTh 110), München 1991, 101-124, hier 103.

⁵⁴ Vgl. BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 123-125 bzw. 129f.

⁵⁵ KARL BARTH, Nachwort, 293.

drängnis stehen unbekümmerte Bemerkungen, die auf einen selbstverständlichen Umgang mit der Predigt schließen lassen. Dies gilt im großen und ganzen für die erste Zeit nach Ausbruch des Krieges; etwa bis zum Winter 1915/16. Interessanterweise bieten die darauffolgenden Jahre ein anderes Bild. Hier häufen sich die Bemerkungen Karl Barths, in denen explizit und reflektiert über die Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Predigt gesprochen wird.⁵⁶

Was bedeutet diese Beobachtung für die klassische Datierung der theologischen ‚Wende‘ Barths im Jahre 1914? Hängt die ‚Predigtnot‘ nicht ursächlich mit seiner Neuorientierung zusammen oder muß die Chronologie korrigiert werden: Nicht in den Jahren 1914/5 sei der Startschuß zu einer eigenen Theologie gefallen, sondern erst später, irgendwann nach dem Sommer 1915. Neben den Evidenzen einer solchen Korrektur (im Gefolge INGRID SPIECKERMANNs [s.o. Abschn. 2.1]) möchte ich hier für die Aufweichung einer starren datumsmäßigen Fixierung des Geschehens votieren. Aufgrund der Quellenlage bietet sich an, die Genese des eigenen theologischen Ansatzes Barths als prozessualen Vorgang zu begreifen. Zweifellos übernahmen dabei Krieg und ‚Kanzelnot‘ eine beschleunigende Funktion, aber die Auseinandersetzung damit war ein Weg, den Barth über Jahre zu gehen hatte. Denn wie schon angedeutet, reißen die ‚Kriegspredigten‘ nicht ab (s.o. Abschn. 2.1, Anm. 31) und ebenso verhält es sich mit den Barthschen Äußerungen zur ‚Predigtnot‘. Sie setzen 1914 allmählich ein und nehmen – an Grundsätzlichkeit gewinnend – in den darauffolgenden Jahren sukzessive zu. Die *über* dem Predigen sich einstellende Problematik wird nach und nach reflektiert und expliziert. „Natürlich stellen sich diese Fragen nicht so konkret und schon gar nicht so abrupt ein. Aber sie beginnen mehr und mehr sich Barth als die zentralen, entscheidenden Fragen aufzudrängen.“⁵⁷ Mit anderen Worten: Die Einsicht darin, daß auf der Kanzel ‚von Gott her‘ Stellung zu beziehen sei und dies als solches problematisch ist, wurde Barth zunehmend klarer. Da aber mit dem Gericht über die abendländische Zivilisation auch jegliche religiöse Verfügbarmachung Gottes unmöglich schien, stand Barth nachhaltig unter dem Eindruck einer „zunehmenden Erkenntnis der apriorischen Unmöglichkeit unseres Predigens“⁵⁸. Man käme demnach auf die vage historische Aussage, daß sich der eigene theologische Ansatz Karl Barths ab 1914 langsam ausprägte. Eine präzisere Bestimmung scheint dem Gegenstand und der hier vorgenommenen Analyse nicht angemessen zu sein.

Im Dezember 1917 äußert er beispielsweise gegenüber seinem Weggefährten Eduard Thurneysen: „Schöner Text für nächsten Sonntag: Jes 62,6-7, aber wie wird die Predigt werden in dieser zunehmenden Erkenntnis der apriorischen

⁵⁶ Statistisch gesehen stellt sich die Situation wie folgt dar: Von den 43 Briefen, die Barth im Jahre 1915 an Thurneysen gesandt hat, sind lediglich 6 Briefe mit Spuren einer ‚Predigtnot‘ versehen (14%). Im Jahre 1916 weisen ebenfalls 6 der 24 dokumentierten Briefe solche Spuren auf (25%). Das darauffolgende Jahr hebt sich allerdings deutlich ab: Dort lassen sich immerhin 16 Belege in den 46 Briefen finden, was bedeutet, daß mindestens jeder dritte auf eine „Not“ beim Predigen zu sprechen kommt. In den Jahren 1918/9 ist es dann jede vierte Sendung an Thurneysen, die eine Sorge mit dem sonntäglichen Kanzelgang dokumentiert.

⁵⁷ HERBERT ANZINGER, Glaube und kommunikative Praxis, 119.

⁵⁸ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 247.

Unmöglichkeit unseres Predigens!?”⁵⁹ Ähnlich skeptische Töne lassen sich auch schon während des Jahres 1916 finden. So berichtet Karl Barth im Brief vom 10.1.1916 von einer „große[n] Sauferei“, die der Safenwiler Fabrikant Hochuli veranstaltet hat. Bei dieser hätten sich nicht nur dessen „500 Angestellten und Arbeiter ... scharenweise sinnlos betrunken“⁶⁰, sondern auch Barths Konfirmanden. Anlässlich eines solchen Trinkgelages – über das er hochgradig zornig war – reflektiert Barth in verschiedenen Predigten sehr persönlich seine Stellung im Dorf. In der Predigt vom 16.1. heißt es: „Ich habe mich in diesen Tagen und unter dem Eindruck dieses Vorfalls ... vor die Frage gestellt, ob die Safenwiler nicht am Ende einen *anderen Pfarrer* haben sollten.“ Wenige Zeilen später wendet er sich direkt an das Auditorium: „Aber nun frage ich mich und frage ich euch, ob ich eigentlich der Mann bin, um in Safenwil Pfarrer zu sein.“⁶¹ Man könnte nun vermuten, daß diese Zweifel lediglich durch das offensichtliche Fehlverhalten der Safenwiler verursacht seien. Und tatsächlich rügt er die Gemeinde für ihr Schweigen, als der Fabrikant Hochuli es „wagte, die Kinder betrunken zu machen“⁶². Was ihn angesichts dessen selbstkritisch werden läßt, ist der mangelnde ‚Erfolg‘ seiner Pfarrtätigkeit. Doch darf diese Selbstkritik weder in psychologischen als Persönlichkeitsschwäche noch in rezeptionsästhetischen Kategorien als ‚Kundenorientierung‘ gedeutet werden. Denn nicht seine eigene psychische Befindlichkeit oder der ausbleibende ‚Aufbau von ‚Kirche‘“⁶³ stellen den kritischen Punkt dar, sondern Barths Selbstverständnis als Pfarrer: „Ihr wißt hoffentlich, daß ich etwas Anderes zu vertreten habe, daß das Evangelium vom Reiche Gottes nicht das Gleiche ist wie das Evangelium des Mammons. Ihr wißt hoffentlich, daß ich mit meinem Amt einfach nicht mit eurem Strom schwimmen darf, wenn ich nicht ein Lump sein will.“⁶⁴ Das heißt: Barth sieht es als Notwendigkeit seines Dienstes an, sich der Welt entgegenzustellen und „von Gott zu zeugen“. Ein Signum des falschen Propheten sei es, wenn er „es den Leuten recht macht“⁶⁵ und den Menschen

⁵⁹ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 247.

⁶⁰ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 123.

⁶¹ KARL BARTH, Predigten 1916, 22f.

⁶² KARL BARTH, Predigten 1916, 22.

⁶³ Vgl. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths praktische Theologie, 19.

⁶⁴ KARL BARTH, Predigten 1916, 23.

⁶⁵ Die Predigt, die Karl Barth am 6.2.1916 über Ez 13,1-16 hielt, stand unter dem Motto: „Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht“ (vgl. KARL BARTH, Predigten 1916, 44-61). Sie wurde

nach dem Munde redet: „Er ist dafür da, um *von Gott zu zeugen*, aber er sieht Gott nicht und will ihn nicht sehen, weil er zu viel Anderes sieht. Er folgt seinen eigenen *menschlichen Gedanken*“⁶⁶. Aber ein Theologe kann diesen leichten Weg nicht beschreiten: „[E]in Pfarrer kann es überhaupt *niemand* recht machen. Er kann und darf es nicht: Ein Pfarrer, der es irgend jemandem recht machen, ein Pfarrer, der irgend jemand beruhigen und zufrieden stellen würde, ein solcher Pfarrer wäre ein falscher Prophet.“⁶⁷ Immerhin, dem Reiz einer angepaßten Lebensweise kann sich auch Barth nicht entziehen. So gibt er zu, „daß ich mich auch schon danach geseht habe, ich könnte der Pfarrer sein, wie ihr mich gerne haben möchtet“⁶⁸. Aber: „Gott verbietet es mir, ein falscher Prophet zu werden.“⁶⁹ Das Pfarramt scheint Karl Barth nur „sinnvoll“ zu sein, wenn von seinen „Predigten“ und von seinem „Leben die Liebe *Gottes* ausginge“⁷⁰.

In einer Predigt vom 12.3.1916 fordert er seine Gemeinde ebenfalls dazu auf, Zeuge Gottes in der Welt zu sein und beschreibt zwei Fluchtvarianten, die man gewöhnlicherweise angesichts der sich einstellenden Probleme wählt: „Es ist die Gefahr da für uns Christen, daß wir schließlich die Leute gehen lassen und nur noch ohne Falsch sind wie die Tauben: harmlos ... Die *andere Gefahr* ist die, daß wir zu uns selber sagen: So muß ich nun eben in der Welt und unter den Leuten leben, auch wenn ich ihnen das Himmelreich nicht zeigen und schenken kann. So ist das, was ich eigentlich meine und möchte, offenbar unpraktisch und wird besser zunächst ein wenig zurückgestellt. [...] So will ich den Gruß vom lieben Gott für die Leute für mich behalten.“⁷¹ Mit anderen Worten: Die Optionen, die man angesichts der Notwendigkeit und Unmöglichkeit („wenn ich ihnen das Himmelreich nicht zeigen ... kann“) nicht wählen sollte: von Gott zu schweigen – oder eben nicht mehr von Gott zu reden. Beides verfehlt nach Barth den Auftrag jedes Christen. Es bleibt nur, „diese Gefahren rechts und links zu sehen und sich Jesus Christus anzuvertrauen, der uns auf Gott hin[weist] als auf unseren Herrn und Erlöser und Helfer, der allezeit bei uns ist und uns nicht im Stich lassen will“⁷².

Aus diesem Selbstverständnis ergeben sich die Probleme, die Karl Barth in seinem Dienst hat. Denn er selbst kann nicht so Pfarrer sein, wie er es sein müßte. „Wie gerne würde ich das Pfarramt in Safenwil so ausfüllen, daß es einen Sinn hat, wenn da ein Pfarrer ist. [...] Ich kann ganz offenbar nicht so zu euch reden

mehrmals veröffentlicht; erstmals anonym als „[e]ine religiös-soziale Predigt“ in der Christlichen Welt 30 (1916), 262-267. Vgl. dazu HARTMUT GENEST, Karl Barth und die Predigt, 81f.

⁶⁶ KARL BARTH, Predigten 1916, 46f. (Hervorhebungen T.S.).

⁶⁷ KARL BARTH, Predigten 1916, 56.

⁶⁸ KARL BARTH, Predigten 1916, 52.

⁶⁹ KARL BARTH, Predigten 1916, 57.

⁷⁰ Vgl. KARL BARTH, Predigten 1916, 23f.

⁷¹ KARL BARTH, Predigten 1916, 105f.

⁷² KARL BARTH, Predigten 1916, 106.

und so mit euch leben, daß etwas anders wird in der Gemeinde.“⁷³ Die Grenzen, die er dabei nicht zu überschreiten vermag, sind durchaus auch persönlicher Natur, aber im wesentlichen werden sie durch die irdische Fixierung der Menschen konstituiert: „Es fehlt uns an Gott! Und das heißt: unser Leben hat keine Grundlage, es schwebt in der Luft, es hat keinen Halt und kein Ziel. Wenn wir nicht auf dem Grunde Gottes stehen ... dann wird unser Leben ein ganz sinnloses Ding, etwas ganz Unmögliches.“⁷⁴

Barth stellt sich mit seinem Unvermögen Pfarrer zu sein, in die Reihe aller Menschen. Was zunächst nach persönlichem Beschränktsein aussah, wird in einem theologischen Tiefenblick als allgemeine Gottesferne entlarvt. „[W]eil es uns an Gott fehlt, kann uns auch nur durch Gott *geholfen* werden.“ Und insofern: „Ob ihr nun einen anderen Pfarrer bekommt früher oder später oder ob ich dableibe – solange es uns an Gott fehlt, wird nichts anders.“⁷⁵ Der Abstand, der sich prinzipiell zwischen Mensch und Gott auftut, ist der Grund, weshalb die Pfarrer nicht in einem mutig-selbstsicheren Schwung auf Gottes Wort zugreifen können. Auch (und gerade sie) müssen sagen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! (Mk 15,34 par.) [...] Diese Not spüren wir Pfarrer, wenn wir euch das Wort Gottes predigen möchten und doch immer wieder merken müssen: *wir haben es ja gar nicht*, was wir hervorbringen, ist immer nur so ein menschliches Reden und Stammeln.“⁷⁶ Menschen – so betont Barth wiederholt – können und dürfen sich nicht anmaßen, das göttliche Wort zu besitzen.⁷⁷ Wenn jemand das göttliche Wort zu sprechen vermag, dann ist es Gott selbst: „Seine Sache ist es, das rechte Wort, das Wort, das Wahrheit und Hilfe bringt, zu reden.“⁷⁸ Zwischen seiner und der menschlichen Sphäre klafft eine tiefe Schlucht. „Hier ist *Gott* und hat das rechte Wort – das rechte Lob und den rechten Tadel und den rechten Rat ... und hier sind *wir*, und reden und reden, hören und hören, tun, als ob wir das letzte Wort hätten, und wissen doch noch so gut, daß wir es allesamt nicht haben, wissen noch so gut, daß wir die Erlaubnis von Gott nicht haben, weder zum Reden

⁷³ KARL BARTH, Predigten 1916, 24.

⁷⁴ KARL BARTH, Predigten 1916, 25f.

⁷⁵ KARL BARTH, Predigten 1916, 26.

⁷⁶ KARL BARTH, Predigten 1917, hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1999, 89 (Hervorhebungen T.S.).

⁷⁷ Vgl. KARL BARTH, Predigten 1916, 323f.334-336 und KARL BARTH, Predigten 1917, 93f.235-237.

⁷⁸ KARL BARTH, Predigten 1916, 324.

noch zum Hören. Umsonst all das bedruckte Papier, umsonst all das Geschwätz, *umsonst all das Predigen*. Wir können allerlei Worte hören, das rechte Wort aber ist verschlossen bei Gott.⁷⁹ Die Grundattitüde des Römerbriefs ist hier bereits das tragende Theologumenon. Der Hiatus zwischen Transzendenz und Immanenz ist von irdischer Seite nicht zu überwinden. Deshalb kann Karl Barth den Safenwilern nicht so von Gott reden, wie er es müßte. Eindeutig läßt sich erkennen, daß keineswegs seine Person das vorrangige Hindernis ist (das vielleicht *auch*) oder der ausbleibende Erfolg seiner Pfarrtätigkeit (das möglicherweise *auch*), sondern die Trennung zwischen Gott und Mensch, die mit seinem pastoralen Selbstverständnis, Zeuge des göttlichen Wortes sein zu müssen, unheilsam kollidiert.⁸⁰ Den alternativen Pfad, als „falscher Prophet ... doch nur ein Angestellter der Menschen“ zu sein und damit „doch nur im Namen der Kirche, im Namen der öffentlichen Meinung, im Namen der ‚anständigen Leute‘, im Namen seiner eigenen kleinen Person“⁸¹ zu reden, wehrt Karl Barth ab. Er begreift es als Pflicht, von nichts weniger als ‚von Gott‘ zu reden und stößt genau dabei an unüberwindbare Grenzen. Seine ‚Predignot‘ konstituiert sich aus der Spannung von Notwendigkeit und Unmöglichkeit der rechten ‚Rede von Gott‘.

2.3 Die Predigten als Ursache oder Folge des neuen Ansatzes?

Bei der bisher geleisteten Analyse stand die Suche nach den Plausibilitäten der Barthschen Eigendeutung im Hintergrund. Damit hängt die Frage zusammen, wie man die Predigten jener Epoche beurteilen sollte: Sind sie *Ausdruck* einer neuen Theologie oder *Initiator* derselben? Haben sich die neuen Erkenntnisse, die Karl Barth in den Kriegsjahren gewonnen hat, in der Predigt niedergeschlagen, oder ist er *über* der allsonntäglichen Tätigkeit zu neuen Erkenntnissen gekommen? Also: Sind sie Ursache oder Folge der neuen Gedanken Karl Barths? Ein Blick in die Forschung zeigt, daß sie meist in letzterem Sinne, als historische Zeugnisse seiner

⁷⁹ KARL BARTH, Predigten 1916, 324.

⁸⁰ Vgl. KARL BARTH, Predigten 1916, 57: „Das ist meine *Last*, daß Religion, Kirche, Bibel, Pfarramt mich bedrängt als eine Gottessache und daß ich sie weder mir selbst noch euch zuliebe als eine Menschensache behandeln kann.“

⁸¹ KARL BARTH, Predigten 1916, 47; im vollen Wortlaut: „Der falsche Prophet ... läßt sich nennen: einen Prediger des Evangeliums, einen Seelsorger, einen Diener Gottes, aber er ist ja doch nur ein Angestellter der Menschen. Er träumt davon, er rede im Namen Gottes, aber er redet ja doch nur im Namen der Kirche, im Namen der öffentlichen Meinung, im Namen der ‚anständigen Leute‘, im Namen seiner eigenen kleinen Person.“

‚Wende‘ verstanden werden.⁸² Die Predigten der Safenwiler Phase dokumentieren, daß sich etwas in der Theologie Barths verändert habe. In dieser Sichtweise rückt man die Predigt als Praxis von der Theologie als dahinterstehende Theorie ab. Das ‚Neue‘ in Barths Theologie sei folglich abseits von Kanzel und Pfarralltag gewachsen: Sei es nun in einer „psychischen Krise“, im „Kampf mit dem ‚gewappneten Mann‘ am Jabbok“, in dem philosophisch vermittelten Ringen um Gotteserkenntnis, in dem Ausbruch des Krieges, in der Begegnung mit Christoph Blumhardt d.J. und so weiter.⁸³ Selten aber wird sich auf die Deutung eingelassen, die Barth selbst einige Jahre später vorgenommen hat: Daß nämlich die Not, jeden Sonntag auf die Kanzel steigen zu müssen, entscheidend bei seinem Umdenken mitgewirkt habe. Mag sein, daß all die externen Einflüsse, die Karl Barth keineswegs leugnete, seine Entwicklung beeinflussten. Sie mögen sie auch zu einem großen Stück vorangetrieben haben. Gerade für den Krieg als beschleunigendes Moment in der Evolution eines eigenen Ansatzes ist hier votiert worden. Aber als alleiniges Interpretationsschema genügt der Verweis auf diese Faktoren nicht. Denn neben den äußeren Einflüssen war es entscheidend die Predigtsituation, die ihn zum Umdenken bewegte. Der allsonntägliche Kanzelgang trieb ihn – gerade angesichts der Externa – in eine bedrückend empfundene Enge. Was Karl Barth nachweislich bedrängte, war, wie zu den Geschehnissen ‚von Gott her‘ Stellung zu beziehen sei. Hätte er – vielleicht als Redaktionsgehilfe in einem christlichen Verlag oder als Privatdozent in seiner Schreibstube – nicht jeden Sonntag auf die

⁸² So schreibt z.B. AXEL DENECKE: „Daß die Predigten Barths in dieser Zeit die entscheidende Quelle für die Deutung und Wertung der Theologie des jungen Barth sind, beginnt sich in der Barthinterpretation heute durchzusetzen und wird von vielen Barthinterpreten wie selbstverständlich ohne nähere Begründung vorausgesetzt.“ (Gotteswort als Menschenwort, 73). Denecke selbst will sich von diesem Trend absetzen und behauptet: „Die Predigtätigkeit hat die Kehre und den Aufbruch zu einer neuen Theologie nicht nur beeinflusst – das ist unbestritten –, sondern sie hat sie überhaupt erst in Gang gesetzt.“ (74). Allerdings meint Denecke diesen Satz im herkömmlichen Sinne: Er geht davon aus, daß Barth über seinen Predigten einen „innerpsychischen Prozeß“ durchgemacht habe. Ergebnis dieser neuen inneren Konstitution, in dem es auch zur Gottesbegegnung gekommen sei, war die Suche nach einer neuen Sprache. Demzufolge stellte die Frage: ‚Wie kann ich von Gott reden?‘ eine Folge und nicht Ursache seiner neuen Theologie dar (vgl. 64.74). Auch die Analyse von HANS JOACHIM IWAND scheint Wesentliches zu vergessen: Zwar räumt er ein, daß die neue Grundlegung dadurch hervorgerufen wurde, daß Barth „predigen mußte“, aber interpretiert die „Ratlosigkeit“ ausschließlich im Rahmen der „Praktischen Theologie“ (vgl. Glaube und Wissen. Vorlesung, in: DERS., Nachgelassene Werke, Band 1, hg.v. Helmut Gollwitzer u.a., München 1962, 185). Auch CHRISTIAN MÖLLER glaubt, daß „Barths und Thurneysens Erfahrungen ... aus der Not eines Predigers“ erwachsen sind, interpretiert die Predigtnot m.E. aber nicht aporetisch genug, wenn er sie rein hermeneutisch als Auslegungsproblematik hinstellt (vgl. Von der Predigt zum Text, 13-15.19-35, hier 14).

⁸³ S.o. Abschn. 2.1.

Kanzel steigen müssen, wäre er sicherlich durch den Krieg erschüttert und durch mancherlei Philosophie nachhaltig beeinflusst worden, aber hätte es ihn in eine existentielle Not getrieben? Die Bedrängnis begann nach seinen eigenen Auskünften dort, wo er als Pfarrer im Getriebe der Kirche die Perspektive Gottes einnehmen wollte und mußte. Weil er dies nicht konnte, beschrieb er 1922 die Predigtsituation zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit als die aussichtslose Lage zwischen Skylla und Charybdis.

Der ‚neue‘ Blickwinkel Barths, so scheint das konsequente Fazit, stellte sich im besonderen durch die sonntägliche Predigtsituation ein. Sie wirkte wie ein Katalysator, der den zivilisatorischen Zusammenbruch verdichtend auf die Person des Aargauer Landpfarrers abwälzte und ihn nach einer ‚neuen Grundlegung‘ für Theologie und Kirche suchen ließ. Insofern spielten die externen Einflüsse eine gewichtige Rolle, gewannen aber erst durch den Kontext Barths in Safenwil an Schärfe und Stärke. Die weltpolitischen Katastrophen, das allgemeine Krisenbewußtsein *und* die Predigtsituation wirkten zusammen. Ihre Konstellation brachte Karl Barth dazu, sich die entscheidende Frage zu stellen, wie man ‚von Gott‘ reden könne.

So kann ich dem Ausgangsproblem getrost entgegen: Die Predigten sind sowohl Ursache wie Folge seiner neuen Theologie, bzw. „Korrektiv“ und „Stimulativ für den Gedankenfortschritt“⁸⁴. Karl Barth ist einfach, wie er später sagte⁸⁵, *über* dem und *durch* das Predigen zu den neuen Einsichten gelangt, die seine Theologie fortan prägen sollten. Das heißt, daß die Predigten als Versuche, als Ausdruck seines Ringens um die rechte ‚Rede von Gott‘ zu verstehen sind und damit auch indirekte Zeugnisse seiner neuen Theologie bilden. In ihnen wird nicht expliziert, was anderswo als Erkenntnis gewachsen ist; sondern sie selbst werden Karl Barth als Zeugnisse vom lebendigen Gott problematisch – diese Erkenntnis freilich schlägt sich dann auch in den Kanzelreden nieder.

Deshalb befinden sich – entgegen üblicher Deutung – theologische Erkenntnis und homiletische Umsetzung nicht auf zwei Ebenen, sondern sind wesentlich subtiler miteinander verwoben: Denn inwiefern man überhaupt – theologisch und

⁸⁴ So KARL BARTH in einem Brief an W. Spöndlin vom 4.1.1915 (zit. nach EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 96).

⁸⁵ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70f.

homiletisch – predigen *kann*, wenn Predigt ‚Rede von Gott‘ sein soll, war die Frage Karl Barths. Als Not wurde sie durchlitten, weil er als Pfarrer von Gott reden *mußte* und *wollte*. Theologie zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit – eine Dialektik, die Barth später als die „Bedrängnis“ bezeichnete, neben der „alles Andere ... Kinderspiel“ sei.⁸⁶

Es gilt, abschließend auf die Problematik der theologischen ‚Wende‘ Barths einzugehen. Hat sie stattgefunden und wenn ja, welchen Charakter trug sie? Wird sie am gemessensten auf dem Felde der theologischen oder philosophischen Epistemologie bzw. Ontologie, der prinzipiellen oder materialen Homiletik oder gar der Hermeneutik verhandelt? Ich wage hier keine Antwort und schließe mich der Warnung CORNELIS VAN DER KOOIS an: „Die Beantwortung der Frage, was die bestimmenden Faktoren in Barths theologischer Entwicklung gewesen sind und was die Änderungen wohl beinhalten, ist ein gewagtes und mühsames Unternehmen. Historische Veränderungsprozesse sind selten oder nie als einfache Entwicklungen aus einer Keimzelle vorstellbar.“⁸⁷ Ein ganzes Bündel an Gedanken, Einflüssen und Prägungen scheint es gewesen zu sein, was zur Herausbildung der eigenen Theologie Karl Barths führte. Deshalb verengen monokausale Deutungen, die das Ringen Barths in bloß erkenntnistheoretischen, homiletischen oder religionsphilosophischen Kategorien beschreiben wollen, die Brisanz des Themas für den jungen Pfarrer.

Für eine homiletische Interpretation verweise ich auf HARTMUT GENEST: Während der Pfarrtätigkeit in Safenwil habe Barth mit der „materialen Homiletik“ gerungen, wobei die Frage „wie kann man das?“ angeblich mit dem „Übergang des Predigers ins Lehramt“ erfolgte. Dort erst – und zwar in den Prolegomena der Dogmatiken – habe Barth „prinzipielle Homiletik“, also „Rechenschaft von der Predigt überhaupt“ gegeben.⁸⁸ Nicht nur, daß in dieser Wertung historische Zeugnisse außer Acht gelassen werden;⁸⁹ auch die Subsumption der Predigtnot Barths unter praktisch-theologische Fragen widerspricht auf breiter Front den Äußerungen Barths zu dem Problem. Denn für Barth war diese Frage der Lebensnerv der gesamten Theologie und nicht eine akademische Aufarbeitung früherer Predigterfahrungen.⁹⁰ INGRID SPIECKERMANN hat in ihrer vielbeachteten Studie die Barthsche Abkehr von der liberalen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnislehre erörtert und hält die Suche nach Gotteserkenntnis für die leitende Fragestellung Karl Barths.⁹¹ Unbestritten dürfte sein, daß Barth sich mit Epistemologie beschäftigte. Schließlich hat er sich schon früh mit Kant auseinandergesetzt⁹², war vom Marburger Neukantianismus beeinflusst und von seinem Bruder Heinrich immer wieder dahingehend angeregt worden. Aber die Frage nach der Erkenntnis Gottes dürfte wohl als Teil jener Problematik, wie man überhaupt ‚von Gott‘ reden kann, Brisanz gewonnen haben. Also nicht die Frage des Gelehrten am Katheder, ob und wie objektive Erkenntnis (und von daher Wissenschaft) möglich sei, sondern die existentielle Not des Predigers auf der Kanzel zwischen Gott und Mensch stellte das kontextbedingte Fundamentalproblem Karl Barths dar. Wieso sollte ein Denker in seiner philosophischen Suche nach Gotteser-

⁸⁶ Vgl. KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 151.

⁸⁷ CORNELIS VAN DER KOOI, *Anfängliche Theologie*, 59.

⁸⁸ Vgl. HARTMUT GENEST, *Karl Barth und die Predigt*, 3f.

⁸⁹ Vgl. z.B. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, *Briefwechsel I*, 247.

⁹⁰ Vgl. KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 69-74 und KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 150f.

⁹¹ INGRID SPIECKERMANN, *Gotteserkenntnis*, 64-68.

⁹² Vgl. KARL BARTH, *Nachwort*, 290.

kennntnis derart elementar bedrängt sein wie Barth in Safenwil? „Ich sagte bereits, daß die Problematik, von der Barth ausgeht, eine solche war, die außerhalb des wissenschaftlichen Bereichs liegt und lag. Auf dieses Problem stieß er nicht, weil er forschte, sondern weil er predigen mußte! Von der praktischen Theologie brach hier eine Frage auf, eine Ratlosigkeit, auf welche die zünftige Theologie eben keine Antwort wußte.“⁹³ Die Berechtigung, die epistemologischen Facetten in Barths Denken zu unterstreichen, sollen dabei nicht abgewiesen werden. Jene sind aber ein unter- bzw. eingeordnetes Problem. Ebenso verhält es sich mit den religionsphilosophischen bzw. theologischen Einstellungen, die Barth von Ritschl, Herrmann oder Cohen übernommen haben mag. Können sie isoliert den Werdegang Barths erklären?⁹⁴ Noch einmal: Solch inhaltlichen Fragen, die um Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten mit ‚liberaler‘ Theologie bemüht sind, werden hier ausgeblendet. *Das Interesse der Darstellung begrenzt sich auf die Bedingungen, unter denen die Barthsche Theologie ein eigenes Gepräge annahm.* Dabei hat sich gezeigt, daß das Zusammentreffen von Predigtsituation und Kriegsausbruch eine derart beschleunigende und verdichtende Wirkung auf das Leben und Denken Karl Barths hatten, daß seine Theologie von diesem Kontext fundamental beeinflußt worden ist. Der erschütternd empfundene „Entdeckungszusammenhang“ vernetzte die bereits vorhandenen Theologumena auf solch grundsätzliche Weise, daß der Barthsche Ansatz ohne jene Bedrängnis schlichtweg nicht verstanden werden kann.⁹⁵ „Wie vielleicht noch nie in der Kirchengeschichte tritt eine geradezu zu Tode erschrockene Theologie auf den Plan. [...] Die wichtigsten Züge der dialektischen Theologie erklären sich m.E. als ein umgesetztes Erschrecken.“⁹⁶ Aus der Bedrängnis durch Kanzel und Krieg entwickelte sich, wie zu zeigen sein wird, eine differenzierte Theologie bzw. ein Theologiebegriff, der auch in der Kirchlichen Dogmatik Spuren dieser Anfangssituation aufweist.

2.4 Eine „Predigtnot“ in den frühen Aufsätzen?

Karl Barth hat sich in jenen Jahren nicht nur in Predigten zu Wort gemeldet. Wie von Beginn seiner theologischen Entwicklung an, verfaßte er kurze Aufsätze, Rezensionen oder hielt Vorträge. In diesen kommt das Predigtproblem nicht unmittelbar, sondern eher hintergründig zur Sprache. Gegenstand seiner Untersuchungen waren allgemeine Themen aus Gesellschaft, Kultur und Christentum. Dabei stehen Aussagen im Zentrum, die die Transzendenz Gottes betonen und von daher

⁹³ HANS JOACHIM IWAND, *Glaube und Wissen*, 185.

⁹⁴ Daß eine thematische Konzentration auf Parallelen des ‚dialektischen‘ Barth mit seinen ‚liberalen‘ Vätern die Erschütterung durch Krieg und Predigtsituation und die damit verbundene Dynamik übersehen kann, zeigen die Studien von FOLKART WITTEKIND, MICHAEL MOXTER (s.o. Abschn. 2.1, Anm. 12f.) und DIETRICH KORSCH. Letzterer bemerkt, ohne zu versäumen, im geschilderten Gefälle die eigene Position als *die* fortschrittlichste hervorzuheben: „Barth selbst hat seinen Übergang von der ... ‚modernen‘ zur ‚dialektischen‘ Theologie als Bruch wohl nicht nur stilisiert, sondern auch erlebt. Seine Interpreten sind ihm meist darin gefolgt, auch wenn inzwischen immer weniger nach bloß äußeren Anlässen der ‚Wende‘ gesucht wird.“ (Dialektische Theologie nach Karl Barth, 72). Was unter „bloß äußeren Anlässen“ zu verstehen sei, läßt Korsch nicht offen: So z.B. in der „biographische[n] Begegnung mit Blumhardt“ oder dem „Weltkriegserleben“; Anlässe, die HERBERT ANZINGER in seiner sonst „guten“ Studie dann „doch noch einmal ... durchschlagen“ läßt (vgl. 72 Anm. 86 und HERBERT ANZINGER, *Glaube und kommunikative Praxis*, 101-113.237-245.).

⁹⁵ Zu den Kategorien „Begründungs- und Entdeckungszusammenhang“ vgl. GERHARD SAUTER, *Zugänge zur Dogmatik*, 328-335.

⁹⁶ MICHAEL TROWITZSCH, „Nachkritische Schriftauslegung“, 89.

die irdischen Geschäfte radikal kritisieren. In dem Vortrag „Die Gerechtigkeit Gottes“⁹⁷ vergleicht Karl Barth die „Menschengerechtigkeiten, Menschenwichtigkeiten, Menschenernsthaflichkeiten“ mit dem „Turm zu Babel“, den seine Zeitgenossen errichtet hätten.⁹⁸ Damit wollten sie der Herrschaft Gottes aus Verzagt-heit und Hochmut entgegenwirken und selbst die Kontrolle über Ungerechtigkeit, Not und Krieg ausüben. Dieses Gedankenmuster ist bereits aus den Predigten jener Phase vertraut: Dort Gott und hier die Menschen, die selbst Gott sein wollen. Von der Immanenz aber führt kein Weg hinüber zur Transzendenz – es ist der Hybris des Menschen geschuldet, dies doch zu wagen. Dadurch entstehen – so Barth – die Götzen, die sich mächtig aufgeplustert an Gottes Statt begeben. Zu solchen falschen Göttern gehörten auch Kirche und Christentum. Als Religion, die Gottes Gnade sanktionieren zu können meint, ist sie ebensogut Teil, ja geradezu Spitze⁹⁹ des hybriden Turms von Babel. Soweit bietet der Vortrag von Aarau we-

nig
Eigenes gegenüber den Predigten jener Epoche, die dasgleiche Theologumenon in vielerlei Facetten traktieren. Und dennoch zeichnet sich in dem frühen Aufsatz eine Lösung der Verkündigungsproblematik ab. Denn Hintergrund der Argumentation bildet auch hier die Frage, wie man ‚von Gott‘ angemessen reden, bzw. wie man von seiner Wirklichkeit, die als so gegensätzlich beschrieben wurde, zeugen könne. Barth begibt sich mit dem Auditorium auf die Suche, woher Wissen von Gott stammt, bzw. auf welcher Grundlage von diesem Gott gesprochen werden könne. Neben der hier durchschimmernden epistemologischen Frage der Neuzeit läßt sich wieder die Not des Pfarrers auf der Kanzel spüren. Deshalb beginnt Barth seinen Aarauer Vortrag mit dem Rekurs auf die „Stimme eines Predigers in der Wüste“, die auf die göttlichen Werte im Gegensatz zu den menschlichen Konventionen hinweist.¹⁰⁰ Das heißt: Diese Stimme ist genau das, was im theologischen Gebäude benötigt wird. Sie zeugt von der jenseitigen Welt. Diese Stimme *redet von Gott*, der in seinem Anderssein unzugänglich ist. Möglicherweise über-

⁹⁷ Gehalten am 16.1.1916 in der Stadtkirche zu Aarau und abgedruckt in dem ersten Aufsatzband KARL BARTHS (Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925, 5-17).

⁹⁸ Vgl. KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 9.

⁹⁹ Vgl. KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 12: „Die religiöse Gerechtigkeit! Es gibt leider kein sichereres Mittel, uns von dem Alarmruf des Gewissens in Sicherheit zu bringen als Religion und Christentum.“

¹⁰⁰ Vgl. KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 5.

raschend identifiziert sie Karl Barth mit dem Gewissen: „Diese Stimme ist die Stimme unseres Gewissens. Sie sagt uns, daß Gott gerecht ist. Die Gerechtigkeit Gottes ist keine Frage, kein Rätsel, kein Problem. Sie ist eine Tatsache. Die tiefste innerste sicherste Tatsache unseres Lebens.“¹⁰¹ Das Gewissen ist nach Barth der Punkt, an dem Offenbarung geschieht.¹⁰² Der Ort, an dem authentisch von Gott geredet wird. Nicht in Kirchen und Universitäten, auf Kanzel und Katheder wird richtig von Gott geredet, sondern im Inneren eines jeden Menschen. Abgesehen von Hermannschen Gedankensplittern, die eine solche Denkweise – verbunden mit dem Ressentiment gegenüber der Vernunft – zeigt, ist sie für unser Thema höchst interessant. Aufgrund einer geschöpflichen Disposition – so Barth – besteht die Möglichkeit der rechten Rede von Gott. Somit besitzt der Mensch natürlicherweise die Potenz, Gott zu erkennen und von ihm zu zeugen. Aber ist es damit in des Menschen Hand, von Gott zu reden, wann immer er will? Kann er die ihm innewohnende Möglichkeit nach Belieben aktualisieren? Der Clou des Barthschen Verständnisses von Gewissen liegt gerade darin, daß dieser Weg dem Menschen versperrt bleibt. Wohl zeugt das Gewissen prinzipiell in jedem Menschen von Gott. Aber der Inhalt seines Zeugnisses ist gerade Gott und nicht der Mensch: „Wenn wir das Gewissen zu Ende reden lassen, dann sagt es uns nämlich nicht nur, daß es etwas anderes gibt, ... sondern das noch viel Wichtigere, daß dies Andere, nach dem wir uns sehnen und das wir nötig haben, Gottes Sache ist.“¹⁰³ Lediglich ein Kennzeichen der menschlichen Hybris sei es anzunehmen, daß wahres ‚Zeugnis von Gott‘ ohne Gott möglich sei. Die Kirche und das Christentum sind – nach Barth – dieser Illusion verfallen. Sie denken, daß in ihren Mauern der rechte Gottesdienst gefeiert werde. Aber dies ist nichts als Selbstbetrug: „Was soll all das Predigen, Taufen, Konfirmieren, Läuten und Orgeln?“¹⁰⁴ Wenn der Mensch redet statt Gott reden zu lassen, „kann [es] dazu kommen, daß wir zum Schweigen gebracht werden und damit fängt dann unsere wirkliche Erlösung an“¹⁰⁵. Wenn „Gott selbst ... seine Sache wieder an die Hand nimmt, werden Re-

¹⁰¹ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 5.

¹⁰² Vgl. KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 13: „Denn der lebendige Gott offenbart sich uns in unserm Gewissen keinen Augenblick anders denn als ein gerechter Gott.“

¹⁰³ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 15.

¹⁰⁴ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 12.

¹⁰⁵ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 15.

ligion und Kirche ... jetzt möglich, erst jetzt“¹⁰⁶. Zusammengefaßt heißt dies, daß der Mensch durchaus die Möglichkeit besitzt, von Gott zu reden – die Möglichkeit ist ihm eingeräumt durch das Gewissen; die Verwirklichung dieser Möglichkeit hingegen liegt auf Gottes Seite: „Du mußt das Gewissen reden lassen.“¹⁰⁷

Etwa ein Jahr später war es die Bibel, die man nach Barths Meinung reden lassen sollte. In dem Vortrag „Die neue Welt in der Bibel“¹⁰⁸ ist vom Gewissen keine Rede mehr. Der Ort, an dem die „neue Welt ... in unsere gewöhnliche, alte Welt“¹⁰⁹ hineinragt, sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Nicht Geschichte, nicht Moral und nicht einmal Religion ist das Thema der Bibel. Ein Bibelstudium, das auf diesen Ebenen verbleibt, verfehlt ihr eigentliches Thema, das hinter diesen Wirklichkeiten liegt: Die Wirklichkeit Gottes.¹¹⁰ Nicht das Tun und Treiben der Menschen (in Geschichte, Religion und Moral) möchte die Bibel bezeugen, sondern Gottes Handeln an den Menschen. In diesem Sinne stellt die Bibel für die Theologen kein dogmatisches Grundkompendium dar, an dem man sich etwa orientieren kann, „was wir von Gott denken“¹¹¹ und recht von Gott re-

¹⁰⁶ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 16.

¹⁰⁷ KARL BARTH, Die Gerechtigkeit Gottes, 5. Den kompromißlosen Hinweis des Gewissens nicht zu hören, ist nach Barth die folgenschwerste Verirrung der Menschheit: „Das Gewissen redet; wir hören: es muß etwas gehen! aber wir lassen das Gewissen nicht zu Ende reden. Wir sind alarmiert worden, aber schlaftrunken stürmen wir davon, bevor wir gemerkt haben, um *was es* sich denn eigentlich handelt und *was* geschehen müßte, damit *wirklich* etwas geschehe. Wir stehen hier vor dem tiefsten, dem eigentlich tragischen Irrtum der Menschheit.“ (9).

¹⁰⁸ Vortrag gehalten in Leutwil am 6.2.1917, abgedruckt in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 18-32.

¹⁰⁹ KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 24.

¹¹⁰ Vgl. KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 22-27. Vgl. das Urteil HERBERT ANZINGERS über die frühen Aufsätze: „Schon hier klingen die Themen und Motive einer realistischen Theologie an, die schließlich im ersten ‚Römerbrief‘ ihre erste große Ausarbeitung erfahren werden.“ (Glaube und kommunikative Praxis, 122).

¹¹¹ KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 27. Hier würde sich wiederum die Kritik an dem Ansatz INGRID SPIECKERMANNNS entzünden (vgl. Gotteserkenntnis, 64-68). Diese Stelle zeigt für die frühe Schaffensperiode Barths sehr deutlich, daß es ihm in keiner Weise um Anhäufung von Kenntnissen über Gott zu tun war. Dieses Ansinnen, was letztlich den Menschen als epistemischen Dreh- und Angelpunkt wieder ins Zentrum der Betrachtung rücken würde, kritisiert Karl Barth aufs Schärfste. Für ihn offenbart sich gerade in dieser Frage die anthropozentrische Konstellation der Moderne, die er mit seinem Insistieren auf dem Satz „Gott ist Gott“ (KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 31) überwinden möchte: „Wenn wir zu der Bibel kommen mit unseren Fragen: Wie soll ich denken von Gott und der Welt? Wie an das Göttliche herankommen? Wie mich einstellen? dann antwortet sie uns gleichsam: Ja, lieber Mensch, das ist *deine* Sache, da mußt du nicht *mich* fragen!“ (27f.). Mit anderen Worten: Nicht eine Begründung der *eigenen Rede von Gott* sucht Barth in der Bibel zu finden. Sondern problematisch ist ihm, wie er gerade als Theologe in die *Gottesrede zum Menschen* miteinstimmen kann! Die Fragerichtung ist genau die entgegengesetzte! Die Antwort lautet bei diesem Problem wie im Aarauer Vortrag: Glaube; Glaube als Haltung, die Gott recht gibt, „statt selber Recht haben zu wollen“ (29), und der aufhört, „die seltsame Frage: Wer ist Gott?“ (31) zu stellen, weil Gott selbst es ist, der von sich zeugt.

den sollen. Auch wäre die heilige Schrift als Erkenntnisquelle über das Wesen Gottes völlig mißinterpretiert. „Denn den Inhalt der Bibel bilden eben gar nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir mit Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt ... Das Wort Gottes steht in der Bibel.“¹¹²

Bemerkenswert am Leutwiler Vortrag ist, daß erstmals *die Theologie* in den Blick genommen wird. Zwar noch nicht als elaboriertes Konzept, aber als eigenes Thema begegnet sie und wird freimütig der Predigt beigeordnet: Ihr Ziel bestehe nicht in der rechten Rede *über* Gott – als wäre Gegenstand der Theologie, Erkenntnisse und Wissen *über* Gott zu sammeln und zu systematisieren. Theologie sollte ‚von Gott her‘ reden, d.h. ihn lediglich bezeugen. Mit ihrem Zeugnis weise Kirche und Theologie somit auf Gott selber hin, weil es schließlich Gott selbst ist, der durch ihre irdische Wirklichkeit hindurch redet. Schon hier stoßen wir somit auf den Grundgedanken, den Karl Barth in den 1920er Jahren vielfältig reflektieren wird: Von Gott kann nur Gott selbst reden. Deshalb stößt der Theologe – trotz seines Auftrags dazu – dabei an seine Grenzen. Er vermag nur den Hinweis auf das göttliche Wort zu geben, das selbst in die Bresche springen muß. So konstatiert Karl Barth gegen Ende seines Vortrages: „Darum kann auch ich jetzt nur in ein paar Worten etwas stottern, andeuten, verheißen von dem was sich uns auf tun würde, wenn die Bibel ungehindert, in vollem Strom ihrer Offenbarungen, mit uns reden könnte.“¹¹³

2.5 Fazit

2.5.1 Zur ‚Predigtnot‘

Die Konstellation von Kriegsausbruch *und* Verkündigungssituation löste bei dem Safenwiler Pfarrer Karl Barth eine ‚Predigtnot‘ aus, die in ihrem bedrängenden Charakter die Barthsche Theologie nachhaltig prägte. Gleichmaßen enttäuscht, verärgert und entsetzt über kirchliches und politisches Handeln seiner Zeit, unterzieht er das Christentum und die Welt einer fundamentalen Kritik, weil beide in ihrer Gottesferne offenbar geworden seien. Zunehmend wichtig wird es deshalb für den jungen Pfarrer, ‚von Gott her‘ Stellung zu den grundstürzenden Ereignis-

¹¹² KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 28.

¹¹³ KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 31.

sen zu beziehen, was allerdings problematischer schien als je zuvor: Die Welt hatte sich von ihrer Sonne losgekettet.

„At Safenwil, Barth’s theology became a theology of a preacher for preachers, challenged by the task of being minister of the Word of God. The task of preaching and the task of a theology focused on the task of preaching came to a crisis at the outbreak of the First World War. It is hard to exaggerate the effect the outbreak of the war had on Barth. For him the collapse of German academic theology into an instrument for legitimizing German war policies did not mean that a particular way of doing theology, the ‚modern‘ theology of religious individualism and historical relativism, had been compromised; it meant that the possibility of doing theology at all had become questionable.“¹¹⁴

Insofern tritt neben die sich ausprägende diastatische Weltsicht zunehmend ein Realismus, der die Wirklichkeit Gottes neu zur Geltung zu bringen beabsichtigt. Der „Entdeckungszusammenhang“, Predigtsituation und kulturell-politischer Umsturz Europas, hatten katalysatorische, verdichtende und formatierende Funktion in der Gedankenwelt Barths. Auch wenn sich daraus die Barthsche Theologie in ihrem vielschichtigen „Begründungszusammenhang“ nicht erklären läßt¹¹⁵, so kann doch der fundamentale Einfluß dieses Kontextes nicht geleugnet werden.

¹¹⁴ CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 19. Ganz ähnlich resümiert JOCHEN FÄHLER seine gründlichen Studien der Kriegspredigten Karl Barths: „Der Krieg löst eine grundlegende Veränderung in Barths Theologie und Selbstverständnis aus. [...] So muß sich im Krieg der Mensch als der offenbaren, der er in Wahrheit ist: selbst das Gute stellt er noch in den Dienst des Bösen. Die wesenhaft Einheit zwischen Gott und Mensch zerbricht. Barth neuer Ansatz der Theologie ist streng auf diese Diagnose der Kriegsursachen bezogen: weil der Mensch nicht mehr Aktivist des Reiches Gottes sein kann, denkt Barth nun vom Standpunkt Gottes aus, entwirft er seine Theologie und Ethik nicht mehr auf das Gottesreich hin, sondern vom Reich Gottes her ... Ungelöst bleibt in diesem Denken vor allem die Frage, wie denn nun in der sich solcherart im Krieg offenbarende Mensch noch den Standpunkt Gottes einnehmen könne“ (Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915, 171f.). Gerade die sich daraus ergebende Aporie ist – so Fähler – offen für die Lösungsvarianten, die ab 1916 tatsächlich greifbar sind: „Dieser frühen Theologie sind also ihre primären Aufgaben vorgezeichnet: die Offenbarung des Wortes Gottes und die Christologie.“ (172).

¹¹⁵ Ein abschließendes Urteil über die zahlreichen – auch hier aufgezählten – Versuche, die Barthsche Theologie aus unterschiedlichsten Einflüssen zu ‚erklären‘, findet TJARKO STADTLAND: „Einmal will es sehr wohl bedacht sein, in welcher Phase Barth von wem abhängig ist, ... zum anderen: Man sollte die Nutzlosigkeit der genetischen Fragestellung einsehen und die Nutzlosigkeit von Exkursen über jene Philosophen und Theologen, aus deren Denken Barth Wichtiges übernimmt. Bedeutsam ist immer nur, wie weit Barth selber mit diesen Denkern geht und wie er das von ihnen Gewonnene verarbeitet, wie er sie mit anderen Denkstrukturen bis zur Unkenntlichkeit verquickt, wo er sie plötzlich verläßt und vielleicht sogar gegen sie polemisiert. Barth ist immer *Eklektiker* gewesen und damals zudem noch stark von der zufälligen Tageslektüre bestimmt. Behält man das nicht ständig im Auge, so redet man an Barth vorbei.“ (Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, 23).

„Die Anfänge dieses theologischen Aufbruchs lagen nicht im Bereich der regulären Schuldogmatik. Ihre Probleme kamen nicht aus der damaligen wissenschaft-

lichen Theologie. Es [=die dialektischen Theologen] waren Pfarrer, denen die menschliche Verkündigung des Wortes Gottes zum theologischen Problem wurde.“¹¹⁶ Die Wirklichkeit von Verkündigung erlebt und reflektiert Karl Barth als notvolle Lage zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Daß Gott selbst sein Wort schenken möge und somit Predigt und Kirche ermögliche, kommt in den Predigten bereits früh in den Blick.

Indes löste sich die Not nicht, sondern vertiefte sich im Laufe der Zeit. Ansätze einer theologischen Problembearbeitung zeigen sich in den Aufsätzen der Jahre 1916/7: Wenn menschlicherseits nicht von Gott geredet werden kann, gilt es, seine bereits gegebenen Zeugnisse in Gewissen oder Bibel ganz neu zu entdecken. Allerdings unterliegt auch deren Aktualität und damit Zeugnischarakter immer wieder der Macht Gottes, weshalb die Predigtnot nicht grundsätzlich gelöst ist.

2.5.2. Zum Theologiebegriff

Eine methodische und inhaltliche Nachbemerkung muß an dieser Stelle den Höhepunkt und Abschluß des Fazits darstellen: Das eigentliche Thema vorliegender Untersuchung ist der *Theologiebegriff bei Karl Barth*. Bisher aber war nur von ‚Predigtnot‘, der ‚Rede von Gott‘ bzw. Barths eigenem theologischen Ansatz die Rede. Die konzeptuelle Metaebene wurde bisher nicht berührt. Doch weist dieser Mangel nicht auf ein Versäumnis dieser Arbeit hin, sondern auf eine fehlende Thematisierung durch Karl Barth selbst. In den insgesamt 2559 Seiten umfassenden Predigtbänden der Kriegsjahre sucht man das Wortfeld ‚Theologie‘ vergeblich.¹¹⁷ Auch Termini wie ‚Dogmatik‘ oder ‚Wissenschaft‘ tauchen nicht auf,

¹¹⁶ JÜRGEN MOLTMANN, Vorwort, in: Ders. (Hg.), *Anfänge der Dialektischen Theologie*, Teil I, (TB 17/1), Zweite, um einen Anhang erw. Aufl., München 1966, IX-XVIII, hier XII f. Auch ERNST WOLF lobt an der Barthschen Theologie: „Seit langer Zeit hat es keine Dogmatik gegeben, die so dicht an der Predigt steht wie diejenige Barths. Sie ist in ihren einzelnen Teilen viel sensationeller, als die träge Mitwelt hat wahrhaben wollen. Denn sie kommt in der Tat von der Predigt und von der Not des Predigers her.“ (Über Karl Barth, in: *Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayrischen Rundfunks*, hg.v. Leonhard Reinisch, 2. Aufl., München 1965, 1-20, hier 14). Vgl. auch JÜRGEN FANGMEIER, *Der Theologe Karl Barth. Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen*, (Mit einem Bild, Kurzbiographie und Bibliographie), Basel 1969, 34, und HANS KÜNG, *Karl Barth. Theologie im Übergang zur Postmoderne*, in: DERS., *Große christliche Denker*, München 1994, 223-257, hier 240.

¹¹⁷ Der Terminus ‚Theologie‘ fehlt im Register. Auch die darüber hinausgehende Beschäftigung mit den fünf Jahrgängen 1914-1918 ergab keine Belege für dieses Wort. Es sei darauf hingewiesen, daß sich die Lage ab 1921 ausdrücklich ändert (vgl. KARL BARTH, *Predigten 1921-1935*, hg.v. Holger Finze, Zürich 1998, 692).

obwohl sich eine ‚Unmenge‘ an Belegen für ‚Kirche‘, ‚Christentum‘, ‚Predigt‘ etc. finden lassen.

In den Briefen an Eduard Thurneysen ist die Sachlage anders. Dort wird das Schweigen Karl Barths hinsichtlich des Wortes ‚Theologie‘ gebrochen. Während der Kriegsjahre gebraucht es der Safenwiler Pfarrer insgesamt 17 mal in einer so spezifischen Weise, daß Rückschlüsse für die Genese des eigenen Theologiebegriffes möglich sind. Denn jedesmal, wenn Barth diesen Terminus zu Papier bringt, erfährt er eine negative Konnotation, weil er einer bestimmten *Art* von Theologie vorbehalten bleibt. Am 21. November 1915 heißt es dementsprechend: „Ich empfand folgenden Tags bei meinem Besuch bei Wernle sehr stark, daß diese modernen Theologen *mir* wenigstens sozusagen *nichts* mehr zu bieten haben“¹¹⁸. Der junge Pfarrer aus dem Aargau benutzt ‚Theologie‘ nur dann, wenn er eine Grenzlinie markieren will, sich also abzusetzen trachtet von einer Bewegung des 19. Jahrhunderts, die an ihr Ende gekommen ist. Deswegen bemerkt er enttäuscht, als seine Arbeiten zum ersten „Römerbrief“ voranschreiten: „Vielleicht wäre es besser, ihn zum Schluß feierlich zu verbrennen, als drucken zu lassen. ... Es ist ja doch nur wieder eine neue Theologie.“¹¹⁹ (265). Dies deutet – zusammen mit der Vermeidung des Terminus in den Predigten – darauf hin, daß Karl Barth zunächst keinen eigenen Theologiebegriff entwarf, sondern immer noch von seinen liberalen Wurzeln her besetzte. Im Vorblick ist zu bemerken, was schon im Leutwiler Vortrag anklang: Theologie wird von der Predigt her als Zeugnis, ab 1922 dann auch explizit als dessen ‚kritische Randbemerkung‘ verstanden. Oder mit anderen Worten: Der Barthsche Theologiebegriff wurzelt in der spezifischen ‚Kanzelnot‘ bzw. ist gleichzusetzen mit dem Reflexivwerden dieser Not. Aus diesem Grund setzte vorliegende Studie mit den Predigten der Krisenjahre ein, ohne daß in ihnen ein eigener Theologiebegriff begegnen würde.

¹¹⁸ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 103, vgl. auch 42.65.104.116.121.157.176.203.238.265.288.293.

¹¹⁹ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 265.

3. Auf der Suche nach einer Grundlegung – Der erste „Römerbrief“ (1919)

Auf der Suche nach einer tieferen Fundierung seiner Theologie begab sich Karl Barth im Jahre 1916 an den Römerbrief des Apostels Paulus.¹ Es genügte offenbar nicht mehr, einen „Monolog“ mit sich selbst bzw. ein „bißchen Dialog“ mit der Gemeinde und Eduard Thurneysen zu führen: „Das Sammelgebiet für die innere Konzentrierung und Kräftigung, aus der heraus ich so gern reden und wirken möchte, muß ausgeweitet und vertieft werden, sonst bleibt's beim Wünschen, sonst droht ein toter Punkt. Es geht nicht damit weiter, daß mein schärfstes und gründlichstes *Denken* allwöchentlich dem gilt, was ich *sagen* will, sonst ist eines Tages nichts oder zu wenig mehr da zum Sagen.“² Aus der Verlegenheit heraus, „die Stimme und das Wort“³ nicht zu haben, will Barth die Bibel erneut als Quelle entdecken und wünscht sich dabei, daß sie „ungehindert, in vollem Strom ihrer Offenbarungen mit uns reden könnte“⁴.

3.1 Das Zeugnis vom Apostel Jesu Christi – eine Frühform der Prolegomena

Der „Römerbrief“ muß als ein Werk verstanden werden, was stark durch den Kontext seines Autors als Pfarrer geprägt ist.⁵ Darauf weist Karl Barth selbst,

¹ Vgl. KARL BARTH'S Rückblick aus dem Jahre 1968: „Thurneysen war es, der mir einmal unter vier Augen das Stichwort halblaut zuflüsterte: Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ‚ganz andere‘ theologische Grundlegung.“ (Nachwort, 294).

² KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 143f.

³ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 143.

⁴ KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 31. Insofern hat CHRISTIAN MÖLLER recht, wenn er die Dialektische Theologie als einen „Weg von der Predigt zum Text beschreiben“ möchte (vgl. Von der Predigt zum Text, 19). Über der Predigtproblematik habe sich ein vertieftes Fragen nach den Schriften Alten und Neuen Testaments eingestellt, was dann zur „Entdeckerfreude“ der Römerbriefe geführt habe (vgl. 19-26, hier 26). Dennoch müssen Fragezeichen gesetzt werden: Ist der erneute Aufbruch zu den biblischen Zeugen zum „Ziel“ gelangt, „wenn der Text in Blick gekommen ist“, wie Möller meint? (vgl. 17). Deutet Barth nicht in seinem Römerbriefvorwort an, daß der dahinterstehenden Wirklichkeit seine ganze Aufmerksamkeit gilt? (Vgl. KARL BARTH, Der Römerbrief [Erste Fassung] 1919, hg.v. Hermann Schmidt, [= Römerbrief I], Zürich 1985, 3f.). Für RICHARD E. BURNETT ist ebenso offensichtlich, daß Barths „move had been first to the bible“. Später erst sei das Interesse an Dogmatik und Philosophie gewachsen (vgl. Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principals of the Römerbrief Period, [WUNT II/145], Tübingen 2001, 10f.).

⁵ Über den zeitgeschichtlichen Entstehungshintergrund, bei dem auch der Krieg berücksichtigt werden muß, äußern sich HERBERT ANZINGER, Glaube und kommunikative Praxis, 128-135 und CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 63-75.

wenn er seinen Lesern nahelegt, aus „allem immer wieder den Pfarrer heraus[zuh]ören, mit seiner Frage: was heißt predigen? und – nicht: wie *macht* man das? sondern: wie *kann* man das?“⁶. Mit dieser Problemkonstellation begibt sich Karl Barth in einen Dialog mit dem Apostel Paulus, um – dem Vorwurf einer „bloß negativen Orientiertheit“⁷ entgegenwirkend – eine Position zu gewinnen und sie dann „solid“ zu unterbauen.⁸ Daß diese Dimension des Ersten „Römerbriefs“ die entscheidende gewesen ist, belegt auch das Vorwort, in dem sein Verfasser gleich zu Beginn festhält: „Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber *viel* wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet.“⁹ Paulus als Gesprächspartner – „durch das Historische *hindurch*“¹⁰: diese beiden Gesichtspunkte sind für Barth das Wichtigste in der Auseinandersetzung mit dem

⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 72. So hält auch HARTMUT GENEST fest: „Für Barth war es die Predigtpraxis, die ihn zur Vertiefung der theologischen Theorie zwang“ (Karl Barth und die Predigt, 90f.). Schon für ADOLF JÜLICHER war die „praktische“ (im Gegensatz zur „wissenschaftlichen“) Dimension des Barthschen „Römerbriefes“, die versucht „Paulus lebendig [zu] erhalten“, die entscheidende des Buches (vgl. Ein moderner Paulusausleger, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, 87-98, hier 88f.).

⁷ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 87.

⁸ Vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 145.

⁹ KARL BARTH, Römerbrief I, 3.

¹⁰ KARL BARTH, Römerbrief I, 3. Daß Barth quasi „durch das Historische *hindurch*“ Paulus als direkten Gesprächspartner und Zeugen für „die Wahrheit, die Gott redet“, akzeptiert, ist für EMIL BRUNNER „die unausgesprochene Voraussetzung des ganzen Buches“, weil sich dahinter die Absage an das „entwicklungsgeschichtliche ‚wissenschaftliche‘ Denken – der Stolz der Neuzeit und der neueren Theologie“ („Der Römerbrief“ von Karl Barth. Eine zeitgemäß-unmoderne Paraphrase, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, 78-87, hier 79) verbirgt. Dieser Aspekt wiederum mache das Buch so „unmodern“, weil er auf den „scheinbar ‚überwundenen Standpunkt‘ der Kirchenväter und der Reformatoren“ (79) Rekurs nimmt. Barth attackiere schon hier die „historisch-kritische Theologie“ als eine, „die gänzlich am Gegenstand vorbei“ (80) redet. Damit legt er andererseits den Grundstein für seine Ausführungen zur dreifachen Gestalt des Wortes Gottes, die der Regel „durch das Historische *hindurch*“ verpflichtet bleiben und die Architektur der historischen Theologie umkehren, indem Theologie nicht über den Gegenstand, sondern aus der Sache heraus getrieben werden muß. HERBERT ANZINGER resümiert: „Hier scheint mir der Nerv der Barthschen Hermeneutik zu liegen. Schriftauslegung kommt dieser Konzeption zufolge erst zum Ziel, wenn sie statt der Kritik des Interpreten am Text die Kritik des Textes am Leser herausarbeitet.“ (Glaube und kommunikative Praxis, 160-166, hier 163; vgl. dazu auch CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 101-111). Richtig sieht Anzinger, daß solche Hermeneutik nur möglich wird durch die „Inkorporation in den Christusorganismus“, wodurch die „Zeit aufgehoben ist“ (164); also letztlich durch ein Anlogschaltung der drei Zeugnisarten, Christus, Schrift und Ausleger. Allerdings sollte Anzinger zurückhaltender sein, diesen Verstehensprozeß mit „Theologie“ (ebd.) gleichzusetzen. Es geht Barth m.E. um Auslegung des Briefes als Prediger, um „pneumatisch-prophetische Exegese“, wie der Rezensent PHILIPP BACHMANN bemerkt (vgl. Der Römerbrief verdeutscht und vergegenwärtigt. Ein Wort zu K. Barths Römerbrief, in: NKZ 32 [1921], 517-547, hier 518). Der Terminus „Theologie“ ist im ersten „Römerbrief“ für etwas anderes reserviert, einen pointierten Theologiebegriff hat Karl Barth hier noch nicht entwickelt (s.u. Abschn. 3.2).

Apostel aus Tarsus. Paulus redet – so die Barthsche Überzeugung – auch heute noch. Die „Fragen“, die die Kriegsgeneration umtrieben, seien dadurch, daß sie „ernst“ sind, letztlich „die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein“¹¹. Biblische Zeugen werden in dem Auftrag Barths, selber Zeuge zu sein, als Referenzen ernstgenommen. Getreu dem reformatorischen Grundsatz *sola scriptura* versteht er die Bibel als alleinige Richtschnur in der Frage, was denn nun zu sagen sei. Doch wie die Reformatoren blickt auch er tiefer in die biblischen Schriften hinein, denn Paulus selbst versteht sich lediglich als „Diener Jesu Christi“ (Röm 1,1): „Eine Botschaft von *Gott* hat er auszurichten, keine menschliche Religionslehre. Also ein lebendiges, aus seinem Ursprung fortwährend sich neu erzeugendes Wort, kein ausgeklügeltes, fertiges System.“¹² Lebendig ist die Botschaft, weil es sich in ihr letztlich „um ‚Jesus Christus unseren Herrn‘ ... handelt, ... das Wort jener Worte der alten Zeit“.¹³

Bei dieser Gedankenkette handelt es sich m.E. um eine Frühform der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes, wie sie später die Prolegomena der „Kirchlichen Dogmatik“ prägen wird: Barth selbst rekurriert in seinem Fragen nach der rechten Basis für seine Worte auf biblische Worte, die ihrerseits ein Abbild des göttlichen Wortes darstellen. Die Idee der Zeugenschaft, die für Barth zeitlebens ein zentrales Theologumenon bildete¹⁴, steht schon 1916/7 im Hintergrund seiner Herangehensweise an den Römerbrief, weshalb das Vorwort mit Recht als „Grundsatzklärung einer Hermeneutik der Gleichzeitigkeit“¹⁵ bezeichnet werden kann.

¹¹ KARL BARTH, Römerbrief I, 3.

¹² KARL BARTH, Römerbrief I, 12.

¹³ KARL BARTH, Römerbrief I, 13.

¹⁴ Wenige Jahre später (am 17.4.1920) wies KARL BARTH in dem Vortrag „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ auf die Bedeutung des Isenheimer Altars hin, in dem der Gedanke der Zeugenschaft eindrücklich Gestalt gewonnen hat: „Wir denken an Johannes den Täufer auf Grünwalds Kreuzigungsbild mit seiner in fast unmöglicher Weise zeigenden Hand. Diese Hand ist's, die in der Bibel dokumentiert ist.“ (Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 70-98, hier 79). „Barth hängte sich eben dieses Bild über seinen Schreibtisch, und es begleitete ihn fortan an diesem Platz auf allen Stationen seines Lebens.“ (EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 128). Karl Barth verstand sich in johanneischer Manier als Zeuge des Zeugnisses: die dreifache Gestalt des Wortes Gottes als Konzept ist hier nicht mehr zu leugnen.

¹⁵ EBERHARD JÜNGEL, Die theologischen Anfänge. Beobachtungen, in DERS., Barth-Studien, 61-126, hier 85. Daß diese „hermeneutische Grundposition“ ein Kontinuum in Barths Entwicklung darstellt, die bis in die „Kirchliche Dogmatik“ und die „Homiletik“ prägend bleibt, hat auch

Erarbeitet sich Karl Barth auf diese Weise einen Lösungsansatz, der ihn über seine ‚Predigtnot‘ hinweg hilft? Findet er in dem Zeugnis Pauli ein Fundament, auf dem es ihm nun möglich wird, unbedrängt von Gott zu reden? Es wird nicht überraschen, wenn es dazu keinen positiven Bescheid gibt. Ganz im Gegenteil: Gerade während seiner Studien am Neuen Testament ließ sich eine zunehmende Problematisierung von Verkündigung beobachten! Noch grundsätzlicher reflektierte er zeitgleich die ‚Kanzelnot‘ in Briefen und Predigten. Offenbar verschärfte die Referenz, die nun mit den biblischen Zeugen in den Blick kam, durch ihren hohen Anspruch das Dilemma der Verkündigung: Was dabei zu Wort kommen soll, ist nichts weniger als „[d]ie neue Welt in der Bibel“¹⁶. Doch die neue Welt ist – wie Barth im ersten „Römerbrief“ wiederholt unterstreicht – eben Gottes alleiniges Anliegen und kann menschlicherseits nicht realisiert werden. In diesem Sinne schreibt Barth im September 1917 über seine Beschäftigung mit Paulus: „Paulus – was muß das für ein Mensch gewesen sein und was für Menschen auch die, denen er diese lapidaren Dinge so in ein paar verworrenen Brocken hinwerfen, andeuten konnte! Es graut mir oft ganz in der Gesellschaft. [...] Und dann *hinter* Paulus: was für Realitäten müssen das sein, die den Mann so in Bewegung setzen konnten! Was für ein abgeleitetes Zeug, das wir dann über seine Sprüche zusammenschreiben, von deren eigentlichem Inhalt uns vielleicht 99% entgeht!

HARTMUT GENEST gesehen (Karl Barth und die Predigt, 112f.). Entgegen solcher recht unbestrittenen Position ist die US-amerikanische Diskussion an dieser Stelle kontroverser. Fußend auf der ‚Yale School‘ wurden hermeneutische Fragestellungen immer wieder ausgeblendet, weil man – in Reaktion auf ‚liberale‘ Deutungen – behauptete, daß Barths „theology ... unconcerned with, or even hostile to, hermeneutical issues“ sei (MARK I. WALLACE, *The Second Naiveté. Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*, [SABH 6], 2nd Ed., Georgia 1995, 2). Karl Barth würde in seiner Exegese keinen Prinzipien folgen; eine systematische Hermeneutik daraus zu entwerfen, was unzusammenhängende Kommentare zu biblischen Texten sind („ad hoc remarks“), führe dazu, Barths Schriftinterpretation zu verkennen (so MARY C. CUNNINGHAM, *What is Theological Exegesis? Interpretation and Use of Scripture in Barth’s Doctrine of Election*, Valley Forge 1995, 12-15, hier 14). Gegen die Dominanz solcher Interpretation hat es kürzlich neben der Arbeit von Mark I. Wallace die in Tübingen erschienene Studie von RICHARD E. BURNETT (*Karl Barth’s Theological Exegesis*) gegeben. Darauf, daß die Debatte in ihren Auswirkungen weitreichend relevant ist, verweist BRUCE L. MCCORMACK. Mit ihrer hermeneutischen Sprödigkeit sank das Interesse „in the referent of biblical language“, d.h. der Text wurde als ‚narrative‘ gesehen, der keinen Realitätsgehalt brauchte. Damit bereiteten die Yale-Theologen den Boden für ‚postmoderne‘ Lesarten Karl Barths (vgl. Foreword, in: RICHARD E. BURNETT, *Karl Barth’s Theological Exegesis*, VII-IX, hier VIII).

¹⁶ Vgl. KARL BARTH’S Vortrag „Die neue Welt in der Bibel“, gehalten in der Kirche zu Leutwil am 6.2.1917, der sachlich dem ersten „Römerbrief“ sehr nahesteht (vgl. DERS., *Das Wort Gottes und die Theologie*, 18-32).

Ich bin gerade heute sehr stark unter dem Eindruck, wie deprimierend *relativ* alle unsere Künste, die Bibel ‚reden zu lassen‘, doch sind.“¹⁷

Dieses Zitat belegt zweierlei und bestätigt damit obige Ausführungen. Erstens: Im Mittelpunkt der Barthschen Bemühungen – sei es nun in Predigt, Unterricht oder Vortrag – steht, die „Bibel ‚reden zu lassen““, d.h. von Gott zu zeugen. Er möchte mit seiner „Kunst“ Zeuge des biblischen Zeugnisses sein, also das Wort vom Wort vom Wort ergehen lassen.¹⁸ Dabei stößt er zweitens jedoch an eine Grenze: Der Versuch, die „Bibel ‚reden zu lassen““, fällt kläglich, bescheiden und „relativ“ aus. Die wiederholten Beteuerungen des Jahres 1917, daß Predigen an sich „unmöglich“ sei, haben hier ihren Platz, denn auch im „Römerbrief“ hält Barth an der Relativität menschlich-religiöser Worte fest: „Steht das Reich Gottes, von dem die Menschen träumen und reden, wieder in *Kraft*, wie es am Karfreitag möglich und an Ostern wirklich geworden ist, so ist damit das Wort gesprochen, das eine neue Welt in sich erhält und aus sich entläßt, und eben damit den Verhängnissen der alten Welt den Stempel der Relativität aufdrückt.“¹⁹ Und als deren Spitze sieht Barth die Religionen generell, das Christentum im speziellen an. So kann er sagen, daß selbst „Kirche und Mission, persönliche Gesinnungstüchtigkeit und Moralität ... nicht das Reich Gottes ... vertreten, sondern in neuen Formen das alte Reich der Menschen.“²⁰ Einen Platz innerhalb des alten Äons bekommt die Kirche deshalb zugewiesen, weil sie mit ihren „mannigfaltigen

¹⁷ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 236.

¹⁸ Nicht nur das Vorwort oder begleitende Äußerungen können zur Bekräftigung der These aufgeführt werden. Auch im Korpus des „Römerbriefs“ begegnet das biblische Zeugnis als „Gottes Wort“, das es zu hören gilt. Der Aufforderung zum Hören und Befolgen des Wortes Gottes, das in der Heiligen Schrift hörbar und in den Sakramenten sichtbar wird, sind lange Passagen gewidmet (vgl. KARL BARTH, Römerbrief I, 148f.205.211-216.220f.402-417). Barth selber erkennt damit implizit das Bezeugen des biblischen Zeugnisses als Möglichkeit an, das Wort Gottes heute ergehen zu lassen.

Vor dem Hintergrund solchen Befundes muß GEORG PFLEIDERER angefragt werden, wenn er schreibt, daß sich „jene ... neue Leitsemantik des ‚Wortes Gottes““ erst mit den Vorträgen des Jahres 1922 abzeichne (Karl Barths Praktische Theologie, 378). Sicherlich ließe sich streiten, ab wann dem Begriffspaar eine leitende semantische Funktion zugesprochen werden kann, sie zeichnet sich aber auf jeden Fall schon ab. Rudimentär vorhanden ist sie bereits in einer Predigt vom 16.11.1913: Dort nennt Barth die kirchliche Verkündigung „Gotteswort aus Menschenmund“ bzw. „Wort Gottes“ (vgl. KARL BARTH, Predigten 1913, hg.v. Nelly Barth und Gerhard Sauter, Zürich 1976, 585-600, hier 595.598). Solcher Qualifizierung kommt in der erwähnten Predigt eine Schlüsselrolle zu. Das Votum EBERHARD JÜNGELS, der das Insistieren der jungen dialektischen Theologen auf dem „Wort Gottes“ als Proprium ihres Ansatzes versteht, scheint deshalb passender: „Theologie des Wortes Gottes ist die angemessene Bezeichnung für die neue theologische Bewegung“. (Von der Dialektik zur Analogie, 127f.).

¹⁹ KARL BARTH, Römerbrief I, 95.

²⁰ KARL BARTH, Römerbrief I, 42.

Versuche[n], Gott zu *versöhnen*“ geradezu als Exponent der menschlichen „Sehnsucht, die Kluft zwischen dem Willen Gottes und der menschlichen Untreue zu überbrücken“²¹ gilt. Weil sie diesen Weg aus eigener „Anstrengung“²² zu gehen versucht, erliegt sie – und die anderen Religionen mit ihr – einer „furchtbaren Selbsttäuschung“²³. Gerade in der Verkündigung kommt Kirche und Theologie nicht aus ihrer irdischen Verstricktheit heraus: „Jedes Wort, das sie über Gott und die Gottlosen, über die Not und die Hilfe sagen können, trifft sie selber: sie sind *auch* in der Not und sie haben *auch* keine Hilfe. Jedes Wort, das sie, unter Ignorierung dieser Voraussetzung, wagen, verstrickt sie nur tiefer in die Verkehrtheit“²⁴. Dem kirchlichen Handeln und Reden fehlt der Boden unter den Füßen: „Darstellung eines Verkehrs mit ihm, zu dem die Voraussetzung fehlt, unser Kultus. *Darstellung eines Suchens nach Gott, mit dem es niemandem ernst ist, unsere Predigt. Darstellung einer Erkenntnis Gottes, die wir nicht haben, unsere Dogmatik.*“²⁵

3.2 Kirchliche Verkündigung in der Spannung zwischen altem und neuen Äon

Im folgenden wird ein detaillierterer Blick in den „Römerbrief“ vorgenommen. Nachdem bisher formale Gesichtspunkte im Vordergrund standen, soll nun nach inhaltlichen Aussagen des ersten „Römerbriefes“ gefragt werden. Von Interesse ist dabei, wie Karl Barth die kirchliche Verkündigung bzw. Theologie bewertet, inwiefern sie als möglich oder notwendig erscheinen.

Der erste „Römerbrief“ ist – wie die schon betrachteten Parallelzeugnisse – geprägt von einem Dualismus der *Wirklichkeiten*²⁶. Einerseits gibt es da die Realität

²¹ KARL BARTH, Römerbrief I, 97.

²² KARL BARTH, Römerbrief I, 97.

²³ KARL BARTH, Römerbrief I, 42.

²⁴ KARL BARTH, Römerbrief I, 43, vgl. auch 57-61, hier 61: „Merken wir nicht, daß wir ihn trotz Allem und Allem selber noch nicht haben?“.

²⁵ KARL BARTH, Römerbrief I, 97 (Hervorhebungen T.S.). BRUCE MCCORMACK sieht in der durchgängigen Kritik, besonders gegenüber dem idealistischen Konstruktivismus, „already a central task of the first edition“ (Karl Barth’s Critically Realistic Theology, 139-141, hier 140).

²⁶ Im Anschluß an die Formulierung „die wirkliche Wirklichkeit“ (vgl. KARL BARTH, Römerbrief I, 87) hat auch INGRID SPIECKERMANN ihren Abschnitt über den Ersten „Römerbrief“ mit „Die wirkliche Wirklichkeit“ überschrieben (vgl. Gotteserkenntnis, 82-108; vgl. auch CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 93f.). Für Spieckermann verbirgt sich hinter der „wirklichen Wirklichkeit“ die Realität der „Gotteserkenntnis“, die gegenüber der „Idealität“ und „Anthropologizität“ der religiösen „Gedanklichkeit“ geltend gemacht wird – somit geht sie nicht (wie hier versucht) von zwei sich gegenüberstehenden Realitäten (Alter und Neuer Äon) aus, sondern lediglich von der „Realitätsfülle der Gottesbeziehung“ (83), die die „Idealität“ und „Gedank-

des alten Äon und andererseits die des neuen Reiches Gottes, die Christus als ‚Keim‘ in unsere Welt eingesenkt hat. Das Irdische befindet sich im Übergang.

Religion, Kirche, Predigt und Dogmatik gehören zu der vergehenden Realität des alten Universums: So mag sich zwar ereignen, daß auf Kanzel und Katheder von Gott geredet wird. Aber die dort gefundenen Worte besitzen – laut Barth – in sich keine Wirklichkeit: Sie basieren als Worthülsen lediglich auf menschlichen Ideen, Erkenntnissen und Einsichten.²⁷ Entgegen diesen Scheinwirklichkeiten „hat Gott *von sich aus* und *real* geschaffen und hervorgebracht, was die religiöse Welt, die eben auch ‚Welt‘ ist, *vergeblich* ... sucht: ... den Anbruch einer Welt, in der er kein Gast und Fremdling, sondern Vater und Hausherr ist“²⁸. Gott selbst hat wirklich werden lassen, was menschlicherseits Gegenstand der Sehnsucht war: Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Diejenigen, die am neuen Äon Anteil haben, „können“ nunmehr „ein Wort finden ... gegenüber den ‚Bedrängnissen‘ der Gegenwart“²⁹ bzw. haben „in der Fremde das Zeugnis aus der Heimat“³⁰. Aus der göttlichen *Realität heraus* kann im Neuen Äon geredet werden. Solche Verkündigung vom Standpunkt Gottes aus verdient erst den Namen Verkündigung, weil sie nicht Wunsch oder Idee, sondern Wirklichkeit ist.³¹ Die Kirche denkt

lichkeit“ der irdischen Wirklichkeit derart in den Schatten stellt, daß diese ihren Realitätsanspruch aufgeben muß. Indem die Gottesbeziehung aber im folgenden wieder als „besonderer *Gottesgedanke*“, der den Mensch „und mit ihm sein Denken umkehrt“ (ebd.), interpretiert wird, ist eine intellektualistische Deutung der „wirklichen Wirklichkeit“ erreicht, die ihrer eigenen Intention, nämlich den Barth'schen Realismus hervorzuheben, widerspricht und die „Realitätsfülle der Gottesbeziehung“ erneut in idealistischen Kategorien beschreibt: als bloße Vorstellung von Gott. BRUCE L. MCCORMACK, der ebenfalls zwei Realitäten für den Ersten „Römerbrief“ in Anschlag bringt, erklärt sie als zwei hintereinanderliegende Wirklichkeiten: „As we shall see, it was precisely this conviction that the truly real lies hidden beneath the surface of so-called reality which everywhere governed Romans 1.“ (Karl Barth's Critically Realistic Theology, 140). Ein solches Modell – das man im McCormackschen Sinn sicher schon als Vorschatten der Dialektik von „veiling an unveiling“ in der Offenbarung lesen kann (vgl. 16-19) – birgt den Vorteil, daß Beziehung und Trennung im Gott-Mensch-Verhältnis gleichermaßen betont werden können: „There is a real relation between these two realities in spite of fundamental difference between them; and the relation, however real, does nothing to set aside the difference.“ (145). Auch HERBERT ANZINGER versteht die eschatologische Denkform des „Römerbriefs“ als Antwort auf die Frage: „Wie kann man also einerseits die apokalyptisch scharfe Unterscheidung von Gott und Welt festhalten, ohne andererseits die in Christus bereits vollzogene Versöhnung von Gott und Welt zu vernachlässigen.“ (Glaube und kommunikative Praxis, 136). Diese – quasi ‚doppelte‘ – Dialektik, die in Jesus Christus ihr Urbild fand, wird m.E. für den Barth der 1920er Jahre zum entscheidenden Motor seines Theologiebegriffs (s.u. Abschn. 4.4).

²⁷ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief I, 360f.

²⁸ KARL BARTH, Römerbrief I, 97f.

²⁹ KARL BARTH, Römerbrief I, 171.

³⁰ KARL BARTH, Römerbrief I, 157.

³¹ Vgl. dazu KARL BARTH, Römerbrief I, 71f.149f.170f.374f.402-419. Auch des Apostels Paränese wird so verstanden: „‚Ermahnen‘ heißt nicht: in ein fremdes Gebiet mit fremden Maß-

nicht mehr „an Gott vorbei, sondern aus Gott heraus“³². Ihr Leben verdankt sich in diesem Fall der Kreativität des Geistes: Die *neue Realität* Christi hat die *alte Realität* von Kirche, Religion und Welt ersetzt.

Indem so die Leitfrage nach der angemessenen Rede von Gott ihren Platz innerhalb des Dualismus der Realitäten findet, wird sie Bestandteil der gesamten Architektur des „Römerbriefs“, der wesentlich von jener Entgegenstellung dominiert ist.³³ Wie aber verläuft nach Barths Einschätzung der Weg von der ‚Feindschaft‘ zur ‚Versöhnung‘, der Weg, bei dem die Religion die falsche Richtung eingeschlagen hat? *Objektiv* durch Christi Erlösungstat erwirkt, bleibt die Frage, wie man *subjektiv* an der neuen Wirklichkeit partizipieren kann?

Wenn man den Römerbrief im Längsschnitt analysiert, zeigt sich, daß die Aussagen über die Möglichkeit, einen Weg von der alten zur neuen Welt zu finden, durchaus ambivalent sind.³⁴ Manchmal scheint es ganz selbstverständlich, daß die Menschheit

stäben *hineinreden*, sondern *herausreden* aus einem bekannten, angenommenen, gemeinsamen Grunde“ (463).

³² KARL BARTH, Römerbrief I, 389. BRUCE L. MCCORMACK sieht in dieser Denkrichtung „aus Gott heraus“ ein Ergebnis der völlig neuen theologischen Orientierung Karl Barths nach seinem Bruch mit der liberalen Theologie. Diese neue Denkform nennt er den „critical realism“ (vgl. Karl Barth’s *Critically Realistic Dialectical Theology*, 129-135): „The practical consequence of his realistic starting-point was that he was now engaged in the (seemingly impossible) attempt to think from a standpoint lying in God himself ... and therefore, from a standpoint lying beyond this world, history and human possibilities.“ (130f.).

³³ Hierin besteht m.E. *die* Dialektik des ersten „Römerbriefs“, unter der sich andere für diesen Kommentar postulierte Dialektiken (vgl. HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth, 73: „theologischer Rechts-Hegelianismus ... als weltgeschichtliche bzw. ‚urgeschichtliche‘ Bewegungsrichtung“; MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 113: „Prozeßdialektik“; BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth’s *Christically Realistic Theology*, 163: „supplementary dialectic ... between ‚real history‘ and ‚so-called history‘ as well as ... between ‚real humanity‘ ... and the ‚unreal humanity‘“; GERHARD SAUTER, Die „dialektische Theologie“ und das Problem der Dialektik in der Theologie, in: DERS., *Erwartung und Erfahrung*, München 1972, 108-146, hier 142f.: „Dialektik als Denkform des Werdens“) subsumieren lassen. Ob denn freilich der erste „Römerbrief“ überhaupt als Zeugnis irgendeiner Dialektik zu werten sei, wie TJARKO STADTLAND es vor dem Hintergrund des Barthschen „Gnadenmonismus“ fragt und schließlich verneint (vgl. *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth*, 25-28), läßt sich mit einer genauen Analyse des Textes eindeutig positiv entscheiden.

³⁴ Die Problematik, wie ein Wechsel der Realitäten eintreten kann, wird bei Barth in transzendentalphilosophischer Terminologie verhandelt. Deshalb schlußfolgert BRUCE L. MCCORMACK, daß ‚Gotteserkenntnis‘ in jener Phase um den ersten „Römerbrief“ „the central question“ darstelle (vgl. Karl Barth’s *Critically Realistic Theology*, 125; im Anschluß an INGRID SPIECKERMANN, *Gotteserkenntnis*, 226). Soviel dieser Position abzurufen ist, es sollte ausdrücklich festgehalten werden, daß damit keine philosophisch, abstrakte Kenntnis Gottes gemeint ist, sondern vielmehr ein existentielles Ergriffenwerden: „Gotteserkenntnis ist kein Entrinnen in die sichere Höhe reiner Ideen, sondern ein mitleidendes und mitschaffendes und mithoffendes Eintreten auf die Not der jetzigen Welt. Die im Christus geschehene Offenbarung ist ja eben nicht die Mitteilung einer intellektuellen Klarheit, einer Weltformel, deren Besitz die Möglichkeit einer Beruhigung böte, sondern Kraft Gottes, die uns in *Bewegung* setzt, Schöpfung eines neuen Kosmos.“ (KARL BARTH, Römerbrief I, 356). Insofern wäre eine intellektualistisch-idealistische Deutung der ‚Gotteserkenntnis‘ bei Barth, die sich einzig auf einen neuen ‚Gottesgedanken‘ bezieht, dem Wesen der Sache unangemessen (vgl. INGRID SPIECKERMANN, *Gotteserkenntnis*, 82-108). Wie bereits bezüg-

zu ihrem Schöpfer von sich aus in eine Beziehung treten kann – manchmal scheint dieser Weg radikal verbaut. Im einzelnen wird nun zu zeigen sein, in welchem Kontext diese Äußerungen stehen und weshalb die Situation ambivalent einzustufen ist. Theoretisch hat der Mensch – wie Barth gleich zu Beginn seiner Exegese betont – die Möglichkeit, sich seines „Ursprungs“³⁵ zu erinnern: „Denn Gott kann geschaut werden. Wir haben das vergessen. [...] In Wahrheit stehen die Dinge so, daß wir gerade im Spiegel des Sichtbaren das ganz Wirkliche, nämlich das unsichtbare Wesen Gottes zu schauen sehr wohl im Stande sind.“ (KARL BARTH, Römerbrief I, 28). Allerdings – und hier folgt Barth den heilsgeschichtlichen Vorgaben des Römerbriefs – haben die Menschen sich gegen ihre schöpfungsmäßige Konstitution gewandt und ihre „Heimat in Gott verlassen“ (30). Die Gemeinschaft mit dem Schöpfer wurde aufgekündigt: „Aus der Fähigkeit, dem Vermögen, der Anlage wurde keine Wirklichkeit.“ (30). Der Mensch hätte Gott erkennen und mit ihm leben können, aber „[e]r wollte es anders“ (32). Die Götzen, denen nun als Ersatz gehuldigt wird, fordern – mit Genehmigung Gottes – ihren Tribut: Sie versklaven die Menschheit und zwingen sie unter ihr Joch. „Denn nun wird der Mensch Knecht und Spielball der Relativitäten, die er neben Gott

lich der Kontinuitäten von ‚liberaler‘ und ‚dialektischer‘ Theologie (s.o. Abschn. 2.3) sollen auch hier die vielfältigen Einflüsse, die auf Karl Barth gewirkt haben, nicht geleugnet werden. Dennoch geht es Barth m.E. auch im „Römerbrief“ nicht um transzendente Fragestellungen. Aus zwei Gründen, die sich in dieser frühen Epoche bereits abzeichnen: 1.) Keineswegs fragt Barth *zuerst* nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis, sondern kommt zeitgleich immer schon von der Erkenntnis her, um nach ihren Möglichkeiten zu fragen; Er vertritt also einen Realismus, der ihm das strikte und konsequente Vorordnen des „quid iuris“ einer Erkenntnis vor dem „quid facti“ verbietet (vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft [2. Aufl. 1787], Akad.-Textausg., unveränd. photomechan. Abdr., Berlin 2000, 43-46). Meine Beobachtung ist daher, daß beide Richtungen der Fragestellung bei KARL BARTH begegnen (vgl. Römerbrief I, 96f.255f.295f.). 2.) Obwohl Barth – nicht nur in der ersten Auflage – beachtliche Anleihen bei Kant und den Neukantianern vornimmt, sind diese eher sprachlicher bzw. begrifflicher Natur und insofern austauschbar. Im Hintergrund der Suche nach der Erkenntnis Gottes steht von Beginn an die alte theologische Fragestellung nach dem *realen Verhältnis Gottes zu den Menschen*, was der dynamisch-existentialistisch gelagerter Erkenntnisbegriff belegen kann: Kein intellektuelles Wissen, sondern „Kraft Gottes, die uns in *Bewegung* setzt, Schöpfung eines neuen Kosmos“ (356). Dementsprechend kommt dem Glaubensbegriff – schon im ersten „Römerbrief“ – eine zentralere, übergeordnetere Stellung zu: Erkenntnis wird nämlich dann freigesetzt, wenn der Mensch in der Antwort des Glaubens zur ursprünglichen Gottesbeziehung zurückfindet. Der Weg zur Erkenntnis verläuft also *über* den Glauben; eine Figur, die für Barth bestimmend bleibt (vgl. 19f.21f.74f.168f.).

³⁵ Wie bereits betont, sind die Anleihen bei philosophischer Terminologie im Ersten „Römerbrief“ recht vielgestaltig. Dazu gehört – wie jüngst FRIEDRICH LOHMANN wieder gezeigt hat, dessen Werk in diesem Bereich unbedingt konsultiert werden sollte – auch die Rede vom „Ursprung“. Sie war ihm „durch Cohen und Heinrich Barth, eventuell auch Natorp, bekannt“; Barth „interpretierte“ den Begriff „jedoch eigenständig“, wobei „platonische Gedanken“ leitend gewesen seien (vgl. Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, [TBT 72], Berlin / New York 1995, 212-247, hier 236). INGRID SPIECKERMANN und, ihr folgend, BRUCE L. MCCORMACK halten fest, daß der Terminus „Ursprung ... was not influenced by neo-kantianism – either in the form represented by Hermann Cohen or in that by Barth’s philosopher brother Heinrich.“ (vgl. Karl Barth’s Critically Realistic Theology, 149, Anm. 74). Dagegen weist „die Verbindung der Kategorie ‚Ursprung‘ mit dem Gedanken der Unmittelbarkeit und des Organischen ... vielmehr ... auf eine Vermittlung durch Hermann Kutter.“ So lautet HERBERT ANZINGERS Ergebnis (vgl. Glaube und kommunikative Praxis, 147-150, hier 149f.) in Übereinstimmung mit CORNELIS VAN DER KOOI (vgl. Anfängliche Theologie, 76). Hegelscher Einfluß läßt sich daneben genauso wenig leugnen (vgl. dazu Röm I, 10f.14f.19), so daß HANS URS VON BALTHASAR geradezu vom „theologischen Rechtshegelianismus“ sprechen konnte (vgl. Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 71). GEORG PFLEIDERER erblickt im ersten „Römerbrief“ prinzipiell „angewandte ‚Kant- und Fichterepetition““ (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 275-280).

gestellt hat.“ (35). Gott hat sie, wie Paulus sagt, „dahingegeben“ (Röm 1,24). Sie können nicht mehr Gott dienen. Insofern wäre es verfehlt, die Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes – unter den Bedingungen des Alten Äons – als eine wirkliche Möglichkeit anzusehen. Sie ist menschlicherseits verwirkt worden und existiert somit nur als theoretisches Konstrukt – als mögliche Möglichkeit.³⁶

Worin besteht nun die Lösung des Dilemmas? „Im Christus hat Gott selbst“ – so Barth – „die Schranke, die ihn ... von der Welt trennte, ... durchbrochen“ (296). Damit besitzt der Mensch wieder die Möglichkeit, mit Gott in das ursprüngliche Verhältnis zu treten: „Denn es ist in diesem Einen auf der Erde wieder erschienen das ursprüngliche, unmittelbare, normale Verhältnis des Menschen zu Gott“ (22). In Christus hat der „*Ursprung* ... seinen Mund wieder aufgetan“ (20) und damit „*ist*“ die „neue Welt ... ja angebrochen“ (86), denn die „verlorengegangene organische Einheit von Gott, Welt und Mensch tritt wieder in Kraft“ (88).³⁷ Dieses „Perfektum“ der göttlichen Versöhnung, an der es keinen Zweifel mehr geben darf, ist Grund der christlichen „Zuversicht“ (89). „Jedermann kann und soll“ nun bei dem neuen „Gottesvolk“ (21) dabei sein. Auch die Kirche vermag nun wieder von Gott zu zeugen: „Die Kirche *hat* die Wahrheit und *könnte* für Gott Partei ergreifen. Wir erweisen ihr keinen Gefallen und wir tun ihr keine Ehre an, wenn wir ihr zu best reden, als ob sie es *nicht* könnte.“ (403f.).

Gott hat folglich mit dem Neuen Äon eine objektive Wirklichkeit geschaffen, die die mögliche Möglichkeit zum Gottesverhältnis, die für den Alten Äon symptomatisch war, zu einer wirklichen Möglichkeit hat werden lassen. Expliziert wird diese neu-„[ä]lteste“ Potentialität (20) an der Frage des Glaubens: „Nur eins entscheidet jetzt: ob die wieder offenbar gewordene Kraft Gottes nun Glauben oder Unglauben findet.“ (21). Die Antwort auf den göttlichen Ruf wird somit zum Kriterium für den Anbruch der neuen Welt: „Eine *neue Weltzeit* ist angebrochen: das Ende aller Zeiten. Indem Gott nun sein letztes Wort, *das Wort* spricht – in dem Maß, als es nun gehört wird, wird die Zeit stillgestellt durch die Ewigkeit.“ (86).³⁸ Also keineswegs unabhängig von des Menschen Entscheidung wird Christus, der „Keim der kommenden Welt“ (216), in ihn eingesenkt, wo er sich „organisch“ (90) entfalten kann.³⁹ Freilich: die

³⁶ Hier folgt Barth der Argumentation des Apostels, der ebenfalls betont, daß, obwohl τὸ γινώσκον τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς (Röm 1,19), die Menschen eben dieser Möglichkeit nicht nachkamen, sondern nun den Götzen dienen (vgl. Röm 1,20-32). Die Möglichkeit kommt auch bei Paulus nur als verfehlt, als theoretische Möglichkeit in Betracht.

³⁷ Ganz zu Recht weist WERNER M. RUSCHKE darauf hin, daß mit dem ersten „Römerbrief“ die Christologie immer stärker in den Vordergrund tritt. Nach seiner Beobachtung „tritt“ Christus „an die Stelle der Krise“ und wird damit „das Zentrum von Barths Denken“ (Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief“, [NBST 5], Neukirchen-Vluyn 1987, 177f, hier 178). Ähnlich formuliert TERRY L. CROSS: „Barth points to the cross of Christ as the divider between the two aeons – old and new.“ Darin erblickt er eine „new Christology“ (Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God, [Issues in Systematic Theology 7], New York-Frankfurt a.M. 2001, 64-69, hier 67).

³⁸ Vgl. auch KARL BARTH, Römerbrief I, 86: „[W]o immer sie Glauben findet, da bricht die neue Weltzeit ... an“. Zur tragenden Rolle des Glaubens in der Architektur des „Römerbriefs“ siehe RALPH P. CRIMMANN, Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption. Mit einem pädagogisch-theologischen Anhang, (BSHST 45), Bern / Frankfurt a.M. 1981, 57-62.

³⁹ Ob allerdings dieser „organische Wachstumsprozeß“ ein „Wirklichkeit-Werden“ des Gottesreiches bedeutet, wie INGRID SPIECKERMANN nahelegt (Gotteserkenntnis, 95; vgl. auch 107)? Vielmehr kann sich der „Keim“ doch erst entfalten, wenn er bereits wirklich ist; d.h. Barth will mit der prozessualen Entwicklungshypothese die Entfaltung der Wirklichkeit veranschaulichen und nicht die Entstehung derselben. Auch MICHAEL BEINTKER ist hier zu widersprechen, der in der Barthschen Argumentation eine „Progreßeschatologie“ erblickt, die die „sich allmählich vollziehende Verwandlung des alten Äons“ predigen würde (vgl. Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 110). Daß es sich nicht um eine allgemeine „Verwandlung des alten

Kraft, die sich im Glauben entfaltet, ist die Gottes, aber der Mensch wird dazu aufgerufen, diese Kraft wirken zu lassen: „Laßt Gott als *Gott* gelten statt ‚nach menschlichem Begreifen‘ über ihn zu vernünfteln!“ (74). Das heißt in letzter Konsequenz, daß der Mensch subjektiv die Möglichkeit besitzt, auf die zuvor durch Gott konstituierte objektive Wirklichkeit einzugehen und damit zur ursprünglichen Gottesbeziehung zurückzufinden: „In dem Maß also, als wir uns durch den Glauben in diesen Lebensprozeß hineinstellen, haben wir Grund und Recht, uns als neugewordene Menschen zu freuen.“ (168). Treibend im Strom des Neuen Äons zeugen die Verwandelten von ihrem Schöpfer in rechter Weise. Ihnen ist es dann nicht mehr nur möglich, von Gott zu reden, sondern unmöglich, von Gott nicht mehr zu reden. Die Stimme aus dem Jenseits bedient sich ihrer.

Wenn der Mensch sich in den „Lebensprozeß“ der neuen Welt Gottes aus eigener Kraft „hineinstellen“ kann, bedeutet dies dann nicht wieder eine Verfügungsgewalt von irdischer Seite aus? Sind mit der wirklichen Möglichkeit zum Gottesverhältnis dem Menschen nicht doch wieder die Flügel des Ikarus gewachsen, mit deren Hilfe er sich erfolgreich zur Transzendenz emporschwingen kann? Und tatsächlich, es liegt in der Natur der Sache, daß ‚Glaube‘ im Barthschen Konzept menschenmöglich sein muß: Er stellt ja die eingeforderte Antwort auf Gottes Versöhnung dar. So ermahnt Karl Barth seinen Leser: „Du kannst dich für ihn entscheiden“ (237), „denn in dem, was du immer denkst, kannst du Gottes Gedanken denken“ (408). Die „Arbeit“ für den „Glauben“ soll letztlich „unser Anliegen und unsere Sorge sein“ (166). Aber andererseits heißt es: „[U]nser Glaube ist Gottes Tat an uns“ (147), der in dem „Sakrament der Taufe“ (212) Aktualität gewinnt bzw. je und je wieder erneuert werden muß: „Ihr wißt doch, daß man den Glauben nicht *haben* kann, sondern immer aufs neue gewinnen, geschenkt erhalten muß“ (449).

Auf dem Boden des neuen Äons herrscht folglich eine Pattsituation: Möglich ist es dem Menschen schon, qua Glaube zu Gott in Beziehung zu treten, wirklich ist der Kontakt aber erst mit dem Eingreifen Gottes. Klarheit gewinnt solch undeutliche Definition, wenn man nach dem Wesen des Glaubens fragt. Er ist für Barth eine „Bejahung des Unmöglichen“ (136) und ein „Schritt über das ... subjektiv Mögliche und Wahrscheinliche hinaus“ (138). Im Glauben erfährt die menschliche Fähigkeit – etwa zur Erkenntnis oder authentischer Verkündigung – keine Übersteigerung ihrer selbst. Ganz gegenteilig kommt der Glaube als Kapitulation vor eigener Möglichkeit und Akzeptanz des Unmöglichen in Betracht, das aber als Kehrseite eben doch zur Ermöglichung des Unmöglichen wird. Der Glaube gleicht einem Gefäß, der sich als Hohlraum der göttlichen Füllung zur Verfügung stellt. Das Verhältnis ist damit ein dialektisches: Material gesehen weist der Glaube vollständig von sich selbst weg, wobei er gerade dadurch formal zur Ursache eigener Potentialität avanciert (vgl. 130-153). Exemplarisch steht dafür der Vater des Glaubens: „[W]eil Abraham nicht an seinen Glauben glaubt, ... darum liegt in dieser menschlichen Tat ... eine Handlung Gottes selbst, durch die er sich der Menschheit annimmt“ (141, vgl. auch 448f.).

Zusammengefaßt heißt das: Das Gottesverhältnis ist im neuen Äon wieder möglich und als verwirklichte Möglichkeit steht der Mensch in Beziehung zu seinem Schöpfer und zeugt von ihm. Zwei Bausteine gehören zu diesem Verhältnis, das mit dem Terminus ‚Glaube‘ treffend beschrieben wird: Einerseits die menschenmögliche Akzeptanz der eigenen Unmöglichkeit glauben zu können als Formalbedingung und

Äons“ handeln kann, gibt Beintker selbst zu: „Von dieser Bewegung ist der erfaßt, der im Christus ist.“ (111). Mit dem ‚Sein in Christus‘ ist der neue Äon aber bereits angebrochen und braucht nicht erst eine langwierige Vorbereitungsphase. D.h. letztlich, daß auch im ersten „Römerbrief“ die beiden Äone in schärferem Kontrast miteinander stehen, als dies gemeinhin behauptet wird. Insofern könnte man den ersten „Römerbrief“ problemlos als Zeugnis der Dialektik Barths bezeichnen, allerdings – und hier ist Beintker zuzustimmen – trägt sie noch nicht den „Zug zur Paradoxalität wie in Römer II“ (109).

andererseits die göttliche Verwirklichung des Kontaktes als quasi materiale Füllung des Glaubens. In diesem Modell ist Gott doppelter Akteur: einmal bei der objektiven Einrichtung des neuen Äons, die den Menschen mit der Potenz zur Gottesbeziehung ausstattet – andererseits bei der subjektiven je und je zu vollziehenden Aktualisierung derselben in Kooperation mit dem Menschen. Die Souveränität Gottes bleibt damit umfassend gewahrt: Ohne seine *actio* können Kreaturen den Schritt in die Transzendenz – auch nach der objektiven Inkraftsetzung des neuen Äons und der damit eröffneten wirklichen Möglichkeit – nicht erfolgreich wagen.⁴⁰ Das Anliegen Barths, einerseits die menschliche Unmöglichkeit zu einer Gottesbeziehung hervorzuheben und andererseits deren Wirklichkeit nicht zu leugnen, bleibt so im ersten „Römerbrief“ gewahrt.⁴¹ Ob dabei die Kompetenzenverteilung deutlich genug geregelt sei, bezweifelte Karl Barth freilich einige Jahre später. Sein Biograph EBERHARD BUSCH notiert dazu: „Ob jene Unterscheidungen zwischen den Möglichkeiten Gottes und des Menschen klar genug waren, wurde Barth wenig später freilich fraglich.“⁴²

Um die bisherigen Betrachtungen zum Ersten „Römerbrief“ zu bündeln, kann ähnliches bemerkt werden, was schon die Predigten, Briefe und Aufsätze Barths offenlegten: Als ‚Rede von Gott‘ verdient nur diejenige kirchliche Verkündigung ihren Namen, die nicht intellektualistisch *über* Gott reflektiert, sondern aus der Realität Gottes heraus spricht. Unter dieser Prämisse ist sie innerhalb des vergehenden Äons *unmöglich*. Dennoch kommt Religion und Kirche – als Exponenten des alten Äons – im Sinne einer Substitutionsleistung *Notwendigkeit* zu; allerdings mit rein anthropologischer Motivation, als müsse die Menschheit damit ihren

⁴⁰ „Eindeutig kreist Barths Theologie in RI also um die Gottheit Gottes.“ meint bestätigend WERNER M. RUSCHKE (vgl. Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief“, 179). Anders sieht es TJARKO STADTLAND, der damit einen für sein Argument wichtigen Kontrast zur zweiten Auflage des Kommentars schaffen möchte: „Wenn in RII Gott im Mittelpunkt der Theologie steht, dann nicht in RI!“ (Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, 42).

⁴¹ „Glaube ist nicht mehr als Aufnahme Gottes ins Bewußtsein zu verstehen, sondern als das Hineingenommenwerden des Bewußtseins in den Herrschaftsbereich Gottes, als seine Eingliederung in den Christusorganismus.“ (HERBERT ANZINGER, Glaube und kommunikative Praxis, 183). Zuzustimmen ist auch BRUCE L. MCCORMACK, der betont, daß die Barthsche Konzeption des Glaubens „was meant to lay stress on the objective Character of a transformation that only occurs from without, in the sovereign freedom of the divine decision“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 156). Dennoch ist seine Deutung mißverständlich, wenn er sagt, daß Glaube allein eine „divine possibility and as such the contradiction of all existing possibilities“ (157) sei. In dieser Ausschließlichkeit, die dem Menschen sogar die *Möglichkeit* abspricht, gilt dies erst für den zweiten „Römerbrief“. Denn wie gezeigt wurde, besitzt der Mensch seit der Versöhnung in Christus die *wirkliche Möglichkeit*, den Glauben zu ergreifen. Ob man aber deshalb von einer „Vergöttlichung des Menschen“ ausgehen muß, wie WERNER M. RUSCHKE es tut (vgl. Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief“, 179)? – Denn die Potenz an sich bewirkt wenig, sie muß ihrerseits von Gott aktualisiert werden. So sieht es Ruschke wenige Seiten später selbst, wenn er den Glauben als eine je zu aktualisierende Größe vorstellt (vgl. 187). FRIEDRICH SCHMID notiert: „Schon in der 1. Auflage ist ... die Überführung von ‚Möglichkeit‘ in ‚Wirklichkeit‘ an ein vom Menschen nicht zu erwirkendes *Ereignis* gebunden, das den Wirklichkeitsentwurf des Menschen radikal in Frage stellt.“ (Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 25f.).

⁴² EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 113; Vgl. KARL BARTH, Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922, [= Römerbrief II], 223.

Sehnsüchten nacheifern. Obwohl sie die Transzendenz nicht zu erreichen vermag, versucht sie es immer wieder aus ureigensten Antrieb – der Erinnerung an den ‚Ursprung‘. Barth äußert sich dazu: „Warum nicht? Solange uns das Reale fehlt, ist es wohl in Ordnung, daß wir es wenigstens mit solchen ‚Sühnungsgaben‘ versuchen. [...] Im Schatten des göttlichen Zornes blüht ganz naturgemäß das Religions- und Kirchenwesen.“⁴³

Als Exponent solch ‚dekadenten‘ Kirchenwesens versteht Karl Barth auch wissenschaftliche „Theologie“ bzw. „Dogmatik und Ethik“. Trotz des auffallend seltenen Gebrauchs dieser Termini werden sie ausnahmslos im gleichen Sinn verwendet: Theologie meint die „moderne“ (KARL BARTH, Römerbrief I, 206.621.645) oder „heutige“ Theologie (587.591.597.644) die „Theologie der neunziger Jahre“ (306.581f.631.639), in deren Tradition Karl Barth steht bzw. stand. Wenn von ihr die Rede ist, will sich Barth immer davon als einer verkehrten, ‚versagenden‘ (442f.) *absetzen*. Das heißt, daß Barth bis hierher kein eigenes Konzept von Theologie entwickelt hat. „Theologie“ ist für ihn lediglich die Wissenschaft seiner universitären Lehrer und damit der Inbegriff des anthropozentrischen 19. Jahrhunderts, das mit seinen „Götzen“ restlos zum gottlosen Zeitalter gehört.

In diesem Sinne trifft man auf „Theologie“ mit dem dazugehörigen Wortfeld insgesamt 18 mal. Aufschlußreich ist dabei, daß von den 18 Belegen nur fünf im eigentlichen Kommentar auftauchen; die anderen Erwähnungen begegnen im Vor- oder Nachwort bzw. den Entwürfen dazu. Meines Erachtens kann dies als Hinweis dafür gewertet werden, daß der Begriff „Theologie“ Teil jener *Absetzbewegung* ist, die sich seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges beobachten ließ. Denn daß Karl Barth in der Präsentation des Buches auf die Theologie seiner Lehrer zu sprechen kommt, hat die durch den Kommentar angestrebte Distanzierung von der liberalen Tradition zur Ursache. Eine Kostprobe aus dem ersten geplanten Vorwort macht dies anschaulich: „Das vorliegende Buch ist ein Versuch, anders in der Bibel zu lesen, als wir es auf den Universitäten unter der Herrschaft der Theologie der neunziger Jahre im Ganzen gelehrt worden sind. Gefragt: inwiefern anders? möchte ich antworten: Sachlicher, inhaltlicher, wesentlicher, mit mehr Aufmerksamkeit und Liebe auf den Sinn der Bibel selbst eingehend.“ (581f.)⁴⁴. „Theologie“ ist also reserviert für eine bestimmte historische Größe, eine geprägte Art von Theologie, von der er sich in schärfster Weise abgrenzen möchte. Ein eigenes Konzept von Theologie ist noch nicht ausgeprägt; unklar bleibt, was sie (nicht nur negativ) ist, was sie leisten sollte, wozu sie dient etc.

Ganz ähnlich steht es um „Dogmatik“, das an der Seite der Ethik insgesamt fünf mal die Systematische Theologie vertreten muß. Als solche gehört sie ebenfalls dem alten Äon an, wird aber eigens erwähnt, weil es in ihr offenbar um die systematisierende, erkenntnissammelnde Variante von Theologie geht (vgl. 97.250f.262.348).

Wirkliche ‚Rede von Gott‘ ereignet sich erst im neuen Äon, weil die Kirche nun das „Zeugnis aus der Heimat“⁴⁵ tatsächlich besitzt. So sind in der realisierten Er-

⁴³ KARL BARTH, Römerbrief I, 97, vgl. auch 120: „Religion ist die notwendige seelische Reaktion auf die schöpferische Tat Gottes, die Kirche eine unvermeidliche geschichtliche Fassung“.

⁴⁴ Auf die zentrale konzeptuelle Bedeutung der „Theologiekritik“, d.h. die Kritik an „übermäßig verwissenschaftlichte[r] Theologie“, kommt RALPH P. CRIMMANN zu sprechen (vgl. Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption, 50-56, hier 50).

⁴⁵ KARL BARTH, Römerbrief I, 157.

kenntnis Dogmatik und Ethik bzw. kirchliche Verkündigung hinfort *möglich*, aber auch nicht mehr *notwendig*. „Und die Zeit der Kirche ist abgelaufen, seitdem im Christus ihr tiefstes Problem, die Gewinnung der Welt für Gott, gelöst ist. Nun gilt nur noch Eines: unverworrene Erkenntnis Gottes ... Im Christus ist das möglich geworden und darum sind im Christus die Fragen der Dogmatik und Ethik erledigt. Im Christus ist *lauter* Wahrheit und *lauter* guter Wille.“⁴⁶

Erst „[w]enn die im Christus wieder eröffnete Türe zum Garten Gottes sich wieder verschließen sollte ... dann wird's in der Tat wieder ein großes geschäftiges halblautes Reden um Gott herum, ... dann wird es wieder eine vorsichtig abwägende, formulierende, abgrenzende und einschränkende Dogmatik und Ethik geben“⁴⁷. Aber solange die „Türe“ geöffnet ist, hat das ‚Zeugnis von Gott‘ die herkömmliche ‚Rede über Gott‘ ersetzt: „Da gibt's kein feierliches *Dreinsprechen*, nur ein kindlich direktes *Drausprechen* [...] Da gibt's nur ein Aussprechen von dem, was im Christus *ist*.“⁴⁸ Diese Realität ist so unmittelbar, daß „alle“ davon „reden müssen“ und andererseits „niemand“ davon „reden muß“ – Ersteres, weil der Geist dazu treibt⁴⁹ und letzteres, weil die Wirklichkeit in keiner Weise mehr kommuniziert werden muß: Es leben alle Gesprächsteilnehmer in und aus der Realität Gottes.⁵⁰

⁴⁶ KARL BARTH, Römerbrief I, 262, vgl. auch 295: „Für die, die im Christus sind, gibt es kein Fragen mehr.“

⁴⁷ KARL BARTH, Römerbrief I, 348, vgl. auch 88: „Die verlorengegangene organische Einheit von Gott, Welt und Mensch tritt wieder in Kraft und macht alle Kombinationskünste der Philosophen und Theologen überflüssig.“ HERBERT ANZINGER fragt sich aufgrund des gleichen Ergebnisses, welchem Zweck Theologie überhaupt noch diene und meint, daß sie „vorhandene ... Gotteserkenntnis bewußt mache“, also eine „mäeutische Funktion“ habe (vgl. Glaube und kommunikative Praxis, 165). Dabei läßt er erstens außer Acht, daß Barth nach der Funktion von Theologie 1916-1919 noch nicht dezidiert fragte, also im „Römerbrief“ kein profiliertes Theologiekonzept erarbeitete, und zweitens, daß Theologie ja nur im Neuen Äon obsolet wird, Karl Barth sie aber in Form der liberalen Theologie gerade als entscheidenden Exponenten des Alten einstuft. Für Barth bricht an dieser Stelle sozusagen kein Problem auf.

⁴⁸ KARL BARTH, Römerbrief I, 568.

⁴⁹ Vgl. dazu KARL BARTH, Römerbrief I, 317f.

⁵⁰ KARL BARTH führt die hier zitierten Gedanken in konzentrierter Form am Schluß seines Kommentars, als Erklärung zu Röm 15,14-16,24, aus (vgl. Römerbrief I, 568-578). Insofern ist GEORG PFLEIDERER Recht zu geben, wenn er festhält, daß „am Ende des Textes der Theologiebegriff, den er [= K.B.] entfaltet hat, selbst noch einmal als solcher thematisch“ (Karl Barths Praktische Theologie, 314) wird. Allerdings beschreibt ihn Pfeleiderer in einer Metaebene, die m.E. nicht nur dem hier vorgenommenen Versuch einer Interpretation, sondern auch den Quellen zuwiderläuft. So wird behauptet, daß Barth mittels seiner Schlußreflexion über Röm 15,14ff. die „Differenz von Autoren- und Rezipiententätigkeit“ (ebd.) einholt. Damit werde „der fundamentale Sinn des den Text strukturierenden Theologiebegriffs aufdeckt: im Akt der kommunikativ-theologischen Reflexion ... soll sich die Konversion von ‚Welt‘ bzw. ‚Heidenwelt‘ in Glaubende vollziehen“ (ebd.). Theologie ist folglich in gut Schleiermacherscher Tradition nichts anderes als

Insgesamt läßt sich also eine *Umkehrung der Modalitäten* in Entsprechung des *Wechsels der Realitäten* konstatieren. Sind Theologie und kirchliche Verkündigung – verstanden als Exponenten des alten Äons – in ebendemselben zwar *notwendig*, aber *unmöglich* und von daher auch nicht wirklich, so sind sie im Reich Gottes real, folglich *möglich*, aber *nicht mehr notwendig*.

3.3 Fazit

Auch der erste „Römerbrief“ verweist in seiner Entstehung auf den Kontext des Pfarramtes mit seiner ‚Predigtnot‘. Das Problem der allsonntäglichen Verkündigung motiviert Karl Barth zum gründlichen Bibelstudium, weshalb sein Kommentar weniger als theologisch ausgefeiltes Programm, sondern in erster Linie als prophetische Exegese gelesen werden sollte. Dementsprechend wird kein eigener Theologiebegriff entwickelt; die universitäre Disziplin kommt nur als *historische Größe*, nämlich als die seiner Lehrer, von der es sich dezidiert abzusetzen gilt, in den Blick. Barths eigentliches Anliegen galt der Verkündigung, die ihm im Safenwiler Pfarramt zunehmend problematisch geworden war.

In dieser Lage greift Karl Barth auf den längsten Brief des Paulus, des ‚Zeugen Jesu Christi‘, als Referenz zurück. Sein Zeugnis wieder zu bezeugen ist dabei das angestrebte Ziel der Beschäftigung und zugleich eine Offenlegung seines künfti-

‚Selbstausslegung eines individuellen religiösen Bewußtseins‘. Die Intention der Barthschen Ausführungen bestand – wie oben gezeigt – gerade darin zu zeigen, daß eine wirkliche Rede von Gott aus der göttlichen Realität heraus zu erfolgen hat und gerade nicht als Selbstexplikation eines religiösen Bewußtseins verstanden werden darf. Damit wäre die idealistische, projektionstheologische Linie aufgerissen, gegen die Barth mit all seinen Äußerungen Front machen will. Ebenso bleibt unverständlich, wieso an den abschließenden Bemerkungen der Sinn des „Römerbriefs“, nämlich Konvertiten zu produzieren, offenbar werde. Wer den Text genau analysiert, wird finden, daß Barth geradezu das Gegenteil behauptet. Nicht der Erzeugung einer Wirklichkeit dient die Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde (Autor und Leser), sondern die Kommunikation auf der Basis einer Wirklichkeit, die nicht durch menschliche Manipulation kreiert werden kann. Deswegen folgert der Safenwiler Paulusausleger: „Im Christus muß geredet werden, weil gerade im Christus nicht geredet werden muß. Es ist ja alles gemeinschaftlich zwischen Apostel und Gemeinde (12,1). Da gibt’s kein Belehren, Erziehen, Predigen. Da gibt’s nur ein Aussprechen von dem, was im Christus ist: im Redenden und im Hörenden.“ (KARL BARTH, Römerbrief I, 568). EMIL BRUNNER sieht genau darin die „Objektivität“ des Buches garantiert, die gerade „auf die Zweifel und Bedenken und besonderen Bedürfnisse und Wünsche des Lesers keine Rücksicht nimmt“ (Der „Römerbrief“ von Karl Barth, 78). Das Barthsche Theologiekonzept gebiete geradezu, von der „Sache“ gefangenommen, aus ihr heraus zu reden. Daß GEORG PFLEIDERER die Barthsche Absicht, die „so sehr“ darauf abzielt, „Theologie als den Vollzug der Selbsterfassung der ‚Gottesbewegung‘ zu präsentieren“, verkehrt, ist ihm – wie er schließlich zu erkennen gibt – durchaus bewußt; er sieht jedoch darin nur ein Zwischenstadium, das mit dem „Zweiten Römerbrief“ überwunden wird (Karl Barths Praktische Theologie, 315f.).

gen hermeneutischen Programms, das von den Prinzipien der Aktualität bzw. ‚Gleichzeitigkeit‘⁵¹ geprägt ist.

Daß man Zeuge des göttlichen Wortes, und damit rechter Prediger, prinzipiell sein *könnte*, davon geht der erste „Römerbrief“ aus. Zwar insistiert Barth auf der ‚Feindschaft‘ zwischen altem und neuen Äon, aber Gott selbst hat in seinem Sohn ‚die Schranke, die ihn ... von der Welt trennte, ... durchbrochen‘⁵² und aufgrund dieser von Gott wiederhergestellten ‚ursprünglichen‘ ‚Unmittelbarkeit‘ *könnte* der Mensch Gott erkennen und von ihm reden. Die neue *Wirklichkeit* wird, im Sinne einer transitorischen Eschatologie, mit einem „Keim“ verglichen, der „durch widergöttliche Schalen“⁵³ langsam die alte *Wirklichkeit* verändert, wobei die Gegensätze in ihrer Spannung erhalten bleiben, weshalb der erste „Römerbrief“ bereits Trennung *und* Beziehung im Verhältnis von Gott und Mensch festzuhalten bestrebt ist. Solche Dialektik schlägt sich nieder in der Bewertung rechter Rede von Gott: Ihre Aktualisierung bleibt – obwohl sie eine wirkliche (geschenkte) Möglichkeit darstellt – dem Allerhöchsten vorbehalten. Dem verfügenden Zugriff des Menschen auf Gottes Wort bleibt der Riegel vorgeschoben.

Die dringende Frage nach gelungener Verkündigung begegnet hier also wieder im Spannungsfeld der *Realitäten*, die schon seit dem Kriegsausbruch weit auseinanderrückten: Die Wirklichkeit Gottes, die als übergeordnete *Realität* massiv gewichtet wird, und die des Menschen. Als Berührungspunkt dieser Welten gerät – neben philosophischen Lösungsmodellen – die in Jesus Christus erwirkte Versöhnung in den Blick.

3.4 Zwischenschritte (1919-1921)

Daß Karl Barth die Grundlegung, die er mit dem Ersten „Römerbrief“ für seine Verkündigung zu gewinnen suchte, nicht genügte, belegen neben den nicht abreißen Verlegenheitsbekundungen hinsichtlich der „Rede von Gott“⁵⁴ die weitere

⁵¹ Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Die theologischen Anfänge*, 85.

⁵² KARL BARTH, *Römerbrief I*, 296.

⁵³ KARL BARTH, *Römerbrief I*, 356.

⁵⁴ Vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, *Briefwechsel I*, 315f.350.354.361.375f.392f.452.459f. Im Jahre 1919 berichtet Barth: „Der Kampf um das Wort wird mir in Safenwil so schwer, ich leide bei jeder Predigt so unter dem Bewußtsein der Differenz von Verheißung und Erfüllung, daß ich mich oft eher zurücksehne nach den Fleischtöpfen Ägyptens, wo man den Leuten doch ‚etwas‘ zu bieten hat ...“ (312). Dieses Zitat ist nicht nur ein unmittelbarer Beleg für

Beschäftigung mit der Thematik seines Kommentars. So ist auch der bekannte Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ von demjenigen Theologen bestimmt, das der Kanzelnot ursächlich verbunden war: Die Frage nach dem Verhältnis jener göttlichen und menschlichen Sphäre („Der Christ – in der Gesellschaft“). Unter dem Eindruck ihrer „Sprödigkeit“⁵⁵ wird die *Rede* von jener Welt in bekannter Manier problematisiert: „Sehr wahr ist die evangelische Erinnerung, daß der Same das Wort und der Acker die Welt ist, aber was ist denn das Wort und wer von uns hat es, und sollten wir nicht vor allem einmal *erschrecken* vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden [...] Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es läßt sich nicht auftragen, aufkleben und anpassen. Es läßt sich nicht teilen und austeilen, gerade weil es mehr als Religion ist.“⁵⁶

Barth gesteht an anderer Stelle zu, daß die Austeilung des Wortes – weil sie, verbunden mit Gotteserkenntnis, eine „Bewegung von Gott her“⁵⁷ sein müßte – zwar eine Notwendigkeit, aber eine Unmöglichkeit darstellt: „Es steht nicht in meiner Macht, Ihnen dieses lebendige, kräftige, scharfe, durchdringende Wort Gottes zu sagen“. Besser, als dies doch zu versuchen – so folgert Barth – sei es, sich in dieser „*Voraussetzung* unserer Armut bewußt [zu] werden“. Sein Fazit lautet: „Geben, was ich Ihnen hier geben müßte, *kann* ich nicht, es müßte denn ein Wunder geschehen.“⁵⁸ Im gleichen Stil endet der Aarauer Vortrag⁵⁹, wo die Rede von der Auferstehung als „außer Betracht fallende Möglichkeit“ angesehen wird: „Den Gegenstand der Bibel, die Osterbotschaft, wirklich *nennen*, würde heißen, ihn geben, ihn haben, ihn zeigen. Die Osterbotschaft wird Wahrheit, ist Bewegung und Wesen indem sie ausgesprochen wird, oder es ist eben *nicht* die Osterbotschaft.“⁶⁰ Daran läßt sich erkennen, daß der Tambacher und Aarauer Vortrag in die kontinuierliche Linie der bisherigen Beobachtungen gehören und sowohl den zweiten „Römerbrief“ als auch den Elgersburger Vortrag bereits antizipieren: ‚Rede von Gott‘ muß subjektiv verstanden werden und fällt damit in den Bereich des *Unmöglichen*, obwohl sie *notwendig* ist. *Wirklichkeit* erlangt sie nur durch „ein Wunder“⁶¹.

die Predigtnot Barths. Es offenbart darüber hinaus den Zusammenhang von Predigtnot und dem Bewußtsein der Differenz Gottes und des Menschen.

⁵⁵ „Wie spröde verhält sich das Göttliche, wenn es das Göttliche ist, dem Menschlichen gegenüber, dem wir es heute so gerne amalgamieren möchten!“ (KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: DERS., *Das Wort Gottes und die Theologie*, 33-69, hier 36, vgl. auch 42f.).

⁵⁶ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 36.

⁵⁷ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 41, vgl. auch 47.43: „Das ist kein Tun des Menschen, sondern das Tun Gottes im Menschen. Eben darum ist Gotteserkenntnis wesentlich Gottesgeschichte, kein bloßer Bewußtseinsvorgang. Es geschieht etwas von Gott her, ein Wunder vor unseren Augen.“ Vgl. auch o. Abschn. 2.1 zu INGRID SPIECKERMANNs intellektualistischer Deutung des Geschehens.

⁵⁸ Alle Zitate: KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 41.

⁵⁹ „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“, gehalten am 17.4.1920 in Aarau, veröffentlicht in: DERS., *Das Wort Gottes und die Theologie*, 70-98.

⁶⁰ KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 92.

⁶¹ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 41.

Aufhorchen läßt der Aarauer Vortrag, weil er ‚Theologie‘ eigens anspricht und sie in Analogie zur Verkündigung stellt. Damit weist er auf Leutwil zurück, bildet aber ebenso ein Vorschatten des zweiten „Römerbriefs“: Auch im „Unternehmen christlicher Theologie“ gehe es darum, zu fragen „was die Bibel zu bieten hat“, also darum, die Bibel sprechen zu lassen. Doch damit ist Theologie ebenso überfordert wie die Predigt: Weil „wir ... Staub und Asche“ sind, solle man sich „bewußt sein, daß es kein gefährlicheres zweideutigeres Unternehmen gibt, kein Unternehmen, das dem Unternehmer so zum Gericht wird, wie dieses“⁶². Worte, die Karl Barth in Göttingen 1924 wiederholen wird,⁶³ und die deshalb den Entwicklungsgang des Barthischen Theologiebegriffes erahnen lassen.

Die „Sprödigkeit, in der das Göttliche dem Menschlichen gegenübersteht“⁶⁴ gibt dem Tambacher Vortrag seine Dynamik. Denn sie bedeutet einen Affront gegen den christlichen Sozialismus, in dessen Namen Barth nach Thüringen eingeladen wurde. Weder Säkularisation Christi noch Klerikalisierung der Gesellschaft würden Abhilfe schaffen. Es bleibt dabei: „Das Göttliche ist etwas ... Verschiedenes gegenüber der Welt.“⁶⁵ Doch „fallen diese beiden Größen [nicht nur] auseinander“⁶⁶. Letztere steht unter einer Verheißung, sie ist „nicht ganz sich selbst überlassen“⁶⁷, weil Christus in seiner Gemeinde wohnt und damit „die Gesellschaft trotz ihres Irrweges wenigstens nicht gottverlassen“⁶⁸ ist.

Mit dieser grundsätzlichen Problematik, in deren Rahmen Karl Barth das ihm gestellte Thema beschreibt, bestätigt sich die Beobachtung, daß es dem Safenwiler Pfarrer in besonderer Weise um die Frage nach dem *Verhältnis von Jenseitigem und Diesseitigem* gehe.⁶⁹ Wie schon im ersten „Römerbrief“ wird die Differenz nicht einfach in einen Monismus hin aufgelöst, sondern trotz sich durchsetzender Verwandlung festgehalten. Beide Elemente solch dialektischen Denkens, „zunächst eine große Verheißung, ein Licht von oben“ *und* „ein erschreckendes Gegeneinander zweier artfremder Größen ... müssen offen ins Auge“ gefaßt werden. Der Gegensatz (zwischen „Hoffnung und Not“, zwischen Trennung und Beziehung) darf nicht niviliert werden: „Erwarten sie in keinem Sinn, daß ich eine

⁶² KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 75f.

⁶³ Vgl. KARL BARTH, „Unterricht in der christlichen Religion“, Erster Band: *Prolegomena* 1924, hg.v. Hannelotte Reiffen, Zürich 1985, [= Unterricht I], 3-7, hier 3: „Wenn es irgend ein lebensgefährliches Unternehmen gibt auf Erden ... dann ist es das Unternehmen einer Summa theologica, einer Dogmatik“.

⁶⁴ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 42.

⁶⁵ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 36.

⁶⁶ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 35, vgl. auch 42.

⁶⁷ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 33.

⁶⁸ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 34.

⁶⁹ S.o. Abschn. 3.2, Anm. 35.

Lösung bringe. Niemand von uns darf sich hier einer Lösung rühmen. Es gibt nur eine Lösung, und die ist in Gott selbst. Unsere Sache kann nur das aufrichtige, nach allen Seiten eindringende, ich möchte den Ausdruck wagen: das priesterliche *Bewegen* dieser Hoffnung und Not sein“⁷⁰. Problematisch gestaltet sich für Barths Gedankengang nicht der – um terminologisch vorzugreifen – „unendlich qualitative Gegensatz“ von Gott und Mensch, sondern daß *zugleich* von einer „Hoffnung“ und Versöhnung geredet werden muß. Beides will betont sein. Das Thema verdichtet sich demzufolge in einer *Verhältnisbestimmung der Verhältnisse* zwischen Gott und Mensch. Das Ringen um eine sachgemäße Beschreibung solch dialektischer Relation spürt man dem Tambacher Vortrag an jeder Stelle ab.⁷¹ Auch als Barth sich ein halbes Jahr später in Aarau zu Wort meldete, bildete die „Schwebelage ... zwischen Ja und Nein, zwischen Leben und Tod, zwischen Himmel und Erde“⁷² die große theologische Herausforderung.

Gelöst wird die Frage nach dem *Verhältnis der Verhältnisse* letztlich auf eine Weise, die tatsächlich den Namen „Zwischenschritt“ verdient.⁷³ So weisen die Termini „Unmittelbarkeit“, „Ursprung“, „Erinnerung“ – die beide Vorträge durchziehen – noch ganz in den Kontext des ersten „Römerbriefes“, wo Karl Barth seinen vielfältigen philosophischen und theologischen Prägungen sprachlich ihren Tribut zollte. Die Offenbarung erscheint als „Erinnerung an den Ursprung“⁷⁴, Christus als der, „in welchem sich die Menschheit ihrer Unmittelbarkeit zu Gott bewußt wird“⁷⁵. Auch ein zweites Charakteristikum des ersten „Römerbriefes“ erscheint auf dem Plan: die Eschatologie – es ist von einer proto-

⁷⁰ Alle Zitate: KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 39. Dieser Einstieg ähnelt in formaler Hinsicht dem Elgersburger Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“. Auch dort wird eine Spannung aufgebaut, die ausgehalten werden muß (vgl. 144-175, besonders 172-175). Material ähnelt diese Lösung, die keine ist, natürlich dem zweiten „Römerbrief“, wo Barth ebenfalls davor warnt, eine Seite dieser Dialektik überzubetonen bzw. ganz zu harmonisieren (s.u. Abschn. 4.4).

⁷¹ Vgl. besonders KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 41-50, hier 42: „Christus ist ... der Menschensohn, in welchem sich die Menschheit ihrer Unmittelbarkeit zu Gott bewußt wird. Aber Distanz wahren!“

⁷² KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 74.

⁷³ So lautet auch das Fazit MICHAEL BEINTKERS: „Man kann den Tambacher Vortrag zunächst als ein konsequentes Weitertreiben der in Römer I bezogenen Position verstehen, kann ihn aber zugleich als Präludium von Römer II lesen.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 116). Vgl. auch RALPH P. CRIMMANN: „Barth befindet sich bereits im Vormarsch zu einer neuen Front, auf die er seine Stellung 1920/21 verlegen wird.“ (Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption, 84).

⁷⁴ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 34.

⁷⁵ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 42.

logisch-eschatologischen „Synthesis“⁷⁶ des Menschen mit Gott die Rede, die durch einen göttlichen Akt wieder in das Bewußtsein dringen kann. Daneben taucht aber auch die *christologische Arretierung* der Barthschen Theologie, die zunehmend an Bedeutung gewinnt, verstärkt auf: Christus ist „das unbedingt Neue von oben“, derjenige, der uns Gott als den anderen offenbart⁷⁷, weshalb diese Welt einerseits in ihrer Gottesferne erkannt wird und zum Gegenstand der Kritik wird, andererseits aber gerade dadurch mit den Augen der Gnade gesehen werden kann, weil Gott zu ihr in unmittelbarer Beziehung stehe.⁷⁸ An Christus werde dies erkannt, weil in unserer Schöpfung „durch Christus und zu Christus hin ... die Überwindung der falschen *Weltverneinung*, aber auch die unbedingte Sicherung gegen alle falsche *Weltbejahung*“⁷⁹ liegt. „Von daher [= von Christus her] Erkenntnis Gottes als des Vaters, des Ursprungs, der Himmel und Erde geschaffen“⁸⁰, lautet das Fazit von Aarau.

Aufschlußreich sind die hermeneutischen Implikationen des Tambacher und Aarauer Vortrags. Denn Verstehen und Erklären der Welt – wie Barth sie treibt – funktioniert nach seinen Auskünften immer nur als „Bewegung von Gott her“ (vgl. KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 41.43.47). Negativ (und schließlich auch positiv) kann die Welt nur beschrieben werden, weil durch einen göttlichen Erinnerungsakt die ursprüngliche Nähe dieser Welt mit ihrem Schöpfer offenbar wird, weshalb der ge-

⁷⁶ Vgl. KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 51.

⁷⁷ Vgl. KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 66.

⁷⁸ Der Ausformulierung dieser „Momente der Wahrheit“, wie Barth sie an anderer Stelle nennt – nämlich der „Lebensverneinung“ und der „Lebensbejahung“ –, dienen die verbleibenden Kapitel des Tambacher Vortrags (II & III), um sie dann in Kapitel IV zueinander ins Verhältnis zu setzen. Ähnlich der Frage, in welcher Beziehung Gott zur Welt steht (und jene ist ein Folgeproblem dieser), weigert sich Barth, „die Bewegung und die Spannung zwischen diesen beiden Momenten irgendwie auszugleichen und zur Ruhe zu bringen“ (KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 59). Wenn er wenig später artikuliert: „Wir stehen tiefer im Nein als im JA“, so ist diese Formulierung nicht überzubewerten, denn sowohl die „Thesis“ als auch die „Antithesis“ entspringen der „Synthesis“ (vgl. 62.65) was auf ein relativ ausgeglichenes Modell hinweist: „[D]ie Wahrheit liegt nicht im Ja und nicht im Nein, sondern in der Erkenntnis des Anfangs, aus dem Ja und Nein hervorgehen.“ Auf diese Weise benennt es der Aarauer Vortrag (vgl. KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 84), in dem es wenig später heißt, daß das „Ja“ und das „Nein“ zur Welt allein aus der Kreuzigung und Auferstehung Christi zu verstehen sind (vgl. 88). Christus wird als Interpretationsrahmen für das „Ja und Nein“ bemüht. Bemerkenswert ist, daß Barth sich in Tambach der Begriffe ‚Thesis‘, ‚Antithesis‘ und ‚Synthesis‘ bedient, obwohl diese doch in die Hegelsche Richtung weisen und – was die ‚ursprüngliche‘ Synthesis angeht – auch so gemeint waren (vgl. dazu MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 117). Daß die Christologie als paralleles Deutungsmuster aber bereits greifbar ist, wird an den Schlußbemerkungen Barths deutlich, denn der „Blick“ des Glaubens bedeutet letztendlich, daß „unser Ja wie unser Nein *in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird*“ (KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 68). Das Verhältnis der Verhältnisse kommt „*in Gott*“ zur rechten Ordnung (s.o. Abschn. 3.2, Anm. 35).

⁷⁹ KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 52.

⁸⁰ KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 89; Christus als *ratio cognoscendi* vgl. auch 58.63f.

genwärtige Zustand automatisch verneint und bejaht wird. Barth nennt diesen Verstehensprozeß „Begreifen“: „Begreifen wollen wir die große Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die große Erschütterung der Grundlagen der Welt. [...] Begreifen heißt: von Gott aus einsehen.“ (47). Auf ähnliche Weise heißt es in dem wenig später gehaltenen Aarauer Vortrag: „Erkenntnis Gottes ist nicht eine Möglichkeit, mit der wir es zur Deutung des Weltgeschehens versuchen ... , sondern die Voraussetzung, von der wir belehrt oder halbbelehrt oder unbelehrt immer schon *herkommen* bei all unseren Deutungsversuchen.“ (KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 71). Handelt es sich bei diesem Punkt – so könnte man mit Recht bemerken –, von dem „wir *herkommen*“, um den Ursprung der Seele in Gott (vgl. 72!) oder um das aktuelle Geschehen des Glaubens, bei dem der Heilige Geist im einzelnen wirksam ist (vgl. KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 58.63f.)? Der zweite „Römerbrief“ mit seinem noch stärkeren Gewicht auf dem Glaubensbegriff legt nahe, daß letzteres gemeint ist. Und bereits in der Erstaufgabe oder im Tambacher Vortrag hängt alles an der „Bewegung *von Gott her*“⁸¹, dem Vergegenwärtigen der Offenbarung, ohne die die Seele – trotz ihrer göttlichen Herkunft – keinerlei Deutungen *sub specie aeternitatis* vornehmen könnte. Man steht damit vor dem noch fragmentarischen Prinzip der *analogia fidei*. Bekräftigend kann hier die Analyse BRUCE L. MCCORMACKS angeführt werden, der einräumt, daß „the conception of analogy which emerges here is still rudimentary, it has in it some of the essential features of the later *analogia fidei*.“ (Karl Barth's *Critically Realistic Dialectical Theology*, 202).

Christus und die ursprünglich-endgeschichtliche Einheit Gottes mit der Welt – zwei Erklärungsmodelle, die die Beziehung und die Trennung Gottes und der Menschen zu beschreiben versuchen und merkwürdig unvermittelt nebeneinander stehen.⁸² Es zeichnet sich aber bereits ab, daß Karl Barth mehr und mehr von philosophischen Termini Abschied nimmt und sich stattdessen auf das Ereignis konzentriert, das die Bibel als Schnittlinie anbietet: die Person Jesu Christi. So ist für ihn der Gekreuzigte und der Auferstandene der „Mittelpunkt des neuen Testaments“⁸³ in dem „alle Dinge, die himmlischen und die irdischen zusammengefaßt“⁸⁴ sind.

⁸¹ Vgl. KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 42-47.

⁸² Freilich werden sie äußerlich vermittelt, wobei zu fragen ist, ob dies überzeugend geschieht. So ist Christus ja lediglich der, der eine existentielle „Erinnerung“ an den Ursprung bewirkt, also letztlich der, der eine Erkenntnis herbeiführt an eine Verbindung, die ursprünglich besteht und die er nicht verursacht. Signifikant für das „Nebeneinander“ ist der Schluß des Tambacher Vortrags: Barth mahnt die Erinnerung des Ursprungs, das Entdecken der „Ewigkeit im Herzen“ an, die die Synthesis sei. Ohne Übergang heißt es darauf: „Jesus Christus gestern und heute derselbe – und in Ewigkeit.“ (KARL BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, 69). Ebenso unvermittelt im Aarauer Vortrag: Hier hatte Barth aus der „ursprüngliche[n] Einheit der Seele“ mit Gott die Erkenntnis des „Ja und Nein, Nein und Ja, in dem wir uns befinden“ abgeleitet – wenig später heißt es, daß dies „die Erkenntnis“ sei, „die die Bibel uns bietet“ (KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 74).

⁸³ KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 88.

⁸⁴ KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 98.

4. ‚Rede von Gott‘ als Unmöglichkeit – Der zweite ‚Römerbrief‘ (1922)

4.1 Der Rahmen des ‚Römerbriefs‘ – Vorbemerkungen

Karl Barth verstand den zweiten ‚Römerbrief‘ als eine solche Neufassung, bei der gegenüber der ersten Auflage „kein Stein auf dem anderen geblieben ist“¹. Als er sich auf die Neuausgabe vorbereitete, äußerte er denn auch, daß der Kommentar, „so wie er jetzt ist, unmöglich einfach abgedruckt werden darf, sondern an Haupt und Gliedern reformiert werden muß“². Zu den Ursachen seiner Revision hat Barth im Vorwort Rechenschaft abgelegt: Paulus, Overbeck, Plato, Kant und Dostojewski hätten das Ihre dazu beigetragen.³

Am Vorwort tritt aber daneben noch ein anderes zutage: Der Entdeckungszusammenhang ‚Pfarramt‘ und die daraus abgeleitete Intention, theologische Exegese zu treiben, tragen das Werk auch in seiner zweiten Auflage von 1922: „Ja wohl, aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen- und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen“⁴. Noch eindeutiger als bei der älteren Variante begegnet hier die Kanzelnot Barths als Motivator seiner Paulusstudien: „Ich weiß, was es heißt, jahraus jahrein den Gang auf die Kanzel unternehmen zu müssen, verstehen und erklären *sollend* und wollend und doch *nicht könnend*“⁵. Wieder blitzt die aussichtslose Lage kirchlicher Verkündigung zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit auf – als Hintergrund eines Denkens, das die Kunde vom Wort Gottes zum entscheidenden Kriterium der kirchlichen Rede erhebt.⁶ Das hohe Interesse an der ‚Sache‘ prägt von daher auch die zweite

¹ KARL BARTH, Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922, [= Römerbrief II], VI.

² KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 435.

³ Ausführlich zu diesen ‚Faktoren auf dem Wege von RI zu RII‘: CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 121-131.

⁴ KARL BARTH, Römerbrief II, XIII.

⁵ KARL BARTH, Römerbrief II, XII.

⁶ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 325f. So schlußfolgert ebenfalls CORNELIS VAN DER KOOI, der die „Predigtsituation“ – und speziell „die schwere Last ... [der] Ohnmacht, in diesen Situationen nun auch wirklich das Wort von Gott und nicht nur ein menschliches, allzu menschliches Wort zu reden“ – für den „Ausgangspunkt“ auch der zweiten Römerbriefstudie hält (Anfängliche Theologie, 132). Allerdings bestehe solche Ohnmacht keineswegs nur auf empirisch-praktischer Ebene: Der Motor des ‚Römerbriefs‘ sei letztlich die Suche nach Begründung einer Theologie, die sich als Denken „von Gott aus“ begreift. Damit gerät sie in eine „Krisis“, die „durch ihr eigenes Objekt

Auflage, und Karl Barth wagt es mit der „wichtigen Frage ... nach dem Was?“⁷ wiederum, „mit Paulus“ um die Wahrheit zu ringen und nicht „über Paulus“⁸ gelehrt zu reflektieren. Damit möchte er das Neue Testament „zum Reden ... bringen“: eine Aufgabe, die „letzte und tiefste Kulturangelegenheit“⁹ sei und „uns heute bedrückt und beschäftigt“¹⁰.

Was oben über den Ersten „Römerbrief“ gesagt wurde, kann an dieser Stelle wiederholt werden: Barth begibt sich mit der Exegese des Römerbriefs auf die Suche nach einer tieferen Fundierung seiner Verkündigung. Daß er dabei unmittelbar an die Bibel herantritt, offenbart nochmals die *Absetzbewegung* von der historisch-kritischen Exegese seiner theologischen Väter und außerdem die neue Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes, die noch deutlicher zum Leuchten kommt. Als Aufgabe des Exegeten versteht Barth nämlich, sich „dem Rätsel der Sache“ (und nicht dem der „Urkunde“) anzunähern, d.h. „die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern“¹¹ aufzudecken. Das ‚Wort in den Wörtern‘, oder die „Sache“ des Römerbriefes, wird als „Jesus Christus“¹² qualifiziert. In ihm schneiden sich zwei qualitativ verschiedene Welten; treten Gott und Mensch als unendliche Gegensätze in Beziehung miteinander. Jesus Christus hinter den biblischen Zeugen zu entdecken und selbst Zeuge dieser Zeugnisse zu werden, ist für Barth das letzte Ziel der Exegese: „Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, ... wo ich also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann.“¹³

verursacht [wird], durch Gott“ (vgl. 132-135, hier 135). Auch für FRIEDRICH SCHMID ist die „Situation der Verkündigung“ konstitutiv für die Überarbeitung der Römerbriefstudie (vgl. Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 25-29, hier 27).

⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, XII.

⁸ So lautet die räumliche Metapher im Vorwort zur dritten unbearbeiteten Auflage im Juli 1922 (vgl. KARL BARTH, Der Römerbrief. Zweiter Abdruck der neuen Bearbeitung, München 1922, XXI).

⁹ Alle Stücke: KARL BARTH, Römerbrief II, XII.

¹⁰ Dementsprechend äußerte sich KARL BARTH in seinem Aarauer Vortrag „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ (April 1920), der dieselbe sachgeleitete Hermeneutik offenbart wie die beiden „Römerbriefe“. „[D]ie merkwürdige Sache, um die es den Schreibern dieser Quellen und denen, die hinter den Schreibern standen, gegangen ist, das biblische Objekt, das ist die Frage, die uns heute bedrückt und beschäftigt.“ (Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, 76). Dieses „bedrückte“ Ringen um „die Sache“ prägt den Vortrag – wie dargestellt wurde – zu weiten Teilen (vgl. 76-86 und o. Abschn. 3.4).

¹¹ Alle Stücke: KARL BARTH, Römerbrief II, XII.

¹² KARL BARTH, Römerbrief II, XIV (Hervorhebungen T.S.), vgl. auch 325.

¹³ KARL BARTH, Römerbrief II, XII.

4.2 Die Bedrängnis der Verkündigung: ihre Unmöglichkeit und Notwendigkeit

Da Karl Barth aufgrund einer elementaren ‚Predigtnot‘ den Römerbrief des Paulus studierte, ist es plausibel, wenn er auch in den theologischen Ausführungen dem Kanzelproblem nachgeht und Predigt als ‚unmöglich‘ ausweist. Allerdings erfährt die Aporie, in der sich kirchliche Verkündigung befindet, im zweiten ‚Römerbrief‘ eine Steigerung. Noch grundsätzlicher wirkt der Riß, der zwischen Transzendentem und Immanentem klafft. Die Verschärfung der Intention des ersten ‚Römerbriefes‘, das Gottsein Gottes zu betonen, läßt der Möglichkeit zur Verkündigung noch weniger Raum als dort.

Derartige Radikalisierung ist schließlich ein allerorten im ‚Römerbrief‘ zu begegnendes Phänomen, das sich schon während der Neubearbeitung des Kommentars abzeichnete. Barth bemerkte 1919 gegenüber Thurneysen, daß er aufgrund der Auseinandersetzung mit seinem Bruder Heiner, „das totaliter aliter des Gottesreiches noch viel kräftiger ins Auge ... fassen“¹⁴ müsse. So werden zahlreiche Metaphern bemüht, um den kierkegaardschen „unendlich, qualitativen Unterschied“¹⁵ zwischen Gott und Mensch zu veranschaulichen: Dort klaffe eine „Gletscherspalte“, eine „Polarregion“; eine „Verwüstungszone“, die „säureartig zersetzend“ ist, eröffne sich, wenn der „Schritt vom Vergänglichen zum Unvergänglichen wirklich getan sein soll“¹⁶. Von hier nach dort gibt es nicht nur keinen Weg, sondern *noch nicht einmal die Möglichkeit* dazu. Es ist alles abgebrochen, alles zerstört, was schöpfungsmäßig als Beziehung gedacht war. Schuld daran ist einzig der Mensch: „Der Mensch ist sein eigener Herr. Seine Einheit mit Gott ist in einer Weise zerrissen, die uns die Wiederherstellung nicht einmal mehr vorstellbar werden läßt.“¹⁷ Deswegen gilt: „Der Mensch als Mensch *kann* Gott nicht erkennen.“¹⁸

¹⁴ KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 325. Vgl. zu dieser „Verschärfung“ allgemein: TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 83-85.

¹⁵ KARL BARTH, Römerbrief II, XIII, vgl. auch 259.341 u.ö.

¹⁶ KARL BARTH, Römerbrief II, 25.

¹⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 12, vgl. auch 171.

¹⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 399. Der Differenzpunkt zwischen dem ‚Römerbrief‘ in seiner ersten Auflage und der späteren Revision wird m.E. dadurch markiert, daß die Möglichkeit, von Gott zu reden bzw. ihn zu erkennen, eine prinzipielle Zuspitzung erfährt. Geht Barth 1918 noch davon aus, daß dies menschenmöglich ist, scheint diese Annahme 1921 zutiefst erschüttert: dem Menschen ist es *noch nicht einmal möglich*, Gott zu erkennen und von ihm zu reden. Bei solcher Feststellung ist folgende Erklärung essentiell, um Mißverständnisse auszuschließen: Daß Gottes-

Als Pfarrer und Theologe muß man notwendigerweise „[s]cheitern an der Unmöglichkeit Gottes, vergeblich arbeiten und seine Kraft unnütz zubringen“¹⁹. Kirche, Glaube, Predigt: sie alle sind „unmögliche Möglichkeit“²⁰. Für sich betrachtet wäre das nicht bedrohlich. Denn zur existentiellen Bedrängnis, in deren Bahnen Barth seine ‚Predignot‘ stets artikuliert hat, wird sie damit noch lange nicht. Dazu benötigt die prinzipielle Unmöglichkeit der Rede von Gott ihren Widerpart: die Notwendigkeit dazu. Barth kann im zweiten ‚Römerbrief‘ geradezu sagen, daß das ‚Wort Gottes‘ *das* maßgebliche ‚Thema der Kirche‘ sei, weshalb die Unmöglichkeit, dieses Wort auszusprechen, fatale Folgen hat: „Das Thema ist eben wirklich das Wort Gottes ... aber das Wort *Gottes* gehört von *Menschenohren* und ausgesprochen von *Menschenlippen*; [...] Und eben das aus dieser Lage sich Ergebende: daß Menschenohren und Menschenlippen notwendig und immer wieder und zwar unendlich *versagen* müssen gegenüber dem *nichtversagenden* Gotteswort, daß der Mensch immer wieder hören und aussprechen muß, was *wahr* ist bei *Gott*, und daß es alsbald *nicht mehr wahr* ist, indem er es hört und ausspricht, daß also das *Thema* der Kirche *so* wahr ist, daß es als Thema der *Kirche* *nie* wahr sein kann – es geschehe denn das Wunder! – das ist ihre eigentliche Not. Sie ist gerichtet durch das, was sie aufrichtet. Sie zerbricht an dem, worauf sie gegründet ist. Sie stirbt an dem, wovon sie lebt.“²¹

erkenntnis wirklich stattfindet, ist bei Barth zu allen Zeiten eine reine Angelegenheit Gottes. Er allein vermag das Potential des Menschen zu realisieren. Nur: Ab dem zweiten ‚Römerbrief‘ wird dem Menschen sogar dieses Potential abgesprochen, bzw. ist auch dies eine Folge des Eingreifens Gottes. Wenn es zu einer Erkenntnis Gottes kommt, so nur deshalb, weil Gott die Möglichkeit dazu dem Menschen erst mitgebracht hat. Ein Weg von ‚hier‘ nach ‚dort‘ wird also auch potentialiter ausgeschlossen. Aufschlußreich ist die gerade Linie, die von solchem Modell zu dem der *Analogia fidei* in der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ führt (vgl. KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Band I,1, München 1932, 239-261, hier 260: „Die Möglichkeit, das Wort Gottes zu erkennen, ist Gottes Wunder an uns.“).

¹⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 164.

²⁰ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 224.316f.359.

²¹ KARL BARTH, Römerbrief II, 325f., vgl. auch 392: Barth reflektiert hier die eschatologische Möglichkeit der Kirche Jakobs, auf die die Menschheit wartet. Sie beinhaltet die Predigt des Evangeliums an alle Völker, weshalb die Frage: „Worauf warten wir?“ folgendermaßen beantwortet wird: „Wir warten darauf, das Wort Gottes existentiell zu hören, existentiell zu reden. Wenn also irgend ein Geschehen allgemein-menschliche Aufmerksamkeit verdient (und tatsächlich trotz allem immer wieder auf sich zieht!), dann ist es das, das sich innerhalb der Mauern abspielt, wo Gottes Wort zu hören und zu reden immer wieder, und immer wieder vergeblich, unternommen wird.“ Die Verkündigung des Wortes Gottes wird somit zum *entscheidenden* Kriterium der wahren Kirche (der Kirche Jakobs) und damit auch zum Maßstab der falschen (die Kirche Esaus).

Woraus wird die Verpflichtung der Kirche auf ihr „Thema“, das „Wort Gottes“, geschlußfolgert? Es sei ihr inhärent, so Barth, denn sie ist nur Kirche, wenn sie von Gott redet. Ohne Gottes Wort gäbe es keine Kirche und eine Kirche, die nicht mehr Gottes Wort zum Thema hat, sei keine mehr. Deshalb müsse auf allen Kanzeln immer das Wort Gottes ergehen. Aber genau dies ist – wie bereits beobachtet – gar nicht möglich, weil Gott und Mensch nicht einfach ‚zusammengehen‘, sondern ‚unendlich‘ voneinander geschieden sind. So wird das Proprium der Kirche ihr zur Falle oder zum Verhängnis. Mit Barths Worten: „Sie zerbricht an dem, worauf sie gegründet ist.“²²

Kann es unter diesen verheerenden Umständen nicht geboten erscheinen, das Thema der Kirche stillschweigend zu manipulieren, etwa in dem Sinne, daß der Mensch zur Zentralfigur aufsteigt? Oder man sich ganz von der Kirche verabschiedet?²³ Nach Barth ist die Not der Kirche unvermeidlich, „denn die Konsequenz, aus Kirche und Pfarramt auszutreten ist noch weniger sinnreich als die Konsequenz, sich das Leben zu nehmen. Er [=der prophetische Mensch] wird angesichts der unvermeidlichen Katastrophe, in der sich die Kirche befindet, kein Rettungsboot besteigen, sondern ... an seinem Posten im Kesselraum oder auf der Kommandobrücke *bleiben*. [...] Ein verlorener Posten? Jawohl ein verlorener Posten, der aber als solcher gehalten werden muß.“²⁴ Also keine Ausflüchte in liberale Theologie²⁵ oder fundamentale Kirchenkritik²⁶, in Schwärmertum oder Nihilismus. Barth beschreibt das Dilemma der irdischen Kirche Jesu Christi in den gleichen Bahnen wie in seinem Elgersburger Vortrag.²⁷ Und dazu gehört das Verharren in der Not, das Bleiben in dem unlösbaren Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit der ‚Rede von Gott‘.

Eines der Zugeständnisse, das die Kirche aufgrund ihrer ausweglosen Lage einräumen muß, ist die Akzeptanz der Gleichnishaftigkeit jeglicher menschlichen Rede von Gott:

²² KARL BARTH, Römerbrief II, 326.

²³ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 317.

²⁴ KARL BARTH, Römerbrief II, 320.

²⁵ „Es ist die sentimentale liberale Selbsttäuschung, zu meinen, daß etwa von Natur und Geschichte, von Kunst, Moral, Wissenschaft und sogar Religion aus direkte Wege zu der unmöglichen Möglichkeit Gottes führen.“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 321).

²⁶ „Scharf geschossen wird erst dann, wenn die Einsicht da ist, daß wir um die Kirche so oder so nicht herumkommen, und daß wir gerade von der Kirche aus nicht weiterkommen.“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 322).

²⁷ „Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151, vgl. 172-175).

„Anders als im Gleichnis menschlichen Denkens, Tuns und Habens und – Rechthabens kann keiner von Gott reden, und wenn er auch in feurigen Zungen redete.“²⁸ Gleichnis der „unverbrüchlichen Einheit der Wahrheit“ sei beispielsweise „die fatale klappernde Systematik“ menschlicher Rede, die als paradoxe Rede wiederum Gleichnis des „Geistes“ als „absolutes Wunder“²⁹ ist. Auch die methodisch-sprachliche Dialektik des „Römerbriefes“ sei, wie Barth im Vorwort betont, ein solches Zugeständnis an die „gebrochene Linie des Glaubens“: Die „Einfachheit, ... mit der Gott selbst sein Wort redet“ stehe für ihn „nicht am Anfang, sondern am Ende unserer Wege“³⁰. Insofern verteidigt Barth die Indirektheit menschlicher Sprache, idealisiert sie aber nicht. Im Gegenteil: Sie stellt einen kirchlichen *status quo* dar, der als „Ärgernis“ und „Mißerfolg des Evangeliums“³¹ bezeichnet wird. Ganz nüchtern muß sie – mangels einer Alternative³² – ausgehalten werden.

Die Dialektik, auf die Barth hier zu sprechen kommt, ist eine *methodische*, die auf der sprachlichen Ebene existiert. Sie kreist um das Problem, Worte und kohärente Satzzusammenhänge zu benutzen, um eine Sache treffend zu beschreiben. Es wird nach dem methodisch-formalen „Wie?“ gefragt. Die materiale Dialektik dagegen, in der jene wurzelt, soll im „Römerbrief“ „christologische“ Dialektik genannt werden.³³ Sie fragt nach dem sachlich-materialen „Was?“. Insofern sollte der methodischen Dialektik nicht zuviel Aufmerksamkeit geschenkt werden, da sie nur ein Abbild jener hintergründigen „christologischen“ Dialektik ist. Kritisch seien deshalb diejenigen Interpretationen angesprochen, die zu stark auf methodische Gesichtspunkte insistieren, wie die von HANS URS VON BALTHASAR und CORNELIS VAN DER KOOI.³⁴

„Ist das nicht Not, wenn *das* das Verhältnis der Kirche zu ihrem eigenen Thema ist?“³⁵ Ja, es ist Not, könnte man hier mit Barth antworten, und zwar *die* zentrale. Denn nicht im Gestus des distanzierten Beobachters darf sie festgestellt werden, sondern sie muß in der Haltung des engagierten Beteiligten ausgehalten werden.³⁶ Laut Barth, der die Lage selbst mit allerlei existentiellen Sprachmetaphern zu umschreiben sucht, rührt man hier an den Lebensnerv evangelischer Verkündigung. Die Kirche müsse, wie Jakob am Jabbok, mit dem lebendigen Gott ringen. „[D]as

²⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 317, vgl. auch 233.

²⁹ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 317.

³⁰ KARL BARTH, Römerbrief II, IX.

³¹ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 318.

³² Freilich gibt es eine theoretische Alternative, die aber nicht in menschlicher Gewalt liegt: „Wer lehrt uns, unkirchlich [= ohne das Vehikel des Gleichnisses] und existentiell von Gott reden? Niemand! Gott allein. Aber wenn er es tut, so bleibt er im Inkognito.“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 318).

³³ S.u. Abschn. 4.4.

³⁴ Vgl. HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth, 79.90-93 und CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 135f.

³⁵ KARL BARTH, Römerbrief II, 327.

³⁶ Für RUDOLF BULTMANN ist die existentielle Dimension des Römerbriefs dessen entscheidende „Front“ gegen eine „psychologisierende, historisierende Auffassung der Religion“, die für das 19. Jahrhundert typisch war (vgl. Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, in: Jürgen Moltmann [Hg.], Anfänge der dialektischen Theologie I, 119-142, hier 119). Dort zustimmend unterstrichen, wird sie – wie ich sehe – von GEORG PFLEIDERER negativ konnotiert: Sie sei Teil der pragmatischen Absichten Barths, die Differenz von Autor und Leser einzuziehen (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 340f.u.ö.).

ist ihre große, ihre nicht groß genug einzuschätzende Not, neben der alle ihre andern Nöte Kinderspiel sind.“³⁷

„Wir reden vom Geist. Aber kann man denn das? Nein, das kann man nicht; ... Warum schweigen wir denn nicht von ihm? Wir müssen auch von ihm schweigen; aber kompromittiert wird er durch unser Schweigen sowohl wie durch unser Reden. Gediene ist ihm durch Schweigen an sich so wenig wie durch Reden. Und es bleibt dabei, daß er das *Wort* ist, das in unserem Reden wie in unserem Schweigen verkündigt werden will. Nichtreden- und Nichtschweigenkönnen, Reden- und Schweigenmüssen – wir sind dem Geist gegenüber in einem letzten Gedränge, wie wir uns auch wenden und drehen mögen, und einen eindeutigen Ausgang aus diesem Gedränge *gibt* es nicht.“³⁸

Wenn Karl Barth die Lage der Kirche hinsichtlich ihres Themas als ‚Notlage‘ bezeichnet, so fragt es sich, ob er die Situation der Theologie vielleicht optimistischer

³⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 332, vgl. auch DERS., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151. Existentiell verschärft wird die Not – wenn man davon überhaupt noch sprechen kann – durch den Umstand, daß die Kirche für ihre mangelnde Erkenntnislosigkeit und Unfähigkeit, von Gott zu sprechen, selbst haftbar gemacht werden kann, sie also daran Schuld trägt: „[E]ine Not, die nur Schicksal wäre und keine Anklage zuließe, wäre keine erkannte, keine brennende Not.“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 347). Sicher, für des Menschen Unmöglichkeit zur Verkündigung ist letztlich seine „Geschöpflichkeit“ verantwortlich. Diese aber ist unter der „Kraft der Sünde“ zum „Fluch“ geworden (vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 346.222-239). Die Frage stellt sich jedoch, ob dieser Gedankengang mit der sonstigen Argumentation stimmig ist. Denn um der Kirche hier eine Schuld zuzuweisen, muß natürlich von der Möglichkeit zur Rede von Gott ausgegangen werden. Und tatsächlich heißt es: „Sie würde Gottes Wort hören und verkündigen, wenn sie sich ohne die Präntation durch Gottes Wort selber groß zu sein, ohne die Besorgnis: Was wird daraus? nur um die Wahrheit dieses Wortes kümmern würde.“ (351). Kann der Mensch nun doch von Gott reden? Die zitierte Aussage sollte im Kontext interpretiert werden und dieser Kontext heißt Röm 9,30-33, wo es um das Versäumnis Israels geht. Barth möchte im Anschluß daran die Schuld der Kirche aufweisen, insofern ist und bleibt die Möglichkeit (zur Rede von Gott) nur eine theoretische. Denn sie kommt ja lediglich unter dem Gesichtspunkt der Schuld in Betracht – also stets nur als uneingelöste, unmögliche Möglichkeit: „Und indem sie [= die Kirche] gegenüber der unmöglichen Möglichkeit, ihrem eigenen Thema getreu zu bleiben (und wenn sie darüber zugrunde ginge), die mögliche Möglichkeit wählt, den Menschen (den religiösen Menschen natürlich!) zu ihrem Thema zu machen, begibt sie sich in Gefahr und kommt darin um.“ (353). „Denn Schuld liegt vor, wenn das, was bei Gott möglich ist, bei den Menschen unmöglich ist. Er wird sie tragen als die einzige Schuld des Menschen, die darin zum Ausbruch kommt, daß er, gerade wenn er es wagt, auf Gott zu hören, von Gott zu reden, nicht wagt, Gott die Ehre zu geben.“ (Ebd.). Damit ist allerdings angedeutet, daß der Mensch nicht Schuld an der Unmöglichkeit hat, sondern vielmehr Schuld auf sich lädt, diese Unmöglichkeit nicht zu akzeptieren. D.h. dieser Gedanke wirft ein neues Licht auf die Art der menschlichen Schuld: Nicht, daß er daran Schuld hätte, daß ‚Rede von Gott‘ unmöglich ist. Schuldig wird er vielmehr dadurch, daß er die Unmöglichkeit nicht akzeptiert, anerkennt und gelten läßt, also nicht glaubt (s.o. Abschn. 3.2)! Wenn Barth davon spricht, daß ‚Rede von Gott‘ und Erkenntnis Gottes möglich wäre, so doch nur in diesem Sinn, daß die Unmöglichkeit der Verkündigung und die Unerkennbarkeit Gottes erkannt werden kann (vgl. 364f.), was allerdings im ‚Römerbrief‘ paradox gewendet als Erkenntnis und Verkündigung gilt (s.u. Abschn. 4.3).

³⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 256.

beurteilt. Was versteht er überhaupt im zweiten ‚Römerbrief‘ unter Theologie? Und wie läßt sich das Verhältnis zur kirchlichen Predigt angemessen beschreiben?

Schon allein an der Quantität der Belege läßt sich ablesen, daß die kirchliche Verkündigung weitaus häufiger problematisiert wird als ihre akademische ‚Schwester‘. Eine ausführliche Bezugnahme auf ‚Theologie‘ findet sich insgesamt nur dreimal³⁹, davon einmal im Vorwort und einmal in den Schlußbemerkungen. Jedoch fällt der Terminus immer wieder in Kombination mit Worten wie ‚Predigt‘, ‚Pfarramt‘, ‚Kirche‘ etc., so daß es auf den ersten Blick scheint, als würde Barth ‚Theologie‘ lediglich aus dem kirchlichen Kontext heraus verstehen. Und tatsächlich parallelisiert er ‚Verkündigung‘ und ‚Theologie‘ derart oft, daß der Vorwurf einer ‚Verwechslung von Katheder und Kanzel‘⁴⁰ gerechtfertigt scheint. So nennt er ‚Theologie‘ im Epilog das ‚Gespräch über Gott‘ (514), was aber an anderer Stelle der ‚Prototyp aller Predigten‘ (230) ist. Des weiteren heißt es zu Röm 4,15, daß sowohl ‚Opfer, Gebet und Predigt‘ als auch ‚Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit‘ der Rechtfertigung durch Gott bedürfen (113f.). Und zu Röm 5,20, daß man als ‚Prophet und Priester, Theologe und Philosoph‘ an der ‚Unmöglichkeit Gottes‘ notwendig scheitern muß und seine ‚Kraft unnütz zubringen‘ wird (164). Auffälliger vollzieht sich die Vereinheitlichung in denjenigen Äußerungen, die fast beiläufig ‚Theologie‘ einstreuen, wo es doch sachlich um ‚Verkündigung‘ geht. Zum Beispiel fällt, nachdem Barth eindrücklich die Not der Kirche geschildert hat und zum geduldigen Verharren in ihr mahnt, der Satz: ‚[L]ieber mit der Kirche (und so z.B. auch mit der Theologie) in der Hölle sein, als mit den Pietisten ... in einem Himmel – den es nicht gibt.‘ (321). Wenig später wird bemängelt, daß sich die ‚Kirche‘ der Sinnlosigkeit von ‚Theologie‘ nicht bewußt sei: ‚Was soll die ganze Geschichte etwa der Theologie bis auf diesen Tag ...? [...] Aber wer merkt es etwa, daß sie keinen Sinn hat? Wir vergessen es alle immer wieder. Und eben dieses Vergessen ist die Schuld der Kirche‘ (356).

Neben derartigen Stellungnahmen, wo die ‚Theologie‘ als innerkirchliches Phänomen verhandelt wird, tritt eine andere, bei der explizit ‚akademische Theologie‘ im Blick ist. Dabei dürfte es sich um die erste Äußerung Barths handeln, in der er seit seiner Distanzierung von den ‚liberalen‘ Wurzeln die theologische Wissenschaft positiv definiert. Allerdings spürt man die Dynamik der angezeigten *Absetzbewegung* nur noch allzu deutlich: So übernimmt Barth die ‚Fragezeichen‘ Kierkegaards und Overbecks gegenüber einer wissenschaftlichen Disziplin, die das Wort Gottes zur ‚Lehre‘ gemacht habe (432). Damit würde sie fast unumgänglich ‚das Christentum durch ... Reden und ... Schweigen verraten‘. Nur folgende theologische ‚Anliegen‘ werden gebilligt, nämlich erstens das Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in seiner Geschichte nachzuverfolgen (Biblische und Historische Theologie), zweitens die Bedeutung der ‚Gottesfrage‘ angesichts des ‚immer unterliegenden Menschenwortes‘ zu unterstreichen, d.h. ‚„systematisch“ die dem Menschen als solchem gesteckten Grenzen abzuschreiten‘ und drittens ‚die dringenden Mahnung zur Sachlichkeit‘ in der Praktischen Theologie (433).

Obwohl hier freilich ‚Theologie‘ als Wissenschaft in der *universitas literarum* angesprochen ist, ist sie nach Barth auf das ‚Wort Gottes‘ als ihr Thema verpflichtet; ist also deutlich *kirchliche* Wissenschaft: ‚Sollte es sich nämlich etwa darum handeln, von *Gott* zu reden – nicht davon wie wir uns trösten und helfen wollen, nicht davon, womit wir ‚religiös vorwärtskommen‘ (Wernle), nicht davon, womit wir ‚etwas anfangen‘ können, nicht von jenem metaphysischen X, das *wir* zum Träger unserer Postulate gemacht haben – von *Gott*, wie er uns in der Wirklichkeit unseres Lebens,

³⁹ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, VIIIff.432f.512-515.

⁴⁰ Klassisch hat diesen Verdacht schon ADOLF VON HARNACK formuliert (vgl. Offener Brief an Herrn Professor Karl Barth, in: KARL BARTH, Offene Briefe 1909-1935, 67-72, hier 68). Näheres dazu s.u. Abschn. 6.

authentisch interpretiert in Jesus Christus ... , begegnet: als der *unbekannte*, der heilige Gott“ (513). Und dieses Thema führt sie – ebenso wie die Verkündigung – an ihre Grenze und versieht die ganze Disziplin mit Fragezeichen. Problemwissenschaft „am äußersten Rande der Universität“ ist sie aber noch in einem anderen Sinn: „[W]ie die Kirche“ muß sie „am äußersten Rande der menschlichen Kultur ... ihr notwendiges Wesen treiben“ (515). Denn mit ihrer „Sachlichkeit“ stellt sie den ganzen Wissenschaftsbetrieb in Frage, dem es eigentlich auch um kein anderes Thema gehen kann als „der Mensch in seiner letzten Not und Hoffnung, der Mensch vor Gott“ (ebd.). Und am Rande befindet sie sich, weil sie es zu tun hat mit der „gefräßigen Dialektik von Zeit und Ewigkeit, vor der sich alle andern Wissenschaften ... in Sicherheit zu bringen gewußt haben, und die sie doch alle bedroht“ (514). Mit diesem „Bußruf“, den sie auszurichten hat, ist sie „letztes Wagnis“ und „revolutionärer Vorstoß“ (515). „Sehr wohl aufzuwerfen ist immer wieder die Frage, ob Theologie und Kirche nicht in der Tat besser täten, zu liquidieren, weil sie ja doch den Mut nicht aufbringen, zu sein, was sie sind.“ (Ebd.).

Was also das Verhältnis von ‚Theologie‘ und ‚kirchlicher Verkündigung‘ angeht, so kann festgehalten werden: Karl Barth parallelisiert sie *hinsichtlich ihres Themas*. Beide haben sich an Jesus Christus, dem Wort Gottes, zu orientieren und davon zu zeugen.⁴¹ Dort wird offenbar, wie die Lage zwischen Mensch und Gott beschaffen ist. *Sachlichkeit* ist für Theologie und Verkündigung das oberste Gebot.⁴² Lediglich *der Ort*, an dem sie ihre Aufgabe wahrnehmen, *differiert*: die eine in der Kirche, die andere an der Universität. Wenn man sich den Rahmen des ‚Römerbriefes‘ vor Augen führt, entdeckt man einen weiteren Differenzpunkt: Die *Absicht und Ziel ihres Vorhabens*. Denn Karl Barth möchte seinen Kommentar als ‚Theologie‘ verstanden wissen. „Ich habe nie etwas anderes zu treiben gemeint als eben *Theologie*.“ (VIII). Das Spezifische daran sei „die Frage nach dem Was?“ der Verkündigung. Im Epilog zum paulinischen Römerbrief deklariert er auch diesen als „Theologie“, weil er die „Wiedererinnerung“ der angemessenen Rede von dem „unbekannten, heiligen Gott“ (512f.) zum Inhalt habe.

Wenn man den im Haupttext ansatzweise erarbeiteten Theologiebegriff noch in Rechnung stellt, deuten sich bereits alle Aspekte des späteren Konzeptes an. Denn dort galt es als Aufgabe von Dogmatik und Ethik, „die dem Menschen als solchem gesteckten Grenzen abzuschreiten“, also die Unverfügbarkeit des Gotteswortes einzuklagen. „Theologie“, so könnte man folgern, sei die systematisierende Darstellung bzw. die kritische Reflexion auf christliche(r) Verkündigung, die sie an ihre Grenzen zu erinnern hat. Oder in den Worten des Pfortenser Aufsatzes: „Was kann Theologie anderes sein als der Ausdruck dieser ausweglosen Lage und Frage des Pfarrers“⁴³?

⁴¹ Auf einen feinen Unterschied, der zu einem erheblichen Deutungsspektrum führen kann, sei an dieser Stelle hingewiesen: Das Thema von Kirche und Theologie ist nach Barth nicht der ‚abstrakte Gott‘, sondern ‚Gott, wie er sich in Jesus Christus gezeigt hat‘ oder das ‚Wort Gottes‘ (vgl. dazu u. Abschn. 4.7).

⁴² Die Konzentration auf das Wort Gottes hat der Bewegung um Karl Barth den Namen „Theologie des Wortes Gottes“ eingetragen. Ihr ist gegenüber den Ausdrücken „Dialektische Theologie“, „Theologie des Paradoxes“ etc. der Vorzug zu geben (so auch EBERHARD JÜNGEL, Von der Dialektik zur Analogie, 127), da sie sich selbst mit dem Wort Gottes als zentraler Größe auseinandersetzt, aber – was für uns entscheidender ist – das Wort Gottes als Kriterium für Theologie und Verkündigung erhob. Und da Barth (im Unterschied zu Emil Brunner und Friedrich Gogarten) das „Wort“ von der Verkündigung, die Verkündigung von der Offenbarung und die Offenbarung von ihrem Subjekt ‚Gott‘ her verstand“ (JÜRGEN MOLTMANN, Vorwort, XVII), ist die Neuorientierung bei ihm von Beginn an christologisch verfaßt. Deshalb könnte man sie auch als (Versuch eines) Zeugnis(es) von Jesus Christus als dem Wort Gottes in Theologie und Verkündigung charakterisieren.

⁴³ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.

Damit kommt der dritte Differenzpunkt in den Blick: *Theologie operiert auf einer anderen, einer Metaebene*, die kritische Distanz zur Verkündigung erfordert.

Fundiert wird die dramatisch dargestellte Ausweglosigkeit von Prediger und Theologe nicht etwa empirisch oder phänomenologisch, sondern theologisch: Die Kirche ist als Religion der „Gipfel“ der „menschlichen Möglichkeiten“⁴⁴. Aber das Kreuz Jesu Christi hat allen irdischen Anstrengungen den Garaus gemacht.⁴⁵ Deshalb muß zuvorderst das Gericht über das menschliche ‚Babel‘ an der Kirche deutlich werden. Gerade so verkündigt die Kirche das Evangelium und der Prophet wird „lieber mit der Kirche (und so z.B. auch mit der Theologie) in der Hölle sein, als mit den Pietisten niederer oder höherer Ordnung, älterer oder modernerer Observanz in einem Himmel – den es nicht gibt. Das fasse, wer es fassen kann: Christus ist dort, wo man untröstlich weiß, daß man verbannt ist von Christus weg, nicht aber, nie aber dort, wo man gegen die Bedrängnis dieses Wissens sich gesichert weiß.“⁴⁶

4.3 Die Unmöglichkeit der Verkündigung als Verkündigung

Mit obigem Zitat sind wir auf ein für die Dialektik des zweiten „Römerbriefes“ typisches Phänomen gestoßen: Die negativen Bestimmungen lassen sich gleichermaßen auch ins Positive wenden. Indem der strafende Gott in der Kirche erhoben wird, verkündigt sie das Evangelium. Wo sie sich unter dem Fluch des Gesetzes weiß, leuchtet Christi Gnade auf. Und die Einsicht in die „grundsätzliche Entfernung von Gott und Welt ist die eine einzige mögliche Gegenwart Gottes in der Welt“⁴⁷. Die Aussage, daß Gott jenseits des Sag- und Definierbaren wohnt, läßt sich bereits wieder als sag- und definierbare Qualifikation begreifen. Genauso möchte Barth diese Negativaussage auch verstanden wissen: Die Botschaft vom Scheitern aller Botschaften über Gott wird als Botschaft deklariert. Im Evangeli-

⁴⁴ KARL BARTH, Römerbrief II, 164, vgl. 316: „Dem Evangelium steht die Kirche gegenüber als die Verkörperung der letzten menschlichen Möglichkeit diesseits der unmöglichen Möglichkeit Gottes. Hier klafft der Abgrund wie nirgends sonst.“

⁴⁵ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 215f.: „Golgatha ist das Ende des Gesetzes, die Grenze der Religion. Im getöteten Gesetzeschristus hat die letzte, höchste Menschenmöglichkeit: die Möglichkeit, ein gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein, ihre Erfüllung gefunden durch ihre gänzliche – Erledigung.“ Vgl. auch 174.220.358f.u.ö.

⁴⁶ KARL BARTH, Römerbrief II, 321.

⁴⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 65; Vgl. dazu EBERHARD BUSCH, Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren, (Göttinger Universitätsreden 83), Göttingen 1987, 26f. und WERNER M. RUSCHKE, Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief“, 2.

um „gibt ... Gott sich bekannt ... als der, der er ist, nämlich als der unbekannte Gott“⁴⁸. Die Christen können mit Barth das sokratische Wissen teilen, daß nämlich „Gott der ist, den *wir nicht* wissen“⁴⁹.

„[A]ls der *unbekannte* Gott wird Gott *erkannt*“⁵⁰, und nur indem alles Reden von ihm geleugnet wird, kann von ihm geredet werden. Diese Gedankenfigur trägt paradoxe Züge, doch sie ist – wie wir sehen werden – Teil der Dialektik, die für den zweiten ‚Römerbrief‘ konstitutiv ist. Geradezu absurd mutet es z.B. an, wenn Barth behauptet, daß die Botschaft vom Ende der Kirche die angemessene kirchliche Botschaft wäre: „Das Evangelium ist die Aufhebung der Kirche wie die Kirche die Aufhebung des Evangeliums ist.“⁵¹ Die Negation ist die Position und deshalb ist – um einen gedanklichen Schritt weiterzugehen – die Position die Negation: Die üblicherweise in den Kirchen gepredigte, in alle Welt erklingende Predigt der Kirche falsifiziert sich selbst, weil sie Wissen zu beinhalten beansprucht.⁵² Jeder, der glaubt, Gott zu kennen, wird als Lügner entlarvt.⁵³ „Gott! Wir wissen nicht, was wir damit sagen. Wer glaubt, der weiß, daß wir es nicht wissen.“⁵⁴ Es handelt sich um eine zutiefst dialektische Bestimmung: Das Moment des Unwissens bleibt bei allem Wissen präsent (es besteht geradezu aus ihm) und ist für das Erkennen Gottes konstitutiv, weshalb es sich immer um ein „nicht-wissende[s] Wissen“ und „ein wissende[s] Nichtwissen“⁵⁵ handelt. Auf diese Weise ist die Unmöglichkeit der Rede von Gott notwendiger Inhalt der Rede von Gott! Das heißt: es muß, damit von Gott geredet wird, geradezu geleugnet werden, daß von ihm geredet werden kann. Es muß verkündigt werden, daß von Gott nicht geredet werden kann. Nur so werde – laut Barth – von Gott geredet.

Aber indem dies behauptet wird, würde ja schon wieder postuliert, daß ‚Rede von Gott‘ möglich ist. Dann aber wäre sie demzufolge keine ‚Rede von Gott‘

⁴⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 11, vgl. auch 52.

⁴⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 21, vgl. auch 69.

⁵⁰ KARL BARTH, Römerbrief II, 65.

⁵¹ KARL BARTH, Römerbrief II, 317.

⁵² „Kirche ist der Ort, wo man von Gott allerlei weiß und hat und dementsprechend auch nicht weiß und nicht hat.“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 316). An dieser Stelle kann nur wiederholt werden, was oben (Abschn. 4.2, Anm. 37) über die Schuld der Kirche gesagt wurde. Die Schuld besteht eben darin, die mangelnde Disposition zu Rede und Wissen zu verkennen (vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 329.356-358).

⁵³ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 23f.

⁵⁴ KARL BARTH, Römerbrief II, 18.

⁵⁵ KARL BARTH, Römerbrief II, 302.

mehr: Die Negation wäre zum *Prinzip*, zur *Position* geworden. Davor warnt Barth eindrücklich. Denn die Kirche solle sich vor dem Versuch hüten, das ‚negative ‚Wort vom Kreuz‘ mit einer menschlichen Positivität zu umkleiden: [...] Sei es dadurch, daß man diese radikale Negation alles Menschlichen, den ‚Abgrund‘, der sich hier öffnet, zu einem neuen, höchst eigenartigen und geistreich wirkenden theologischen Gesichtspunkt macht. Sei es dadurch, daß man sie als Methode der Heilsgewinnung predigt und damit doch wieder zu einer menschlich-möglichen Position und Haltung, zu einer – Moral macht!“⁵⁶ Diese Warnung kann m.E. nicht dahingehend ausgewertet werden, daß theologisch sinnvolle Aussagen in der Paradoxalität des zweiten ‚Römerbriefs‘ nicht möglich seien.⁵⁷ Sie resultiert vielmehr darin, weder Position noch Negation zu überspannen, oder – was das gleiche bedeutet – Position und Negation im ausgewogenen Gleichgewicht zu halten, also der Sehnsucht nach gedanklicher Harmonisierung (als Grundlage für logisch-stringente Aussagen) zu widerstehen. Damit folgt man den Denkvorgaben des ‚Römerbriefs‘ und läßt sich auf dialektische Strukturen innerhalb der Logik ein. So ist weder einfach die *Position* (‚Wir können von Gott reden‘ = A) korrekt, noch die *Negation* (‚Wir können nicht von Gott reden‘ = B) eine zu beziehende *Position* (B = Rede von Gott, also gilt A), sondern *Negation und Position stellen in gleicher Weise zwei in ihrer Paradoxalität zusammengehörende Elemente der ‚Rede von Gott‘ dar*. Im folgenden soll diese Gedankenstruktur näher beleuchtet werden.

4.4 Die ‚christologische‘ Dialektik

Wenn Karl Barth über kirchliche Rede reflektiert und zu dem Ergebnis kommt, daß sie – trotz des dringenden Auftrag dazu – der irdischen Kirche nicht gelingen kann, so verdankt sich diese Erkenntnis – laut zweitem ‚Römerbrief‘ – der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Sie sei zwar auch ein Zugeständnis an Kantsche Epistemologie, aber vorrangig ein Ergebnis des göttlichen Selbstzeug-

⁵⁶ KARL BARTH, Römerbrief II, 362f.

⁵⁷ MICHAEL BEINTKER meint, daß die Aporie, in die die fortwährende *Krisis* münde, Barth dazu bewegt habe, von der ‚dialektischen Gespanntheit des 2. Römerbriefs‘ Abstand zu nehmen (vgl. Die Dialektik in der ‚Dialektischen Theologie‘ Karl Barths, 127f.). Der Verdacht, daß die Paradoxien theologisch fundierte Aussagen unmöglich machten, wird erst kürzlich wieder bei BARBARA NICHTWEIß laut (vgl. Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons, in: Dies. [Hg.], Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson, [Symposion Mainz 2000], Münster 2001, 11-37, hier 22).

nisses.⁵⁸ Jesus Christus erscheint als maßgebliche *ratio cognoscendi* der theoretischen Reflexion von Verkündigung. Dies impliziert, daß Barth vom göttlichen Wort bereits herkommt – es bildlich gesprochen ‚im Rücken hat‘ –, wenn er behauptet, daß die einzig angemessene Predigt immer die sein wird, die deren Möglichkeit infrage stellt. Das Postulat einer ‚möglichen Unmöglichkeit‘ christlicher Verkündigung entspreche also – vorausgesetzt die Barthsche ‚Sachlichkeit‘ als Rückgrat wahrheitsfähiger Aussagen – in besonderer Weise der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes. Läßt sich diese Schlußfolgerung anhand des Textes bestätigen? Wenn Barth recht mit seiner Behauptung hat, daß er sein Wissen um die kirchliche Verkündigung an Jesus Christus gewonnen hat, müßte die Offenbarung Entsprechendes beinhalten bzw. ebenfalls als ‚mögliche Unmöglichkeit‘ erscheinen.

Im ‚Römerbrief‘ wird die Offenbarung in Jesus Christus als Wort Gottes angesehen. Gott redet in einzigartiger Weise in seinem Sohn. Die Rede ist aber eine doppelseitige, d.h. *sie besteht aus zwei Teilen, die nur in ihrer Einheit wahrgenommen werden dürfen*: „In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis, macht er sich bekannt als der Unbekannte, redet er als der ewig Schweigende.“⁵⁹ Diese Struktur des göttlichen Selbstzeugnisses soll in vorliegender Studie ‚christologische‘ Dialektik genannt werden, weil im Hintergrund die chalzedonensischen Sprach- und Denklösungen nicht zu verkennen sind. Im ‚Römerbrief‘ wird sie wie folgt beschreiben: „Die höchste *Entfernung zwischen Gott und Mensch* ist ihre wahre Einheit. Indem Zeit und Ewigkeit, Menschengerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit, Diesseits und Jenseits in Jesus in unzweideutiger Weise auseinandergerissen

⁵⁸ KARL BARTH fragt – zu Beginn des Kapitels über den Geist – woher der Mensch wissen kann, daß er ein Mensch und als solcher von Gott getrennt ist: „Woher sieht er? Woher weiß er? Wer sagt ihm das alles? Wer sagt ihm, daß er – der Mensch ist? ... [D]aß der Mensch der Mensch ist, dieses seltsam Demütigende kann er sich offenbar nicht selbst sagen, sondern das muß ihm gesagt *sein*, geantwortet *sein*, bevor er gerufen hat. [...] Der Ort, von dem aus der ganze geschlossene Kreis als solcher zu sehen ist, kann selber nicht innerhalb des Kreises liegen. Die Möglichkeit, das Menschenmögliche als solches in seiner Beschränkung zu erfassen, ist offenbar – und wenn wir uns von Kant jeden Blick über das Beschränkende hinaus verbieten ließen, ja *gerade* dann! – eine ganz unerhört neue Möglichkeit.“ (Römerbrief II, 254-256, hier 254). Hier legt sich nahe, was oben behauptet wurde: Die Erkenntnis der Unmöglichkeit der ‚Rede von Gott‘ verdankt sich bereits jenem Blickwinkel, der nur von Gott ermöglicht werden kann. Solche Argumentation folgt auch Immanuel Kant, indem die transzendente Perspektive als „unerhörte Möglichkeit“ verstanden wird; eine Möglichkeit also, die jenseits unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeiten liegt (vgl. auch 310).

⁵⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 73, vgl. auch 16: „Im Christus aber redet Gott, wie er ist und straft den Nicht-Gott dieser Welt Lügen. [...] Er bekennt sich zu uns, indem er die Distanzen zwischen uns und ihm schafft und wahr.“ Siehe ebenfalls 79.88.254f.268.345.353.

werden, sind sie in ihm auch in Gott zusammengefaßt, in ebenso unzweideutiger Weise vereinigt.“⁶⁰

An diesen Zeilen läßt sich nachvollziehen, warum der zweite ‚Römerbrief‘ als Paradestück der Barthschen Dialektik gilt. Die paradoxen Formulierungen, in denen eine scharfe Diastatik transportiert wird, gaben seit jeher dazu Anlaß, über das Spezifikum des Buches zu debattieren, und die lange Liste der Untersuchungen zu dieser Denkform wächst noch heute beständig.⁶¹ Für die einen von ihnen ist signifikant, daß sie der Dialektik Barths logisch beikommen wollen und ihr damit undialektisch folgen, d.h. versuchen, die Glieder dieser Dialektik in ein übergeordnetes Drittes einzuschmelzen oder ungleich zu gewichten, damit das ‚Nein‘ von dem ‚Ja‘ geschluckt werden kann.⁶² In Alternative zu solchen Modellen bietet

⁶⁰ KARL BARTH, Römerbrief II, 88.

⁶¹ Bereits in den zwanziger Jahren entbrannten heftige Debatten: Vgl. PAUL ALTHAUS, *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, in: ZSTh 1 (1923/24), 741-786; GERHARD HEINZELMANN, *Das Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths*, in: NKZ 35 (1924), 531-556; GERHARD KRÜGER, *Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zu Barths ‚Römerbrief‘*, in: ZZ 5 (1927), 116-157; ERIK PETERSON, *Was ist Theologie?*, Bonn 1925; PAUL TILlich, *Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten*, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 165-174. Unter den neueren Arbeiten sind gesondert hervorzuheben diejenige MICHAEL BEINTKERS (*Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der ‚Kirchlichen Dogmatik‘* [BEvTh 101], München 1987) und TERRY L. CROSS (*Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, [Issues in Systematic Theology 7], New York / Frankfurt a.M. 2001). Freilich ist der gebotene Ausschnitt nicht erschöpfend: Fast jede Studie zum frühen Barth kommt irgendwo auf diese Thematik zu sprechen.

⁶² MICHAEL BEINTKER soll hier paradigmatisch für eine Forschungsrichtung angeführt werden, die sich auf HANS URS VON BALTHASAR (vgl. Karl Barth 201-229) berufen kann und in der protologisch-eschatologischen, ‚ursprünglichen‘ Einheit von Welt und Gott den ontologischen Grund für die ‚phänomenale‘ Diastase beider erblickt: „Der aus seiner ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallene Mensch *muß* in Dualismen und Kontrasten leben.“ (*Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths*, 65). Freilich, die Spannung der Glieder ist auch nach Ansicht Beintkers für Barth konstitutiv, jedoch postuliert er, daß sich „bereits hier die Rede vom ‚Triumph der Gnade‘ ... findet“ (38). Insofern wird der Abgrund, der sich zwischen Gott und Menschen eröffnet, als Übergangsphänomen begriffen und in die protologisch-eschatologische Harmonie hinein eingeebnet. Problematisch scheint mir an dieser Interpretation, daß das für den ‚Römerbrief‘ konstitutive *Zugleich von Trennung und Beziehung* an Brisanz verliert und die paradoxe Spannung (heils)geschichtlich bewältigt werden kann. Auf der philosophischen Bühne wird die Spannung bei FRIEDRICH LOHMANN eingezogen, der die „Überordnung des Einheitsgedankens über den des Gegensatzes“ zweifellos zur „eigentlichen Intention Barths“ erklärt (Karl Barth und der Neukantianismus, 286). Die diastatischen Momente des ‚Römerbriefes‘ dienen ausschließlich dem Zweck, „die Einheit von Gott und Welt bzw. Mensch zum Ausdruck zu bringen“ (287). Die Ursprungsidee habe „keinen Anhalt bei Paulus, sondern gründet in der Tat in der Philosophie des Idealismus“ (289). Für GEORG PFLEIDERER besteht die Dialektik nicht auf sachlicher Ebene; sie ist mehr methodischer Natur – „eine in hohem Maße elaborierte und konsequent durchgeführte progressive Reflexionsdialektik“ (Karl Barths Praktische Theologie, 337). Analysiert wird sie – wieder einmal – nur in ihrer Funktionalität: Sie diene Barth als Vehikel seiner „pragmatischen Absichten“: „Die Reflexion des Autors auf den ‚impliziten Leser‘ seines Testes wird nun geradezu zum treibenden Prinzip seiner prozessualen Reflexionsdialektik.“ (338). Eine Spannung – ob nun aus-

m.E. der Barthsche ‚Römerbrief‘ selbst die angemessene Beschreibung: Das am chalzedonensischen Dogma orientierte Denken steht hinter den dialektischen Aussagen des Pauluskomentars. Mit seinen innerchristologischen Verhältnisbestimmungen treibt es – gleich einem Motor – die paradoxen Stellungnahmen zu Welt, Kultur, Kirche und Verkündigung an, und ist so *der* prägende Interpretationshorizont des ‚Römerbriefs‘: Gott und Welt stehen sich einerseits unvereinbar gegenüber, haben aber andererseits zu einer versöhnten Gemeinschaft gefunden, die irreversibel ist. Beides ist an Christus offenbar geworden, weshalb *beide Relationen zugleich Gültigkeit besitzen: Die Feindschaft und die Gemeinschaft*. In diesem Sinne gibt Karl Barth im Vorwort Rechenschaft: „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlich qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und

gehalten oder aufgelöst – existiert bei Pfliederer folglich nicht. BRUCE L. MCCORMACK will in der Dialektik von ‚veiling und unveiling‘ in revelation“ die bestimmende Dialektik „in the phase of *Romans II*“ erblicken (Karl Barth’s Critically Realistic Theology, 18). „God unveils Himself by veiling Himself in human language.“ (Ebd.). Dieses Konzept, daß Barth gegen die direkten Erkenntniswege des Historismus und des Psychologismus entwickelt habe (vgl. 249), basiere darauf, daß Gott sich in der Offenbarung in einem „medium“ verberge. „Yet the coming-together of God and the creaturely medium in no way results in a *synthesis* of the two. The ‚infinite qualitative difference‘ ... is preserved. And because it is, the unveiling which occurs in and through the veil remains the divine prerogative. God chooses where and when the veil becomes transparent and faith is created.“ (269). Es ließe sich fragen, ob das Konzept von Verhüllung und Enthüllung hinsichtlich der Offenbarung – unabhängig von Barths späterem Eigengebrauch – eine wirkliche Dialektik gewährleisten kann und insofern sinnvoll ist. Eines der beiden Glieder wird stets derart dominant sein, daß das andere bis zum Verschwinden hinter ihm zurücktreten muß. Entweder ist der Blick auf Gott hinter dem Vorhang des „Mediums“ verborgen: Laut McCormack ist dies der Zustand des Unglaubens. Alles Wahrnehmbare ist ‚veil‘; ein Durchblick wird nicht gewährt. Was trägt es dann aber aus, anzunehmen, daß dahinter das Enthüllte ‚schlummere‘? Der Ungläubige erkennt es nicht. Und im anderen Fall: Was verbirgt die Hülle eigentlich noch für denjenigen, der glaubt? Sie ist transparent geworden auf ihren göttlichen Kern hin, und um Offenbarung zu sein, muß sie ihn soweit authentisch freigeben, daß er wirklich erkennbar ist. Oder, anders ausgedrückt: Wenn die Hülle im Moment des Glaubens nichts verhüllt, dann ist die Rede von ihr sinnlos und wenn sie etwas verbirgt, kann man im streng Barthschen Sinn nicht von Offenbarung reden.

Tragfähiger scheint mir an dieser Stelle die hier vorgeschlagene Dialektik auf dem Hintergrund des christologischen Dogmas von 451 zu sein. Dort kommen beide Elemente (Beziehung *und* Trennung) zur Geltung, und Glaube bedeutet dann, beides gleichermaßen wahrzunehmen. Das impliziert andererseits, daß man – in McCormacks Terminologie – den ‚veil‘ (= der verborgene, unnahbare Gott) als solches nur wahrnehmen kann, wenn man auch den Durchblick auf das ‚unveiling‘ Gottes (= der nahe Gott) besitzt. So legt es auch das hermeneutische Programm Barths nahe: Daß man als Bibelausleger die „Stimme der ‚andern‘ Geister“ wahrnimmt und sie „überhaupt nur“ (KARL BARTH, Römerbrief II, XX) hört, wird bereits als Teil einer glaubenden Exegese ausgewiesen. Kann solches Hören dann als Unglaube bezeichnet werden? Auch im ‚Römerbrief‘ wird allzu deutlich, daß Gott nur aufgrund seiner Nähe als Ferner offenbar wird (so KARL BARTH, Römerbrief II, 254). Ähnlich resümiert RUDOLF BULTMANN, daß die „*Verneinung der Welt* ... nur vom Blickpunkt des Glaubens aus erfaßbar“ ist (vgl. Karl Barths ‚Römerbrief‘ in zweiter Auflage, 124-128, hier 124).

du auf Erden‘. Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesen* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. [...] Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“⁶³

Deutlich wird hier, daß Karl Barth in seiner Dialektik keineswegs nur das Verhältnis von Mensch und Gott in ihrer *Trennung* vor Augen hatte. Diesem Mißverständnis der Forschung soll hier strikt widersprochen werden.⁶⁴ Denn es

⁶³ KARL BARTH, Römerbrief II, XIII, vgl. auch 155.315f.512-515 und 325: „Darum weil Paulus und mit ihm jede wirklich radikale Verkündigung des Evangeliums nie aus dem Auge verlieren darf, daß es sich in der Kirche ... abgesehen von ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit jedenfalls um die Beziehung des Menschen zu Gott handelt“. Gemäß der oben dargestellten „christologischen“ Dialektik, darf auch das andere Glied (Trennung) nicht vernachlässigt werden, weshalb Barth noch im selben Satz betont, „daß die eigentliche Not dieses menschlichen Unternehmens darin besteht, daß das *Wort* Gottes, in dem sich diese Beziehung betätigen müßte, kein menschliches, kein zufälliges, kein hinfalliges, sondern eben Gottes ewiges und absolutes Wort ist“.

⁶⁴ HANS URS VON BALTHASAR hat mit seiner Studie nicht nur die idealistische Deutung des „Römerbriefes“, die die Diastase in die ‚ursprüngliche Einheit‘ hinein verflüchtigen wollte, angestoßen (vgl. o. Anm. 62). Seine Interpretation läßt sich auch in gegensätzlicher Richtung lesen: Die Dialektik des „Römerbriefes“ erschöpfe sich darin, „Platz für die Transzendenz“ zu eröffnen (vgl. Karl Barth, 75-79, hier 76). Es gehe Barth letztlich nur darum „Distanz‘ zu schaffen“ (ebd.) und „mit allen Mitteln Gott und Kreatur auseinander[zuspann]en“ (90). Wie schon betont, besitzt für Balthasar dieses „scheinbar neue kierkegaardische und reformierte Pathos der absoluten Distanz zwischen Gott und Geschöpf ... eine heimliche, nein offen ausgesprochene Voraussetzung, die keine andere ist als ursprüngliche *Identität*“ (77). Behauptet wird, daß die Hegelsche Attitüde zu einem „christlichen Radikalismus“ führe, der „überchristlich und darum unchristlich“ (79) sei. Angeblich werde hier ein „methodisches Instrument zum Standpunkt, zur Sache selbst verabsolutiert“, weshalb seine „Dämonie“ darin gipfele, „daß es alle Gottesgeheimnisse auf die Folter dieser Methode zwingt, ins grelle Scheinwerferlicht der Dialektik zerrt, in eine paradoxe Unmittelbarkeit, die sie als Geheimnis zerstört. [...] Das Entscheidende dabei ist, daß das Herzstück des Christentums, die Menschwerdung, unmöglich wird.“ (Ebd.). Balthasar bewegt sich mit seiner Darstellung ganz in den Bahnen ERICH PRZYWARAS, der ungefähr 30 Jahre zuvor dieselben Vorwürfe einbrachte. In seinem Aufsatz „Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)“ (in: StZ 105 [1923], 343-362) schreibt er, daß die neue „Schule Barth-Gogarten-Thurneysen“ als „urechte Wiedergeburt des Protestantismus“ (350) eine „Ausschließlichkeit der Transzendenz“ predigen würde, die „einen eigentlichen Gottmenschen“ (355) nicht zulasse. Auch GERHARD RABES unterstellte, daß Gott und Mensch bei Barth „geradezu sinnlos auseinandergerissen“ würden (Christentum und Kultur in besonderer Auseinandersetzung mit Barth und Gogarten, Jena 1936, 5; vgl. auch REINER H. LANZENAUER, Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth, Würzburg 1927, 75; HANS SCHREINER, Zur Theologie Karl Barths, in: Sächsisches Kirchenblatt 73 [1923], 261-267). Auch für GUSTAV WINGRENS Barthdeutung ist solche Kritik unerläßlich: So sei jener nie über die Antithesis Gott-Mensch hinausgekommen, weshalb Offenbarung unmöglich gedacht werden könne (vgl. *Theology in Conflict*. Nygren Barth Bultmann, translated by Eric H. Wahlstrom, London / Edinburgh 1958, 23-30). Hier haben schließlich jene Stimmen ihren Platz, die Barth eine „bewußt ‚alttestamentliche‘ Haltung“ (EBERHARD JÜNGEL, Von der Dialektik zur Analogie, 129; Vgl. BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, 2. Aufl., Freiburg i.Br. u.a., 1994, 560-567) oder „Marcionismus“ vorwarfen (ADOLF JÜLICHER, Ein moderner Paulusausleger, 95). KARL BARTH selbst hat – bereits im Vorwort – seine Dialektik anders verstanden: So gehe es ihm gerade nicht um Diastatik, sondern um „Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen“ (Römerbrief II, XIII), die sich in *Jesus Christus* konkretisiert habe. Diese Konzentration ließe sich gegen beide Forschungsrichtungen fruchtbar machen (vgl. u. Anm. 66 und 70): Weder dem Dualismus galt das Augenmerk

geht dem Safenwiler Landpfarrer – gleichberechtigt – darum, das Verhältnis von Gott und Mensch in ihrer *Beziehung* zu beschreiben.⁶⁵ *Trennung und Beziehung* – die beiden Momente der Barthschen Dialektik, die damit eine *doppelte Relation* umschließt und sich nicht im Insistieren auf „Distanz“ erschöpft, oder in eine „ursprüngliche Identität“⁶⁶ hinein auflösen läßt. Dialektisches Denken im „Römerbrief“ kreist um die Frage, wie das *Verhältnis der Verhältnisse* (Beziehung und Trennung von Gott und Mensch) definiert werden kann. Grundlage für eine solche Definition bietet Jesus Christus: „In diesem Namen begegnen und trennen sich zwei Welten“⁶⁷. Er ist der, „der die Distanz zwischen Gott und Mensch über-

Barths, noch einer ursprünglichen Identität: Denn nicht sie sei das Gegenlager des Abstandes von Gott und Mensch, sondern die Fleischwerdung des Wortes. Dort sind Gott und Mensch, die gegensätzlicher nicht gedacht werden können, in Beziehung miteinander getreten und zur Versöhnung gelangt. Erst auf dem Hintergrund der Inkarnation kann die „verlorene Unmittelbarkeit zu Gott“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 212) wieder in den Blick geraten und diese verdankt sich jener und nicht umgekehrt. Insofern scheint das Urteil, daß Menschwerdung Gottes im „Römerbrief“ unmöglich sei, verfehlt. Jene ist vielmehr Voraussetzung der gesamten Heilsgeschichte und stellt den Ermöglichungs- bzw. Erkenntnisgrund der protologischen Unmittelbarkeit zu Gott dar.

⁶⁵ Dieser Aussage könnte MICHAEL BEINTKER sicher zustimmen, denn auch er konstatiert zu Karl Barth, Römerbrief II, XIII: „Im Moment genügt es uns, festzuhalten, daß im Widerspruch, in der unendlich qualitativen Differenz auch von Beziehung die Rede ist, *ohne* die Differenz außer Kraft zu setzen.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 34). Aber unverständlich bleibt, wieso dann an anderer Stelle das ‚zugleich‘ von Differenz und Beziehung nivelliert: „Wir kennzeichnen diese dialektische Struktur, bei der einerseits eine echte Spannung von These und Antithese vorliegt (phänomenologische Ebene), andererseits aber die Prävalenz der These behauptet werden muß (ontologische Ebene), in Anlehnung an Henning Schröer als supplementäre Dialektik.“ (38). Insofern bestätigt sich obige Beobachtung, daß die Spannung zugunsten der eschatologischen Harmonie eingeschränkt und abgeflacht wird. Auch FRIEDRICH SCHMID mahnt: „Man darf bei aller scheinbar statischen Zeit – Ewigkeitsdialektik, bei aller Diastase der ersten Epoche die Klammer nicht übersehen, innerhalb der jene Aussagen stehen, die eine Wirklichkeit, auf die der Mensch auch als Fragender schon bezogen ist.“ Unter dieser „Wirklichkeit“ will Schmid (in Abweichung von der prägenden Interpretation Hans Urs von Balthasars, der auch Michael Beintker verpflichtet ist [vgl. u. Anm. 62 und 64]) die spannungsvolle Beziehung von Gott und Mensch verstehen: „Mag die philosophische Kruste des Römerbriefs noch so dick sein, wir meinen, daß es Barth dort schon um jenes dialogische Geschehen zu tun ist, das letztlich mit den Begriffen Dualismus, Identität im Sinne eines alternativen ontologischen Entwurfs eben nicht erfaßt werden kann.“ (Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 25-29, hier 27f.).

⁶⁶ Beide Stücke von HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth, 76 bzw. 77. FRIEDRICH LOHMANN verschafft dem Leser darüber einen Überblick, daß „bezüglich Barths zweiter Römerbrief-Auslegung in der Forschung“ ein „bemerkenswerter Dissens“ bestehe, auf den hier in Anmerkung 62 und 64 eingegangen wurde: „Die eine Richtung betont den übergeordneten Einheitsgedanken und gelangt, je nachdem, ob auch dessen Verbindung mit dem Primat der Gnade über das Gericht und damit der *theologische* Ausgangspunkt Barths herausgestellt wird, zu zustimmenden oder ablehnenden Urteilen. Die andere Richtung in der Sekundärliteratur sieht den Fluchtpunkt von Barths Auslegung in einem Dualismus und übt daran Kritik.“ (Karl Barth und der Neukantianismus, 283f.). Vermittelnd und ausgleichend – ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten – kann m.E. eine Interpretation vor dem Hintergrund der chalzedonensischen Sprachregelungen wirken, weil sie beide Nuancen der Barthschen Intention festzuhalten vermag.

⁶⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 5.

brückt, indem er sie aufreißt“⁶⁸. In ihm also kommt es zu dem *Verhältnis der Verhältnisse*, was die chalzedonensische Formel eindrücklich beweist: So sollen laut ihrer Vorgabe Gott und Mensch in Christus *gleichermaßen zusammengedacht wie auseinandergehalten* werden. Die Betonung in unserem Kontext liegt auf ‚*gleichermaßen*‘: Gott und Mensch sind sich gleichermaßen nah und fern.

Freilich hat dieser Vorschlag seine Probleme. Denn um eine Gleichmäßigkeit der Glieder postulieren zu können, muß man sie derselben Kategorie zuordnen. Oft aber wird die Distanz ontologisch gefaßt, die Nähe phänomenologisch. Hier gerät das Modell in eine ebensolche Schiefelage wie bei dem Verhandeln auf temporaler Ebene, die sich von Kierkegaard her anbietet: Zeit – Ewigkeit. Dieser Schwierigkeit soll hier ausgewichen werden, indem die Barthschen Aussagen in dem Inkarnationsereignis, das relational und nicht ontologisch zu fassen ist, gebündelt werden. Das bedeutet zweierlei: Die zeitliche Dimension kann vernachlässigt werden, da dieses Offenbarungsgeschehen keine Ausdehnung in der Zeit hat. Und, um ontologische und phänomenologische Überhänge zu vermeiden, soll die *relationale* Kategorie bemüht werden. Wie Barth selbst zugab, ging es ihm um die *Beziehung* zwischen Gott und Mensch, die ihrerseits als eine doppelte konkretisiert wird, weshalb die Glieder der Barthschen Dialektik nicht Gott und Mensch darstellen (bei denen sich eine Schiefelage wohl nicht vermeiden ließe!), sondern die *Versöhnungsrelation* und die *Feindschaftsrelation*. Diese Lösung hat nicht nur in dieser frühen Phase den Vorteil, wie Barth beide Verhältnisse *gleichmäßig* in den Blick zu nehmen und der Schlüsselstellung Jesu Christi im ‚Römerbrief‘ gerecht zu werden, sondern auch für die spät(er)e *Föderaltheologie* offen zu sein.

„*Jesus Christus unser Herr*,‘ das ist die Heilsbotschaft, das ist der Sinn der Geschichte. In diesem Namen begegnen und trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekante. [...] Aber diese Beziehung zwischen uns und Gott, zwischen dieser Welt und der Welt Gottes will erkannt sein. Das Sehen der Schnittlinie zwischen beiden ist nicht selbstverständlich. – Der Punkt der Schnittlinie, wo sie zu sehen ist und gesehen wird, ist *Jesus* [...] Keine Vermählung und Verschmelzung zwischen Gott und Mensch findet hier statt, kein Aufschwung des Menschen ins göttliche und keine Ergießung Gottes ins menschliche Wesen, sondern was uns in Jesus Christus berührt, indem es uns nicht berührt, ist das Reich Gottes“⁶⁹.

⁶⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 7.

⁶⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 5f., vgl. auch 7.11-22.66-81.88.204.321 u.ö. Daß Karl Barth mit dem „Doppelaspekt von größter Distanz (Negation) und gnädiger Zuwendung (Position)“ offenbar an reformatorische Tradition anknüpft – wie schon Erich Przywara und Hans Urs von Balthasar vermuteten –, macht MATTHIAS FREUDENBERG plausibel (vgl. Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit, [Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 8], Neukirchen-Vluyn 1997, 175). In seiner Suche nach ‚*Erkenntnis der Offenbarung Gottes*‘ sei Barth zu einem – insbesondere von Calvin und Zwingli beeinflussten – Verständnis gekommen, das hier ‚christologische‘ Dialektik genannt wurde: „Die dialektische Spannung, in der Gott und Mensch einander gegenüberstehen und aufeinander bezogen sind, überträgt Barth auf seine Verhältnisbestimmung von Gottes Wort und des Menschen Zeugnis von seinem Wort: Beide sind darin präzise unterschieden und zugleich aufeinander bezogen.“ (288). Die Stärke Freudenbergers besteht m.E. darin, daß er die Aussagen zur Gott-Mensch-Relation und die zum Wort Gottes bzw. zur Verkündigung in Verbindung bringt. Darin liegt er genau in der Linie vorliegender Studie.

Mit gutem Recht kann behauptet werden, daß der Christologie in der Phase des zweiten ‚Römerbriefes‘ bereits eine argumentative Schlüsselrolle zukam.⁷⁰ Natürlich gilt dies mit einer grundlegenden Einschränkung: Die Vorgaben von Chalzedon wurden in formaler Hinsicht fruchtbar gemacht bzw. betrafen zunächst nur die Lehre *de persona Jesu Christi*. Das Leben Jesu, der Inhalt seiner Botschaft spielen deshalb auch im ‚Römerbrief‘ kaum eine Rolle: Wesentlich ist für Barth an der Offenbarung Gottes das Sein des Offenbarers, wobei er daraus inhaltliche

⁷⁰ Schon JÜRGEN FANGMEIER resümiert: „Karl Barth hat ... nicht eine neue, ‚dialektische‘ Theologie auf den Plan führen, sondern lediglich an die Dialektik aller christlichen Theologie erinnern wollen. Im Neuen Testament zeigt ... bereits der Name ‚Jesus Christus‘ die Dialektik christlicher Theologie an.“ (Der Theologe Karl Barth. Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen, [Mit einem Bild, Kurzbiographie und Bibliographie], Basel 1969, 30). INGRID SPIECKERMANN äußert eine ähnliche These, wenn sie feststellt, daß die Sendung des Logos, die „göttliche Einheit von Gott und Mensch [...] für das rechte Verständnis der vielumstrittenen Dialektik des zweiten ‚Römerbriefes‘ schlechthin ausschlaggebend sei“ (Gotteserkenntnis, 125f.) und die Barthliteratur rügt, die die Inkarnation als „unverfügbar-realen Angelpunkt der Barthschen Dialektik ... übersehen und sie zur bloßen Denkmethode reduzier[t]“ (134) habe. Jedoch zeigt sich bei näherem Hinsehen die Differenz: Für sie ist die in Christus „universal *geschehene* Synthesis“ – prae-human und als göttlicher Akt (im Sinne der idealistischen Einheitsspekulation) – die Basis der Dialektik, die allein auf der Seite der menschlichen Wahrnehmung liege. Dies knüpft unmittelbar an Barths Äußerungen zur Dialektik an, die allerdings nur die Dialektik der Methode und nicht die der Sache erklärt (s.o. Abschn. 4.2). Eine weitere Frage an Spieckermann bleibt offen: Wenn ihr die Christologie im zweiten ‚Römerbrief‘ derart zentral ist, wieso versucht sie sie unter der Pneumatologie zu subsumieren und hält diese für den „Angelpunkt“ des ganzen Werkes (vgl. 131)? Auch WERNER M. RUSCHKE schlägt als Verstehenshilfe vor: „Will man die Dialektik bei Barth verstehen, muß als Voraussetzung sein Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch skizziert werden.“ (Entstehung und Ausführung der Diastase in Karl Barths zweitem ‚Römerbrief‘, 14). Allerdings kommt bei ihm die Beziehungsdimension zweifellos zu kurz, das Verhältnis werde nur „durch die Diastase“ (ebd.) bestimmt. MICHAEL BEINTKER schließlich entdeckt bei Karl Barth ebenfalls eine Dialektik, die sich an Chalzedon orientiert. Er schreibt: „Barth kann sagen, daß das Verhältnis von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi ‚die ganze Dogmatik zwangsläufig dialektisch macht‘ [CD, 457]. [...] In der Inkarnation wird Gott in vollem Sinne des Wortes *Mensch*, ohne aufzuhören, im vollen Sinne des Wortes *Gott* zu sein. Demnach wären alle dialektischen Themen der Theologie Näherbestimmungen dieser Bewegung in einer ganz bestimmten Richtung, wiederholten sie Aspekte dessen, was sich in der fleischgewordenen Existenz des Sohnes im Vollsinne ereignet hat: Gott *und* Mensch als Beziehung in der Differenz.“ (Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths, 171f.). Trotz der sachlichen Deckungsgleichheit divergiert das Urteil Beintkers von dem meinigen. Denn es ist am Zitat schon deutlich geworden, daß Beintker diese Dialektik erst 1927 in der ‚Christlichen Dogmatik im Entwurf‘ erblickt und diese für einen „weitreichenden Erkenntnisfortschritt des Barthschen Denkens gegenüber der Phase von Römer II“ hält (vgl. 171-177, hier 175). Weiter heißt es dort: „Die Christliche Dogmatik thematisiert nämlich den ‚unendlich qualitativen Unterschied‘ von Gott und Mensch nicht mehr als solchen. Sie ist vielmehr aus dem Wissen heraus konzipiert. Daß Gott ‚die Zusammenstellung ‚Gott und der Mensch‘ möglich und wirklich macht‘ [CD, 38]. Der Ort, an dem sich diese Zusammenstellung als freie Tat Gottes realisiert, ist die Inkarnation, die Fleischwerdung des Wortes.“ (Ebd.). Allerdings läßt sich dies m.E. schon am zweiten ‚Römerbrief‘ aufweisen: Karl Barth weist in seinem Vorwort darauf hin, daß es ihm eben nicht nur um den kierkegaardschen Abstand zu tun sei, sondern ebenso um die „Beziehung *dieses* Gottes zu *diesen* Menschen“, an deren „Kreuzweg Jesus Christus“ stehe (vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, XIII). Was bedeuten diese Sätze anderes, als daß das christologische Dogma, in dem „Gott *und* Mensch als Beziehung in der Differenz“ (Michael Beintker, Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths, 172) gedacht werden, das Leitbild der Barthschen Dialektik schon 1922 war?

Aussagen trifft, die weit über Formales hinausgehen. Beispielsweise, daß Gott in seiner Souveränität den begrenzten Menschen mit seiner Gnade umfängt.⁷¹

Entsprechendes kann an der Definition der Verkündigung als ‚mögliche Unmöglichkeit‘ exemplifiziert werden, womit der Bogen zur Ausgangsfrage geschlagen wäre. Denn indem das Kapitulieren von Verkündigung als Verkündigung definiert wird, werden zwei Elemente als konstitutiv hervorgehoben, die ebenso an Jesus Christus offenbar wurden: Die *Trennung* von Gott und Mensch, weshalb Predigt unmöglich gelingen kann, und deren *Beziehung*, weil die ‚negative‘ Qualifizierung der Verkündigung bereits Predigt ist. In der Betonung dieser beiden Elemente ist die Barthsche Reflexion über das kirchliche Wortgeschehen zunächst formal. Aber auch sie impliziert inhaltliche Aussagen, die von höchster Bedeutung sind: Daß beispielsweise der Prediger in seiner ‚Not‘ auf eine ‚Verheißung‘ bauen und trauen darf.

Die kirchliche Verkündigung besitzt folglich eine *formale* (in ihrer inhärenten dialektischen Struktur) – mit Ausstrahlungskraft ins Materiale – *Analogie* zur göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus, und diese kann zu Recht als Erkenntnisgrund jener gelten. Die Analogie betrifft das *Sein* von Verkündigung. Denn auf die Frage, was sie sei, läßt sich in Entsprechung zur Offenbarung antworten: Eine ‚mögliche Unmöglichkeit‘. Die spätere Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes ist im ‚Römerbrief‘ mehr als angelegt. Sie ist bereits überall greifbar.

4.5 Die fideistische Analogie der Worte

Wie kommt es aber zur gerade skizzierten Entsprechung der Worte? Wie kann der Mensch, dem es unmöglich ist, von Gott zu zeugen, nun doch dazu befähigt werden? Die Antwort darauf muß im Stile des Barthschen Kommentars *paradox* gefaßt werden, denn der Mensch wird nicht *realiter* befähigt, von Gott zu reden. Das käme einem Rückfall hinter die bisherige Argumentation gleich. Nein, der Mensch, gerade der religiöse Mensch, muß vor wirklicher Verkündigung kapitulieren. Keine habituelle Befähigung zum Zeugendienst kann er erwerben. Die Möglichkeit, von Gott angemessen zu reden, wird bei Barth nur als Unmöglich-

⁷¹ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 7.34f.77.167ff.181 u.ö.

keit sichtbar, als Ereignis, das keines ist, als Raum, der lediglich als „Hohlraum“⁷² beschrieben werden kann. Es ist vom ‚Glauben‘ die Rede, von der ‚Sache, um die es im Römerbrief geht“⁷³.

„Glaube heißt Gott über alle Dinge fürchten und lieben, so wie er ist und nicht so wie wir ihn fassen können. Glauben heißt sich beugen unter das Gericht, das die allgemeine Lage zwischen Gott und Mensch unweigerlich bedeutet. Dieses Gericht besteht aber eben darin, daß wir Gott nicht fassen, nicht erjagen können, daß er für uns der schlechthin Andere, Fremde, Unbekannte, Unnahbare ist und bleibt.“⁷⁴ Ganz „negativ“ – material und formal⁷⁵ – definiert Barth den Glauben durchgängig in diesem Duktus als „unmögliche Möglichkeit“⁷⁶, als „Wille zum Hohlraum“⁷⁷ bzw. als „Erkenntnis, daß Gott *Gott* ist“⁷⁸. Er sei „der Respekt vor dem göttlichen Inkognito, die Liebe zu Gott im Bewußtsein des qualitativen Unterschiedes von Gott und Mensch, die Bejahung der Auferstehung als *Weltenwende*, also die Bejahung des göttlichen Nein! im Christus, das Erschütterte Haltmachen vor Gott.“⁷⁹ All den vielfältigen Beschreibungen des Phänomens ‚Glaube‘ eignet ein gemeinsamer Kern: Glaube hält das Bewußtsein von *Distanz* wach. Er konstituiert sich im „Verharren in der Negation“⁸⁰, das nicht selbst positiv gefüllt ist, sondern lediglich Akzeptanz „des qualitativen Unterschiedes von

⁷² KARL BARTH, Römerbrief II, 17.

⁷³ KARL BARTH, Römerbrief II, 17. RUDOLF BULTMANN erblickt im Glauben *den* Zentralbegriff des „Römerbriefes“. Allerdings möchte er ihn terminologisch etwas korrigieren. So gehe es Barth eigentlich um „Religion“, aber ein „Streit um Worte“ scheint Bultmann verzichtbar und so läßt er sich auf Barths „Sprachgebrauch“ ein (Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, 119f.). Aufschlußreich für vorliegende Untersuchung ist, daß Bultmann neben dem Glauben die Christologie als konstitutives Element des Barthschen Kommentars ansieht, also eine ähnlich Gewichtung vornimmt (vgl. 136-140).

⁷⁴ KARL BARTH, Römerbrief II, 351. Siehe auch die gleichlautende Definition im ersten „Römerbrief“ (s.o. Abschn. 3.2).

⁷⁵ Material, weil er selbst inhaltslos sein muß, um Glauben zu sein, und formal, weil das Phänomen unter Phänomenen nicht eingereiht werden kann. RUDOLF BULTMANN bemerkt zu letzterem: „Für die psychologische Betrachtung ist der Glaube also überhaupt nicht sichtbar, ein Nichts (Barth: ein ‚Hohlraum‘); ebenso dann natürlich auch für die Geschichtswissenschaft ... Es gibt keine Geschichte des Glaubens.“ (Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, 120, vgl. dazu KARL BARTH, Römerbrief II, 15).

⁷⁶ KARL BARTH, Römerbrief II, 360, vgl. 114.175.197.359f.

⁷⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 17, vgl. auch 62.

⁷⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 396, vgl. 128.

⁷⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 14.

⁸⁰ KARL BARTH, Römerbrief II, 17, vgl. auch 34f.

Gott und Mensch“ sein soll, und „sofern er in irgendeinem Sinn mehr als Hohlraum sein will, ... Unglaube“⁸¹.

Allerdings verbirgt sich hinter solcher Akzeptanz eine Verheißung, d.h. auch der Glaube bekennt sich nicht nur zur Ferne, sondern auch zur Nähe: „Die die Last des göttlichen Nein auf sich nehmen, werden getragen von dem größeren göttlichen Ja.“⁸² Und: „Sofern wir glauben, sehen wir den Menschen aufgehoben von Gott, aber eben darum auch aufgehoben bei Gott.“⁸³ Der Zustand, der durch den Glauben erreicht wird, nämlich „Friede mit Gott“ zu haben, wird denn auch von Barth folgendermaßen kategorisiert: „Friede mit Gott ist die sachgemäße Ordnung der Beziehung des Menschen (als Menschen!) zu Gott (als Gott!).“ Es findet zwar kein „Einswerden von Gott und Mensch statt“, aber dennoch die „Herstellung der normalen Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer“⁸⁴. Glaube hält deshalb auch das Bewußtsein von *Nähe* wach.

Der Inhalt des Glaubens deckt sich auf diese Weise mit der Botschaft Jesu Christi, der Gott als Distanzierten nahegebracht hat. So ist auch der Glaube stets durch zwei untrennbare ‚Elemente‘ geprägt; die beiden dialektischen Glieder, die schon bei der ‚christologischen‘ Konzeption des ‚Römerbriefes‘ aufgefallen waren: Nähe und Ferne; bzw. Beziehung und Distanz zwischen Mensch und Gott.

Die hier aufgewiesene *Entsprechung* von *Offenbarung* und *Glaubensinhalt* mag nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß ‚Glaube‘ die *entsprechende* Antwort auf die Heilsbotschaft darstellt.⁸⁵ Die von Christus verkündigte Nähe in der Ferne Gottes wird gehört und indem der Mensch sich in das Treueverhältnis dazu begibt, glaubt er. Dieser Glaube entspricht dann notwendigerweise der Botschaft, die er bejaht. Es ereignet sich im Moment des Glaubens eine Analogisierung von Worten, die – wie der Glaube selbst – von Gott herbeigeführt wird. Man könnte auch sagen, daß der Glaube dem Leben, Denken und Reden eine andere Richtung gibt, die *von der Offenbarung Gottes her* in die Welt hinein verläuft. Mit diesem

⁸¹ KARL BARTH, Römerbrief II, 32.

⁸² KARL BARTH, Römerbrief II, 16.

⁸³ KARL BARTH, Römerbrief II, 69, vgl. 74.360.

⁸⁴ Alle Stücke: KARL BARTH, Römerbrief II, 127.

⁸⁵ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 15 und TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 85: „Faith is framed by its object, namely, revelation. [...] However, as a result, faith is dialectical“.

Perspektivwechsel bewirkt Gott im „Wunder“⁸⁶ des Glaubens eine Analogie der Worte, oder, was das gleiche bedeutet, Jesus Christus wird zur *ratio cognoscendi* theologischer Aussagen und zum Sprachhorizont kirchlichen Zeugnisses. „Glauben heißt sehen, was Gott sieht, wissen, was Gott weiß, rechnen, wie Gott rechnet.“⁸⁷ Es wird – wie Barth später sagen wird – eine „Gottförmigkeit“ im Glauben erreicht, d.h. „ein Angepaßtsein des Menschen an das Wort Gottes“⁸⁸.

4.6 Wirkliche Verkündigung im Glauben aus Analogie zur „christologischen“ Dialektik

Den paulinischen Hinweis auf das Evangelium im Präskript des Römerbriefes (Röm 1,1) kommentiert Barth folgendermaßen: „Die ‚Heilsbotschaft Gottes‘ hat Paulus auszurichten: zu Händen der Menschen die ganz und gar neue, die uner-

⁸⁶ Vgl. KARL BARTH, Römerbrief II, 350: „Glaube ist Wunder“. Das Wunderhafte – und damit Aktualistische – muß im Barth'schen Glaubenskonzept festgehalten werden: Wie kann man sonst die Möglichkeit zur Verkündigung leugnen? Auch nach dem glaubenweckenden Werk Gottes bleibt der Glaube ein kontingentes Geschehen: „Verdächtig müssen wir uns selbst in jedem Augenblick sein, wo wir es wagen, damit zu rechnen, daß wir glauben. [...] Gewohnheit, Gemütlichkeit, Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit ... ist die Lüge, der Urfluch, der kaum auszurottende Giftkeim in aller, fast aller Dogmatik, Predigt, Seelsorge und religiösen Beteuerung jeder Art. [...] Wir können nur immer und überall, und immer und überall aufs Neue – glauben, auch glauben, daß wir glauben.“ (126).

⁸⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 187. Auch INGRID SPIECKERMANN erblickt im zweiten „Römerbrief“ bereits „die Urgestalt oder vielleicht besser: de[n] Vorläufer der späteren analogia fidei“. Kennzeichnend für sie sei, daß die „Erkenntnismöglichkeit Gottes einzig und allein aufgrund der göttlichen Erkenntnisgabe in seiner den Menschen allererst zu sich in Beziehung setzenden selbstbegründeten Offenbarungstat in seinem Wort Jesus Christus“ beruhe. Freilich findet diese Analogie nicht ihren Grund in der *Person* Jesu Christi, sondern im Geschehen des Kreuzes: die „im zweiten ‚Römerbrief‘ leitende ... Kreuzesanalogie“ (vgl. Gotteserkenntnis, 227). Ähnlich HARTMUT GENEST, der allerdings den „Glauben als Entsprechung zu Gott“ nur im ersten „Römerbrief“ beobachtet. Im zweiten hingegen sei er „mehr als Widerspruch zu sich selbst zu verstehen“ (Karl Barth und die Predigt, 108). Daß die im Glauben hergestellte Analogie die „christologische“ Dialektik des Zugleich von Nähe und Ferne Gottes abbildet, wie ich es hier behaupte, hat bisher am klarsten BRUCE L. MCCORMACK gesehen. Er votiert ebenfalls dafür, die Analogie auf der Basis der Dialektik zu entfalten. So schreibt er in seiner Kritik des gängigen Erklärungsmodells HANS URS VON BALTHASARS, der die Dialektik und die Analogie als zwei konkurrierende „Denkstile“ ansah (vgl. Karl Barth, 79-93), daß die „*analogia fidei* ... an inherently dialectical concept“ ist (vgl. Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 16-20, hier 16). Natürlich ist diese Dialektik, in der die „analogy of faith“ (ebd.) begründet ist, die Standarddialektik McCormacks: die von „veiling and unveiling“. Er konstatiert weiter, daß die Analogie erstens keine ontologische, sondern nur eine epistemische Dimension hat; zweitens sie allein von Gott drittens in einem Moment der Offenbarung hergestellt wird und von daher kein „predicate of the human subject“ genannt werden darf. Zusammengefaßt in einem Satz: „In the event of revelation, human knowledge is made by grace to conform to its divine object.“ (17). Prinzipiell stimme ich diesen Schlußfolgerungen zu, halte allerdings das Insistieren auf der epistemischen „Gleichschaltung“ für eine Verengung. Denn, wie McCormack selber sagt, bezieht sich die Analogie auf die Sprache, ist also mit dem Titel „Analogie der Worte“ besser beschrieben: „In a gracious and sovereign act, God takes up the language of human witness and makes it to conform to Himself.“ (18). Es deutet sich unmißverständlich ein Weg an, wie Verkündigung und Theologie wirklich werden kann.

⁸⁸ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 251.

hört gute und frohe Botschaft Gottes. Aber eben: *Gottes!* Also keine religiöse Botschaft ... , sondern 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 zukommt. Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge. Also aber auch eine Mitteilung, die nicht nur auf Notiznahme, sondern auf Teilnahme ... , nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet, eine Mitteilung, die Glauben an Gott, an Gott selbst, voraussetzt, indem sie ihn schafft.“⁸⁹

Zentral ist das Präskript also nicht nur für den paulinischen Brief. Auch Karl Barth verweist gleich zu Beginn seines Kommentars auf die „Heilsbotschaft Gottes“ und erklärt, was er darunter versteht: Die Kunde von einem fernen Gott, der nahe ist. „Immer neu“ müsse sie vernommen werden und kann nicht in dem Bestand üblicher religiöser Nachrichten archiviert werden. Daß sie den „Glauben ... voraussetzt, indem sie ihn schafft“ ist ein Aspekt, der erst jetzt verständlich wird: Nur derjenige kann sie hören und sagen⁹⁰, der glaubt. Die Entstehung solchen Glaubens wird von Barth nahe an die Verkündigung gerückt: Glaube entsteht eben durch die Predigt, und Predigt benötigt ihrerseits den Glauben. Ohne Glaube, so könnte man fortführen, gibt es weder Verkündigung noch Theologie.⁹¹

Glaube ist – so konnte geschlußfolgert werden – bei Barth ein *aktualer Verstehens- und Akzeptanzvorgang*. In ihm findet die Analogie der Worte statt, durch die Jesus Christus zum Sprachhorizont kirchlicher Verkündigung wird: „Wissen um Gott ist aber gerade in seiner ganzen Verborgtheit *Glaube*; es setzt ein ebenso verborgenes *Hören* voraus, eine ebenso verborgene *Verkündigung*, eine ebenso verborgene *Sendung* der Verkündiger. Es setzt mit einem Wort voraus die Möglichkeit, nein die Wirklichkeit der verborgenen Kirche Jakobs, deren Ohr Gottes

⁸⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 4.

⁹⁰ Beim „Hören“ darf darum das Interesse nicht stehenbleiben, weil die Botschaft eben nicht „nur auf Notiznahme, sondern auf Teilnahme ... nicht nur auf Mitgefühl, sondern auf Mitarbeit rechnet“ (KARL BARTH, Römerbrief II, 4). Existentiell soll der Hörer ergriffen zum Zeugen für andere werden. Wieder zeigt sich, daß das angestrebte Ziel bei Barth *in der Verkündigung und nicht in der bloßen Kenntnis des Evangeliums* liegt.

⁹¹ Vgl. KARL BARTH'S Äußerung nach zehn Jahren, die die gerade Linie von 1922 bis 1932 unterstreicht: „Kraft dieser Ähnlichkeit [= *analogia fidei*] kann es *Kirche*, kirchliche Verkündigung, Dogmatik geben.“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 257).

Wort *hört*, deren Mund *Gottes Wort redet*.⁹² Indem Kirche heute den fernen Gott nahebringt, setzt sie die Verkündigung Jesu und seiner Apostel und Propheten fort und stellt sich mit ihnen in eine Reihe. Das Vorbild „Johannes des Täufers bei Grünewald“⁹³ wird zum Interpretament kirchlichen Handelns.

In Gebrauch kommt das Colmaer Triptychon als Sinnbild für kirchliche Zeugenschaft erst mit dem Aarauer Vortrag „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ im Frühjahr 1920. Der ganze Aufsatz kann als Plädoyer für die „in fast unmöglicher Weise zeigende Hand“ Johannes des Täufers verstanden werden, die nach Barth „in der Bibel dokumentiert ist“ und die die Kirche zum Nachahmen auffordert (vgl. KARL BARTH, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, 79-98, hier 79). Damit verbunden ist die Haltung der Propheten, die sich ganz der „Sache“ hingaben und ihrem Gedeihen die private Existenz unterordneten (vgl. 86). „Werden wir es wagen, der zeigenden Hand des Grünewald’schen Täufers mit unserem Blick zu folgen? Wir wissen, wohin sie zeigt. Sie zeigt auf Christus.“ (86). Die Briefe jenes Frühjahrs weisen darauf hin, daß Barth sein eigenes theologisches Treiben mehr und mehr diesem Vorbild eingliederte. So räumt er angesichts seiner Predigtnot ein, daß er „vielleicht ... im Grunde auch nur Betrachter und Referent mein Leben lang“ sei (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, *Briefwechsel I*, 393) und hält fest: „Ich kann immer nur referieren, zeigen: da, da ‚der Apostel‘, ‚der welcher‘.“ (395, vgl. auch 399). Trotz dieser auffallenden Häufung solcher Aussagen und der expliziten Bezugnahme auf Grünewald, ist doch diese Haltung schon eher beobachtbar.⁹⁴ So gilt das Vorwort zur Erstauflage des „Römerbriefs“ nicht nur in vorliegender Studie als hermeneutisches Grundsatzprogramm Karl Barths (s.o. Abschn. 3.1). Im Prolog der kommenden Ausgaben bleiben die Gedanken präsent: Entscheidend sei es, in ein „*Treueverhältnis*“ zu den biblischen Texten zu treten; d.h. nicht „*gegen*“, bzw. „*über* Paulus“, sondern „*mit* Paulus zu denken und zu schreiben“ (KARL BARTH, *Römerbrief II*, XXf.) und schließlich „selber in seinem Namen [zu] reden“ (XII).

Mit Recht weist RUDOLF BULTMANN auf ein hermeneutisches Problem hin: Das Zeugnis, daß Barth wieder bezeugen möchte, trete nirgends offen und rein zutage (weder in der Bibel noch in der Kirche). Es müsse deshalb immer von „radikalster Kritik“ begleitet werden, die Barth vermissen lasse (vgl. Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, 140-142, hier 141). Karl Barth antwortet auf Bultmann mit einer dialektischen Erweiterung, indem er statt der einen Ebene, auf der sich bei Bultmann reine und unreine Stimmen vermischen, eine zweite einführt. Diese zweite Ebene des Wortes befinde sich unabtrennbar in der Tiefe der ersten, die ihrerseits (und hier verschärft Barth Bultmann) ganz und gar unrein sei: „*Alles ist litera*, Stimme der ‚andern‘ Geister“ (KARL BARTH, *Römerbrief II*, XX). Dagegen stelle die zweite Hintergrunddimension des Zeugniswortes tatsächlich göttliches Wort dar, das zur ersten hinzutreten muß und insofern inspiriert ist. In Bezug auf diese zweite Ebene haben die

⁹² KARL BARTH, *Römerbrief II*, 369.

⁹³ Vgl. KARL BARTH, *Römerbrief II*, 106.

⁹⁴ Dagegen bringt GEORG PFLEIDERER die Unterscheidung von „(aktive[m]) Hindurchsehen“, die für die Erstauflage bestimmend sei, und „(passive[n]) Beurkunden“ ein (Karl Barths *Praktische Theologie*, 339). Für Pfeleiderer ist dieses Leitbild, das er „geltungstheoretisches Konstruktionsprinzip“ (341) nennt, mit einer „Steigerung ... autoritäre[r] Ansprüche und Züge“ verbunden, die eine „autoritäre Durchsetzungsaktion im Leserbewußtsein und gegen dieses“ (340) impliziere. Letztlich gehe damit – und hier kann nur zugestimmt werden – eine „Steigerung der christologischen Fokussierung der Theologie einher“ (341). In ganz anderem Sinne ist es allerdings bei Pfeleiderer gemeint: Die „Steigerung der christologischen Fokussierung“ laufe auf eine „theologische Selbstentfaltung des theo-christologischen Absolutsubjektes ‚Jesus Christus‘“ (341) hinaus.

Vorwürfe ADOLF SCHLATTERS (Karl Barths ‚Römerbrief‘, in: Jürgen Moltmann [Hg.], Anfänge der dialektischen Theologie I, 142-147, hier 143) und RUDOLF BULTMANNs (vgl. Karl Barths ‚Römerbrief‘ in zweiter Auflage, 141) ihren Sinn, daß Karl Barth eine moderne Inspirationslehre vertrete. Bemerkenswert, daß Barth im Zuge dieser Debatten quasi-christologische Strukturen für die biblischen und kirchlichen Zeugnisse behauptet: Sie bestünden jeweils aus zwei Entitäten, die unteilbar sind, aber unterschieden werden müssen. Bemerkenswert deshalb, weil Karl Barth seine später ausformulierte Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes vor dem *trinitarischen* und *christologischen Dogma* entfalten wird und dabei auf die hermeneutischen Regeln der Römerbriefvorworte zurückgreift.

Kirchliches Zeugnis von Jesus Christus kann schließlich in einem doppelten Sinne als ‚Rede von Gott‘ angesehen werden: In einer Kette mit Christus und den biblischen Zeugen stehend, redet der Prediger Gottes Wort, also ‚von Gott her‘ und nicht ‚über‘ ihn (subjektiv und nicht objektiv). Solcher Perspektivwechsel findet – wie bereits dargestellt – im Glauben statt. Dabei kehrt sich die Richtung um: der Mensch, nicht mehr Gott gegenüber, sondern im Rücken habend wird zum Zeugen. Er sieht, ‚was Gott sieht‘, rechnet, ‚wie Gott rechnet‘⁹⁵, und – man könnte ergänzen – redet, was Gott redet. Daß die Worte in solchem Fall analoge und nicht univoke Bedeutung haben, kann als Sachzwang gelten: Es sichert den gebotenen Abstand zwischen Gott und Mensch, ohne deren Beziehung zu vernachlässigen: ‚Es ist die Betrachtung *sub specie aeterni*, das Schauen von Gott aus, daß sich nie als menschliche Tat, sondern weil es die Tat des Glaubens ist, nur als Tat Gottes beschreiben läßt.‘⁹⁶ Das Bild vom dreifachen Wort Gottes ist als Konzept im Hintergrund der Barthschen Ausführungen unverkennbar. Es gipfelt in der Vorstellung dreier hintereinanderstehender Subjekte, die in die gleiche Richtung blicken und das je hinter ihnen Gehörte bezeugen.

‚Von Gott her‘ kommt kirchliche Rede und Theologie schließlich in einem zweiten – ursächlichen – Sinn: Denn Wirklichkeit empfängt sie stets nur von ihrem Schöpfer, weshalb sie niemals als menschliche Möglichkeit angesehen werden kann: Es ist Kirche und Theologie unmöglich, von Gott zu reden: ‚Von Gott aus und nur von Gott aus besteht die Möglichkeit, daß jenes sein nichtversagendes, nie hinfälliges Wort, das sie sich auszusprechen getrauen, ein seliges Wort

⁹⁵ KARL BARTH, Römerbrief II, 187, vgl. auch 13 und 67, wo es um das Neuartige des Glaubens geht, in dem ‚wir, von ihm erkannt, uns und die Welt in seinem Lichte sehen‘. HARTMUT GENEST bemerkt: ‚Insofern geht es ... nicht um die Kritik an der Sache, sondern aus der Sache.‘ (Karl Barth und die Predigt, 111).

⁹⁶ KARL BARTH, Römerbrief II, 287, vgl. auch 254f.

ist“⁹⁷; d.h. es bleibt „Menschenwort, aus dem das Gotteswort erst hervorbrechen möchte“⁹⁸. Insofern bleibt kirchliche Verkündigung eine Bedrängnis, aus der es kein Entrinnen gibt: „Ist das nicht Not, wenn *das* das Verhältnis der Kirche zu ihrem eigenen Thema ist?“⁹⁹

4.7 Fazit

Karl Barth geht im zweiten „Römerbrief“ u.a. der Frage nach, wie in angemessener Weise von Gott geredet werden kann, wie also Verkündigung möglich ist. Eingebettet wird diese Frage wieder in die argumentativ ausgeführte Differenz von göttlicher und menschlicher Realität. Noch radikaler als im ersten „Römerbrief“ stehen sie sich schroff gegenüber. Da die Predigt – und ihr universitäres Parallelphänomen – ‚von Gott‘ zu reden haben, befinden sie sich in einer unlösbaren Aporie: Sie sind wesenhaft auf eine Sache verpflichtet, die ihnen entzogen ist. So vermittelt es Karl Barth schon in seinem Tambacher und Aarauer Vortrag. Doch die sich dort und bereits im ersten „Römerbrief“ konkreter zeigende Versöhnungslinie in Jesus Christus wird im zweiten „Römerbrief“ zentraler. In seiner Person schneiden sich die entgegengesetzten Welten und damit wird der Logos Gottes zum Dreh- und Angelpunkt der Theologie Karl Barths. Denn wie in Tambach und Aarau macht Barth deutlich, daß die Erkenntnis von der Ferne Gottes schon immer von der Begegnung mit Gott herkommt. Christus wird zur *ratio cognoscendi*. So verdankt sich die Botschaft von der unmöglichen Verkündigung

⁹⁷ KARL BARTH, Römerbrief II, 327, vgl. auch 350f.: „Gottes Wort, gehört von Menschenohren, verkündigt von Menschenlippen ist Gottes Wort nur, wenn das Wunder [= Glaube] geschieht; sonst ist es Menschenwort wie ein anderes.“ Auf die „Freiheit des göttlichen Wortes“ macht Karl Barth in der gleichnamigen Predigt vom 7.3.1920 aufmerksam: „Die Verkündigung des göttlichen Wortes ist nicht eine menschliche Unternehmung, bei der menschliches Sich-Durchsetzen, Rechthaben, Erfolg haben und dergleichen eine Rolle spielen könnte. Das Wort verkündigt sich selbst. Die Verkündigung ist Gottes eigene Tat. Der Mensch ist nur *dabei*: als Ohr und Herz und Kopf und Mund und Hand und Fuß.“ (Komm Schöpfer Geist!, 208). Dementsprechend CORNELIS VAN DER KOOIJ: „Theologie ist erst dann eine begründete Wissenschaft, wenn Gott selbst spricht, wenn die Theologie Theologie wird.“ (Vgl. Anfängliche Theologie, 11-19.132-138, hier 134). Auch HANS URS VON BALTHASAR hat dies bei Karl Barth deutlich gesehen: „Ist der Mensch dem Wort Gottes gegenüber zuerst ein ... Hörender und also ein Glaubender, so ist er aber weiterhin aufgerufen, dieses Wort nun auch selbst ‚der ganzen Welt‘ zu verkünden. Er muß es nachsprechen in weiteren menschlichen Worten und eben darum zu verstehen suchen in weiteren menschlichen Begriffen. Dieses Tun ist die *Theologie*.“ (Karl Barth, 83). Auffallend, daß hier Termini wie „Hören des Wortes“, „Glaube“, „Zeugnis“ und „Theologie“ unmittelbar verknüpft werden. Allerdings erscheint „[d]ieses Tun“ als ein menschlich Mögliches, weshalb ihr einerseits die Bedrängnis fehlt und andererseits das aktuell-unverfügbare Moment.

⁹⁸ KARL BARTH, Römerbrief II, 398.

⁹⁹ KARL BARTH, Römerbrief II, 327.

ihrerseits der offenbaren Unnahbarkeit Gottes in Jesus Christus. Damit ist sie trotz ihrer Negativität eine Aussage ‚von Gott her‘ und damit wirkliche Verkündigung. In solcher Paradoxalität spiegelt kirchliche Predigt die Beziehung Gottes zum Menschen wider; sie greift die Verhältnisse, die an Gottes offenbartem Wort sichtbar werden, auf: Gott und Mensch sind sich unendlich fern, aber diese Ferne wird in der größten Nähe offenbar und präsent. Solche, hier „christologisch“ genannte, Dialektik, die für Karl Barth die leitende werden und bleiben sollte, ist an einer *gleichberechtigten Geltendmachung* von Abstand und Nähe, von Gegensatz und Beziehung interessiert. Es geht in ihr um das *Verhältnis der Verhältnisse* zwischen Gott und Mensch. Darin orientiert sie sich am Logos Gottes selbst und den für seine Person gegebenen Bestimmungen von Chalzedon: ‚unvermischt‘ und ‚untrennbar‘ sind dort Gott und Mensch gleichermaßen beieinander. In ihrer dialektischen Struktur als ‚mögliche Unmöglichkeit‘ bildet die Predigt das göttliche Wort ab. Sie kann als analoges, d.h. nicht gleiches, aber ähnliches, Wortgeschehen verstanden werden, oder, mit Barths späterer Klassifizierung, als „dritte Gestalt des Wortes Gottes“. Aktualität gewinnt Verkündigung deshalb nur, wenn Gott selbst diese Analogschaltung seines Wortes mit dem Wort der Kirche vornimmt. Dies geschieht mittels des Heiligen Geistes, der den Glauben bewirkt. Im Glauben erlangt demnach „Rede von Gott“ als Abbild des Wortes Gottes in seiner Dialektik Wirklichkeit: Verkündigung ist zugleich möglich und unmöglich, und wird in dieser Spannung wirklich.

Wenn kirchliche Verkündigung in ihrem Sein vom inkarnierten Wort her verstanden wird, heißt das, daß sie sich auch inhaltlich an ihm auszurichten habe: Jesus Christus ist das Leitbild christlicher Rede – wie bereits gesagt: nicht nur *formal*, sondern auch *material*. Für die inhaltliche Definition von Predigt (und auch Theologie) hat dies fundamentale Auswirkungen: Denn nicht der abstrakte, unzugängliche ‚Gott‘ soll ihr unmittelbarer Gegenstand sein, sondern ‚das Wort Gottes‘ bzw. ‚Gott, wie er sich in Christus gezeigt hat‘. *Schon im zweiten „Römerbrief“ konkretisiert Karl Barth ‚Rede von Gott‘ als ‚Zeugnis von Jesus Christus‘* (so auch CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 21 und ERNST WOLF, *Über Karl Barth*, 5-12). Klassisch mißverstanden hat dies – gekoppelt mit einer mangelnden Differenzierung von ‚Theologie‘ und ‚Verkündigung‘ – WERNER M. RUSCHKE: „Darum ist ‚Gott selbst! Gott allein!‘ das Thema der Theologie.“ (Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem ‚Römerbrief‘, 1). Weil aber „[e]ine natürliche Verbindung des Menschen mit Gott in der Diastase ausgeschlossen“ (1f.) sei und „Gott ... nicht im Verfügungsbereich des Menschen“ liege, muß Theologie als *unmöglich* gelten. Aufgehoben werde solche Qualifizierung – nach Ruschke – erst durch die Auferstehung Christi, die in den Blick zu nehmen ist: „Theologie ist also nicht nur als negative, sondern auch als positive menschliche Rede von Gott möglich. Das einzig begründet Positive, das Theologie sagen kann, ist der Name ‚Jesus Christus‘.“ (48, vgl. 37; So auch EBERHARD JÜNGEL,

Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: Ders., Barth-Studien, [Ökumensche Theologie 9], Zürich-Köln 1982, 127-179, hier 129). Dem ist aufgrund des zweiten ‚Römerbriefes‘ entschieden zu widersprechen. Erstens: Verkündigung ist dem Menschen nie möglich und wenn sie sich wirklich ereignet, dann nicht als Möglichkeit des Menschen, sondern als eine Gottes, die dem Menschen *aktualiter* zugeeignet wird. Zweitens: Auch der Bezug auf Jesus Christus ändert daran nichts: ‚Verkündigung‘ bzw. ‚Theologie‘ befinden sich – gerade weil das ‚Wort Gottes‘ ihr Thema ist – in einem Dilemma, das nicht aufzulösen ist: Denn wer könnte ‚Jesus Christus‘ sagen, so daß es wirklich ‚Rede von Gott‘ wäre? Oder, wie Barth in Elgersburg pointiert: ‚Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, ... das Wort, daß Gott Mensch wird. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem das Wahrheit ist. Das zu sagen, daß Gott Mensch wird, ... wäre unsre theologische Aufgabe.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 160f.). Daß Kirche und Theologie auf Jesus Christus konzentriert sind, erleichtert also gerade nicht die Problemlage, sie verschärft sie: ‚Ist das nicht Not, wenn das das Verhältnis der Kirche zu ihrem eigenen Thema ist?‘ (Röm II, 327; vgl. auch 325f.392 u.ö.).

Schon 1921 sind folglich drei dogmatische Grundtendenzen der reifen Theologie Karl Barths präfiguriert: Die *Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes*, die *Christologie* im Zentrum der Theologie und die *Analogia fidei* als Weg zur Wirklichkeit rechter ‚Rede von Gott‘. Verwurzelt sind diese Loci – und die Feststellung scheint mir signifikant zu sein – in der ‚Predigtnot‘ und der daraus resultierenden Suche nach einer Basis für kirchliche Verkündigung, man könnte auch festhalten: Die drei Lehren werden als Antworten auf die Frage nach dem Wesen kirchlichen Zeugnisses, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit formuliert. Dabei kommt ihnen in Barths Denkansatz eine Schlüsselstellung zu: Denn durch die ‚christologische‘ Dialektik, die in dem glaubensgewirkten Abbildcharakter der kirchlichen Verkündigung dadurch mitschwingt, daß das Wort Gottes in seiner ‚ersten Gestalt‘ dialektisch war und es demnach auch in der ‚dritten‘ dialektisch sein muß, kann Barth zwei Momente festhalten, die ihm in der Definition von Theo-logie eminent wichtig waren: die Unmöglichkeit von Theo-logie (damit die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes) sowie die Möglichkeit von Theo-logie (damit die Möglichkeit von Offenbarung).

5. Theologie als „Randglosse“ – Die Aufsätze von 1922

Die drei Aufsätze des Jahres 1922 gehören zu den ersten Zeugnissen der beginnenden Lehrtätigkeit Barths. War der zweite „Römerbrief“ noch die Rede des Pfarrers zu seinen Kollegen, so wendet sich der Schweizer Theologe nun als Professor an Studenten, Akademiker, interessierte Laien und die Pfarrerschaft. Dieser Wechsel vom Kanzel auf das Katheder hat damit neben den persönlichen Veränderungen auch eine Standortverlagerung bedeutet, die für die Ausprägung seines Theologiebegriffes eminent wichtig sein sollte.¹ Briefe, die Barth aus Göttingen in die Schweiz sandte, geben davon lebendigen Eindruck. An Thurneysen schreibt er im November 1921, daß es „ein ganz eigenartiges neues Arbeiten und Reden“ sei, das „nicht mehr ganz so steile Anforderungen“ stelle „wie dort [=Pfarramt], wo die Darbietung den Anspruch erheben muß, die Stelle des katholischen Meßopfers zu versehen“. Damit bestehe kein Zwang mehr, „rhetorisch irgendwie eindrücklich vom lieben Gott zu reden“ und als angenehm empfindet Barth die „gemäßigte akademische Sphäre“, die sich „in einer gewissen guten Entfernung vom Allerheiligsten“² abspiele. Als Theologe kann er aus sicherer Distanz agieren und nur noch hin und wieder trat er in das „Fegefeuer“³ der Predigtvorbereitung ein, wie es für die Safenwiler Jahre typisch war. Obwohl Karl Barth damit – um

¹ Die nachhaltige Wirkung des Wechsels nach Göttingen wird in der Forschung allgemein als sehr hoch eingeschätzt. Unter einem „Szientifizierungsdruck“ (GEORG PFLEIDERER) sei es zu einer Klärung und Fundierung der eigenen Position gekommen (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 376-379, hier 379; so auch EBERHARD JÜNGEL, Von der Dialektik zur Analogie, 128; ALASDAIR I.C. HERON, Karl Barths Neugestaltung der reformierten Theologie, in: EvTh 46 [1986], 393-402, hier 394 und J.F. GERHARD GOETERS, Reformierter Lehrstuhl und Studienhaus in Göttingen, in: Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart, hg.v. E. Lomberg, Weener 1982, 268-278). EBERHARD BUSCH hebt die Bedeutung jener Epoche insbesondere für die Herausbildung des Theologiebegriffs hervor (vgl. Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren, 12). Den fundierenden Einfluß der reformierten Tradition – gerade für das eigene Theologieverständnis, das den „Weg vom Korrektiv zur ... sachgemäßen Lehre“ unterlaufen habe – zu unterstreichen, hat sich MATTHIAS FREUDENBERG in seiner Studie (Karl Barth und die reformierte Theologie, 4-9.219-223, hier 221) vorgenommen. Vgl. dazu auch BERTOLD KLAPPERT, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, (NBST 14), Neukirchen-Vluyn 1994, 325-334.

² KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel, Band 2: 1921-1930, bearb. u. hg.v. Eduard Thurneysen, Zürich 1974, [= Briefwechsel II], 8f.

³ So die Metapher Barths für eine im Vorfeld der Predigt vom 11.12.1921 erlebten „[V]erlegenheit“: „Ich habe die ganze Predigtverlegenheit gestern wieder einmal durchgemacht bis nachts 2 ¼ Uhr, und es ist wahrscheinlich gut, wenn ich von Zeit zu Zeit in diesem Fegefeuer untergetaucht werde, um wieder zu wissen, wie es ist. Es ist eben doch nicht ganz dasselbe wie bei einer Vorlesung“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel II, 18).

im Bild zu bleiben – aus dem Hinterland kämpfte, zog er sich nicht dorthin zurück. Wie schon in den „Römerbriefen“, hat er das Zeugnis vom Wort Gottes nicht aus dem Blick verloren. Im Gegenteil, er betrachtete dies nach wie vor als wesentliches Anliegen seiner Tätigkeit, denn „[w]as letztlich zu sagen ist, ist ja durchaus klar, das gleiche, was eben in Safenwil gesagt wurde“⁴. Damit stellt sich automatisch die Frage nach dem Verhältnis von Verkündigung und Theologie, eine Frage, die – so meine These – direkt in das Zentrum des Barthschen Schaffens jener Jahre führt.⁵ Es wird in vorliegender Studie behauptet, daß die Verhältnisbestimmung von Theologie und Verkündigung je in ihrer Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit das Grundproblem war, das Karl Barth bis zur Arbeit an der „Kirchlichen Dogmatik“ verfolgte. Vor diesem Hintergrund bieten sich die Aufsätze zu Beginn seiner Lehrtätigkeit als Einstiegslektüre an, weil sie die Fragestellung direkt thematisieren: „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“⁶, gehalten in Schulpforta im Juli 1922, und „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“⁷, vorgetragen auf der Elgersburg im Oktober 1922. In beiden werden die Thesen Karl Barths zu Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit von Theologie und Verkündigung klassisch formuliert, und es wird sich zeigen, daß die bisherigen Äußerungen des Pfarrers in ihnen münden und auch die späteren Reflexionen des Professors im wesentlichen nicht darüber hinausführen.⁸

⁴ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 8.

⁵ Ein schlichtes Indiz für diese Tatsache sind die Namen, den Karl Barth den Aufsatzbänden jener Jahre gegeben hat. So ist der erste überschrieben mit: „Das Wort Gottes und die Theologie“, der zweite mit „Die Theologie und die Kirche“, beides Titel, die das Verhältnis von Zeugnis (Kirche, Wort Gottes) und Theologie problematisieren.

⁶ Bereits im Oktober 1922 hielt Karl Barth den Vortrag für „leise überholt“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 104). Ungeachtet dieser Bemerkung weise ich ihm hier eine Zentralstellung zu. Denn in der Forschung sollte nicht übersehen werden (vgl. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 382), daß Karl Barth ihn wenige Wochen später trotzdem als einleitenden Beitrag für das erste Heft von „Zwischen den Zeiten“ vorschlug, denn „gerade bei den Pfarrern, zu denen wir doch vor allem reden (wenigstens ich)“ hätte er „allerlei für sich“ (115f.). 1923 ist er dann dort erschienen: ZZ 1 (1923), 3-25.

⁷ Erstmals abgedruckt in ChW 36 (1922), 858-873. Inwiefern kann man den Elgersburger Vortrag als „Dublette“ des Pfortensers verstehen? So behauptet HARTMUT GENEST, daß sie „meist“ als solche angesehen werde (vgl. Karl Barth und die Predigt, 113). Für dieses „meist“ beruft er sich lediglich auf FRIEDRICH WINTZER (vgl. Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der „dialektischen Theologie“ in Grundzügen, [Arbeiten zur Pastoraltheologie 6], Göttingen 1969, 186) und AXEL DENECKE (vgl. Gottes Wort als Menschenwort, 137), bei denen an entsprechender Stelle jedoch kein Wort davon zu lesen ist!

⁸ Selbstverständlich stellen die Vorträge von 1922 einen Fortschritt gegenüber dem Bisherigen insofern dar, als daß in ihnen das eigene theologische Treiben in bis dahin unerreichter Schärfe

5.1 Not und Verheißung der christlichen Verkündigung

5.1.1 Theologie als Besinnung auf die Verkündigung

Karl Barth, gebeten einen Einblick in seine Theologie zu gewähren, beginnt den Vortrag vor der anhaltinischen Pfarrerschaft mit einer Relativierung dieser Aufgabe. Denn, so beteuert er weiter, seine Gedanken könnten eigentlich nur so etwas wie eine Ergänzung zu herkömmlichen dogmatischen Entwürfen sein. Nicht einmal eigene Existenz komme seiner Theologie zu, denn sie ist kein „Standpunkt“, keine Position also, auf die man sich und andere stellen könnte; nein, sie gleicht einem „mathematische[n] Punkt“, der zwar sichtbar, aber doch keine Ausdehnung im Raum hat. Barthsche Theologie wolle „Randbemerkung“ „Korrektiv“, oder mit Kierkegaard gesprochen: ein „bißchen Zimt‘ zur Speise“⁹ sein. Mit der Selbstverpflichtung, daß seine Theologie kein System ausgeprägt hat oder ausprägen will, schließt Barth seine Vorbemerkungen.

Spricht hier der bescheidene Dogmatiker, der mit Demut hausieren geht oder offenbart die Einführung bereits etwas vom spezifisch Barthschen Theologiebegriff? Die weitere Gedankenführung gibt darüber Auskunft. Karl Barth erklärt dem Auditorium die Zusammenhänge folgendermaßen: „Ich war 12 Jahre Pfarrer ... und *hatte* meine Theologie, nicht die meinige natürlich, sondern die meines unvergessenen Lehrers Wilhelm Herrmann ... *Unabhängig* von diesen meinen

reflektiert wird. GEORG PFLEIDERER sieht sie als Teil einer „Übergangsphase ...“, in der Barth seinen Theologiebegriff selbst, die Frage nach der Allgemeinheit des Themas der/seiner Theologie und damit ihre Wissenschaftlichkeit reflektiert.“ (Karl Barths Praktische Theologie, 378). Obwohl unbesehen der „Szientifizierungsprozeß der Barthschen Theologie“ (ebd.) damit eingeleitet wurde, muß doch festgehalten werden, daß inhaltlich kaum etwas Neues gesagt wird und die Klärung des Theologiebegriffs bis in die 1930er Jahre hinein anhält. Ob man angesichts dessen von „Übergangsphase“ sprechen kann? Skeptisch wäre hier wohl auch THILO HOLZMÜLLER, der festhält: „Hinter die sich in seiner dialektischen Phase artikulierenden *Grundeinsichten* über die ‚unmögliche Möglichkeit‘ theologischer Arbeit als solcher ... ist Barth auch später prinzipiell nicht zurückgefallen.“ („Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“. eine Erinnerung an Karl Barths gleichnamigen Vortrag in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie, in: Ders. / Ihmig, Karl-Norbert (Hgg.), Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog, Festschrift für Hermann Braun zum 65. Geburtstag, Bielefeld 1997, 23-44, hier 26).

⁹ Alle Stücke KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 68. Diese Stelle wird öfter im Sinne einer Rückzugs- oder Unsicherheitsgeste von Seiten Karl Barths gedeutet: Als ob er nicht intendiere – und auch noch nicht die Reife dazu besäße –, einen eigenen theologischen Entwurf auszuarbeiten und diesen dann programmatisch als „seine Theologie“ beschreiben zu können (vgl. MATTHIAS FREUDENBERG, Karl Barth und die reformierte Theologie, 220 bzw. GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 379). So plausibel beide Einwände sein mögen, muß doch gesagt werden, daß der Barthsche Theologiebegriff auch zu einem späteren Zeitpunkt (etwa 1932) nicht mehr umfaßt als ‚Reflexion der Verkündigung‘ sein zu wollen. Deshalb bezeichnet Karl Barth seine Theologie nur als „Korrektiv“ oder „Randglosse“, ungeachtet des äußeren und inneren Volumens solch eines Entwurfes.

theologischen Denkgewohnheiten bin ich dann durch allerlei Umstände immer stärker auf das spezifische *Pfarrerproblem* der *Predigt* gestoßen worden, suchte mich ... zurecht zu finden zwischen der Problematik des Menschenlebens auf der einen und dem Inhalt der Bibel auf der anderen Seite. [...] Aber es war nun einmal so: die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel verdichtete sich bei mir zu jener Randbemerkung zu aller Theologie, zuletzt in der voluminösen Form eines ganzen Römerbriefkommentars ... Nicht als ob ich etwa einen *Ausweg* gefunden hätte aus jener kritischen Situation, *gerade das nicht*, wohl aber wurde mir eben diese kritische Situation selbst zur Erläuterung des Wesens aller Theologie.“¹⁰

Diese inhaltsreichen Äußerungen geben Aufschluß über zwei Sachverhalte, die unmittelbar zusammenhängen: zunächst über die Entstehung der Barthschen Theologie und dann über seinen Theologiebegriff. Sie bestätigen erstens obige – unabhängig erlangte – These von der Katalysatorfunktion der Predigtsituation. Der Kontext des zivilisatorischen Zusammenbruchs verdichtete sich in der bedrängenden Lage auf der Safenwiler Kanzel, weshalb Barth hier behaupten kann, daß sich das spezifische Gepräge seines Denkens aus der „Not der christlichen Verkündigung“ entwickelt habe und nichts weiter sei als das Bewußtsein „dieser ausweglosen Lage und Frage des Pfarrers“¹¹. Also keine besonders geschickte Kombination positiver Theologien oder philosophischer Einflüsse (diese bestreitet Barth nicht) mache seine Theologie im Wesen aus, sondern eben nur die (negative) „Besinnung“ auf die „Not der christlichen Verkündigung“. Die „Plage“¹² des Pastors, von Gott reden zu müssen, war für Barth demnach der Problemzusammenhang – und damit die zentrale Frage –, aus dem seine Theologie erwachsen ist. Oder noch sinngemäßer: Sie besteht aus nichts weiter als aus der Einsicht in das Problem der Predigt.¹³ Karl Barth definiert seine Theologie – formal – als Reflexion der christlichen Verkündigung.

¹⁰ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.

¹¹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.

¹² KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70.

¹³ Deshalb adressiert Barth diejenigen, die „diese Lage und diese Plage“, d.h. „Pfarrer sein und predigen“ kennen, mit den Worten: „[I]hnen habe ich eigentlich heute nichts Wesentliches zu sagen, sie sind in meine Theologie schon eingeführt“ (KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70).

An dieser Stelle überlappen sich die beiden Schlußfolgerungen aus dem oben angeführten Zitat: Karl Barth versteht nicht nur seine Arbeit als Besinnung auf die christliche Verkündigung, sondern postuliert zweitens dies als „Wesen aller Theologie“: „Was kann Theologie anderes sein als der Ausdruck dieser ausgewogenen Lage und Frage des Pfarrers, die möglichst wahrhaftige Beschreibung des Gedränges, in das der Mensch kommt, wenn er an diese Aufgabe sich heranwagt, ein Ruf also aus großer Not und großer Hoffnung auf Errettung?“¹⁴ Theologie kann demnach – und hier kulminieren Barthsche Theologie und sein Theologiebegriff¹⁵ – niemals etwas anderes sein als „das Wissen um die not- und verheißungsvolle Lage und Frage des christlichen Verkündigers“¹⁶.

Diesem Wissen sind alle anderen Aufgaben der Theologie untergeordnet. Sowohl bei der Wahrung der „kulturellen“ Pflicht, die Barth der Theologie nicht abspricht, als auch bei der „Bearbeitung ihrer traditionellen historischen, systematischen und praktischen Stoffe“ müsse sie sich „ihres innersten wahrhaftigsten Wesens immer wieder bewußt ... werden“¹⁷. Unabhängig also von ihrer konkreten Ausrichtung und ihrem Bekenntnis (auch unabhängig von der Konfession)¹⁸ dürfe Theologie die Situation des Pfarrers auf der Kanzel nicht aus den Augen verlieren. Denn jene sind wichtig, diese aber wesentlich. Im Zentrum der christlichen Theologie kommt damit – laut Barth – die Verkündigung zu stehen. Dort finde jede Theologie ihre Mitte und nur in dem Bewußtsein und Bewußtwerden dieser Mitte verdient sie ihren Namen. So geht es letztlich darum, „*Besinnung* eintreten zu lassen über das, was da geredet und getan wird“¹⁹. Solche Besinnung, die eben nur „Randbemerkung“²⁰ ist, hat unmittelbare Auswirkung ihrerseits auf die Kir-

¹⁴ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.

¹⁵ Das heißt, daß Barth in diesem Aufsatz seinem eigenen Anspruch an die Theologie nach Reflexion der christlichen Verkündigung gerecht wird.

¹⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 72. FRIEDRICH WINTZER sieht ebenfalls einen engen Zusammenhang zwischen Safenwiler Predigtpraxis und Ausprägung des eigenen Theologiekonzeptes. Er notiert zum Pfortenser Vortrag: „Das Predigtproblem verengte sich für Barth auf eine prinzipielle Fragestellung. Die ihn bedrängende Frage lautete: ‚Was heißt predigen? und – nicht: wie *macht* man das? sondern: wie *kann* man das?‘ Die Predigtfrage war für Barth auf Grund dieser Prämissen fast identisch mit der Frage nach der rechten Theologie. Barth ging davon aus, daß Theologie Dienst an der Predigt sei.“ (Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen, 186).

¹⁷ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.

¹⁸ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 96f.

¹⁹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 96.

²⁰ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 71.96.

che. Denn „Reformation findet statt, wo Besinnung stattfindet“²¹. Kirche und Verkündigung benötigen folglich die Theologie, so wie Theologie ohne Verkündigung sinnlos wäre.

Offen bleibt bei dieser sehr plausiblen Verhältnisbestimmung, ob die Theologie in ihrer Besinnung auf Verkündigung ihrerseits Verkündigung ist, bzw. ob nicht Verkündigung stets auch Theologie zu sein hat, damit sie sich ihrer Lage bewußt wird? Oder anders gefragt: Haben Theologie und Verkündigung gleichermaßen ‚von Gott‘ zu reden? Diese indirekt, jene direkt? Ein weiterer Blick auf die inhaltlichen Aussagen über diese „Situation des Pfarrers auf der Kanzel“ werden hier weiterhelfen.

5.1.2 Die Predigtsituation

Wenn Karl Barth seinen Vortrag „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ nennt, so legt es sich nahe, daß die Predigtsituation als eine gleichermaßen not- und verheißungsvolle beschrieben wird. Zunächst die Kanzelnot: Sie besteht – laut Barth – in einer beidseitigen Bedrängnis zur Notwendigkeit der ‚Rede von Gott‘ und ihrer Unmöglichkeit. Oder im Originalton: „Zu den *Menschen*, in den unerhörten Widerspruch ihres Lebens sollte ich ja als Pfarrer reden, aber reden von der nicht minder unerhörten Botschaft der *Bibel*, die diesem Widerspruch als ein neues Rätsel gegenüber steht. Oft genug sind mir diese beiden Größen, das Leben und die Bibel, vorgekommen (und kommen mir noch vor!) wie Skylla und Charybdis. Wenn *das* das Woher? und das Wohin? der christlichen Verkündigung ist, wer soll, wer kann da Pfarrer sein und predigen?“²² Zwei Notwendigkeiten

²¹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 97. Die zentrale Rolle der „Besinnung“ als Leitbegriff Barthschen Theologieverständnisses in den Göttinger Jahren betont MATTHIAS FREUDENBERG in seiner Studie (vgl. Karl Barth und die reformierte Theologie, 175-179). Unter Berufung auf den zweiten Paragraphen der Vorlesung über Zwingli (WS 1922/23) resümiert Freudenberg, daß „Besinnung“ Barth dazu diene, „die zentrale Aufgabe der Theologie, wie sie gerade von den Reformatoren erkannt wurde, zu umschreiben“ (175, vgl. auch 177f.). Jedoch wird man die grundsätzliche Parallelisierung von „Besinnung“ und „Gotteserkenntnis“, wie sie Freudenberg „der Sache nach“ für gerechtfertigt hält, nur indirekt zustimmen können. Denn zweifelsohne bedeutet für Barth „Besinnung“ letztlich Erkenntnis Gottes, aber zunächst bildet die Verkündigung Gegenstand der theologischen Reflexion, um dann freilich darin Not und Verheißung wahrzunehmen, die der „Besinnung auf die Dialektik ... von größter Distanz (Negation) und gnädiger Zuwendung (Position)“ (175) entspricht. Ähnlich legt es Freudenberg selbst nahe, wenn er im Blick auf andere Schriften Barths „Besinnung“ als „Besinnung auf Gottes Wort“ präzisiert, weshalb nicht unmittelbar Gott Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern sein Wort in dreifacher Gestalt (vgl. 178f.).

²² KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70.

zwingen den Pfarrer zu seiner Aufgabe, die er nicht erfüllen kann. In dieser Not betet der Bedrängte „Veni creator spiritus!“²³. So betend hat er Teil an den Verheißung Gottes. Das ist – laut Barth – eine Kurzbeschreibung der Predigtsituation und damit eine, ja, *die Kernaussage aller Theologie*.

Genauer soll nun untersucht werden, was die Notwendigkeiten (zur rechten und zur linken) konstituiert und weshalb die Pflicht, die daraus erwächst, eine Überforderung darstellt.

5.1.3 Die Notwendigkeiten der Verkündigung

Der Prediger solle sich zwischen zwei Größen orientieren, die ihn jeweils zur Vermittlung der je anderen zwingen. Dies ist zum einen „die Problematik des Menschenlebens“, also menschlich-irdische Verfaßtheit, auf der anderen Seite der „Inhalt der Bibel“, also das Zeugnis vom lebendigen Gott.²⁴ Erstere tritt prinzipiell in einer Fragestruktur an den Pfarrer heran, letztere in Form einer Antwort. Beide zusammenzubringen wird demnach von Barth als zentrale Aufgabe des Pfarramtes angesehen. Kennzeichnend für jene ist die an den sonntäglichen Gottesdienst herangetragene „*Erwartung* eines großen bedeutungsvollen, ja entscheidenden *Geschehens*“²⁵.

Alles deute auf diese große Erwartung hin: Zunächst ist da die „*Institution*“ Kirche, deren bloßes Vorhandensein nach Barth „einen Anspruch“ demonstriere. Welcher Anspruch dies sein könnte, läßt sich aus dem nächsten Baustein erraten: Der Institution Kirche tritt das „*Gebäude*“ Kirche zur Seite. Dessen Intention wird am ganzen Gotteshaus sichtbar: hier sollen sich „außerordentliche Dinge“ abspielen; Dinge zur Sprache kommen, die dem Alltäglichen enthoben sind. Diesem Anspruch auf Seiten der Kirche entspricht die Erwartung der Gemeinde: Sie wollen nicht „Unterhaltung, Erbauung“ oder „Belehrung“, sondern sie suchen ein „Geschehen“, auf das ihr „Dasein hinweist“ (Alle Stücke: KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 74). Auch wenn diese Erwartungshaltung ganz subtil ist, es wird doch denen, die die Erwartung zu stillen behaupten – Institution, Gebäude und als Verkörperung des Anspruchs: dem Pfarrer – ganz energisch entgegengebracht. Dieser läßt die Gemeinde singen, betet für sie zu Gott, predigt – „welches Wagnis auf alle Fälle“ (ebd.) –, liest aus der Bibel und spendet die Sakramente.

Ihren Zielpunkt finden alle diese Ansprüche und Erwartungen in der lebendigen Anwesenheit Gottes in seinem Wort: „Von Gott scheint ja hier auf alle Fälle,

²³ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 97.

²⁴ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 70.

²⁵ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 73.

nolens volens vielleicht, die Rede sein zu sollen.“²⁶ Und diese Rede ist kein leeres Geplapper, sondern ein Geschehen, in dem Gott selbst in seiner Gemeinde gegenwärtig werden soll. „Ja, Gott ist gegenwärtig. Die ganze Situation zeugt, ruft, schreit ja offenbar davon und wenn sie ... noch so fragwürdig, kümmerlich und trostlos wäre“²⁷. Der Anspruch der gottesdienstlichen Zusammenkunft ist der Rahmen für die Notwendigkeit des Pfarrers, von Gott zu reden. Ihr Zentrum wird allerdings von den Menschen begründet, die bedrängt sind von den „großen Rätsel[n] des Daseins: die unergründliche Stummheit der uns umgebenden sog. Natur, die Zufälligkeit und Dunkelheit alles dessen, was einzeln und in der Zeit ist, das Leid, das Schicksal der Völker und Individuen, das radikale Böse, der Tod“²⁸. Und gesucht haben diese Menschen schon an anderen Stellen: in der Kultur, im Staat, der Politik, der Kunst etc. Aber all diese Wege sind ihnen nur noch „erschöpfte Möglichkeiten“²⁹ in ihrem großen Hunger nach einer Antwort. Nun wollen sie in der Kirche wissen, „[o]b's denn auch wahr ist? ... [w]ahr die Rede von der Liebe und Güte eines Gottes, der mehr wäre als eines jener freundlichen Götzlein ... *darum* greifen sie, nicht wissend, was sie tun nach der unerhörten Möglichkeit zu beten, die Bibel aufzuschlagen, von Gott zu reden, zu hören und zu singen.“³⁰ Schließlich gipfelt das menschliche Verlangen nach einer Rede, die wirklich von Gott herkommt (im subjektiven Sinn) in der Sehnsucht des Menschen nach Gott. Sie haben ein „leidenschaftliches Verlangen ... den zu fassen, der die Welt überwindet ... sich das *Wort* sagen zu lassen, *das* Wort, das Gnade im *Gericht* verheißt, Leben im *Tode*, Jenseits im *Diesseits*, *Gottes* Wort – das ist's, was hinter unsern Kirchgängern steht.“³¹ So kann man schlußfolgern, daß es im Gottesdienst um eine Begegnung mit Gott in seinem Wort Jesus Christus geht. Weil die Menschen darin letzte Antworten auf ihre letzten Fragen erhalten, ist „die Situation am Sonntag Morgen ... im wörtlichsten Sinn *end-geschichtlich*, eschatologisch“³². Derartige Erwartungen umgeben den Pastor, der (als Exponent der Institution Kirche) mit dem Anspruch auftritt, ihnen Genüge zu tun. Karl

²⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 75.

²⁷ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 75.

²⁸ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 75.

²⁹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 75.

³⁰ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 76.

³¹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 76.

³² KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 78.

Barth leitet folglich den Auftrag zur Verkündigung sowohl aus der Erwartung der Hörer und ihrer existentiellen Fragen ab, als auch aus dem Anspruch, den die Kirche dank ihrer Geschichte geweckt hat. Jedoch stellt dieses menschlich-irdische Erwartungs- und Anspruchsgeflecht nur die eine Seite der Notwendigkeit der pastoralen Rede von Gott dar.

Die andere Seite ist für Barth eigentlich „noch belangreicher. Sie besteht äußerlich darin, daß da die Bibel aufgeschlagen wird.“³³ Mit diesem Vorgang geschehe etwas „unermeßlich Gefährliches“, und über das „Wagnis“ der Reformatoren, „als Grund und Ziel der Kirche das in der Heiligen Schrift ausgesprochene Wort Gottes zu proklamieren“, muß eigentlich „geseufzt“³⁴ werden. Mit der Ersetzung des katholischen Meßopfers durch die Wortverkündigung habe man sich den „geordnet[en] ... möglich[en] ... Weg von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott“ abgeschnitten. Es ist „grausam allein die Bibel“³⁵ geblieben. Doch warum „grausam“? Warum ist es denn so schwierig, „auf dem Boden des reformatorischen Schriftprinzips zu verharren“³⁶? Schwer ist es deshalb, weil es „eine neue große (*größere!*) spannungsvolle *Erwartung* in die kirchliche Situation hineinträgt von der *andern* Seite. *Bringt* die Gemeinde primär in die Kirche die große *Frage* des Menschenlebens und *sucht* darauf *Antwort*, so bringt die Bibel umgekehrt primär eine *Antwort* und was sie dazu *sucht*, das ist die *Frage* nach dieser Antwort, fragende *Menschen*“³⁷. Existentiell fragende Menschen, könnte man ergänzen, denn die Heilige Schrift „überspringt alle die Stufen des Menschenlebens, wo diese Krisis etwa noch nicht akut ist, wo der Mensch etwa noch in ungebrochener Naivität bei Kirschbaum, Symphonie, Staat, Tagewerk sich der Gegenwart Gottes trösten kann“³⁸. Erst da, wo „jene hilfeschuchende letzte Verlegenheit“³⁹ über den Menschen gekommen ist, antwortet die Bibel wirklich, erreicht sie tatsächlich die Welt der Menschen.

In dialektischer Manier beschreibt Barth, wie die Bibel antwortet. Denn dies tut sie, indem sie zunächst die Fragen der Menschen aufnimmt. Sie fragt mit den verzweifelten „Gewissen *ob's denn wahr ist*, wahr, daß es in dem Allem einen Sinn, ein Ziel und

³³ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 79.

³⁴ Alle Stücke: KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 79.

³⁵ Alle Stücke: KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 81.

³⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 83.

³⁷ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 83f.

³⁸ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 84.

³⁹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 84.

einen Gott gibt“ (KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 84). Mit den Menschen formuliert die Bibel letzte, wahrhaft eschatologische Fragen. Somit führen die Worte der Schrift in zweierlei Hinsicht weiter: zunächst verschärft sie die Fragen des bedrängten Menschen und stellt diese nochmals in eine andere Perspektive, transzendiert sie gewissermaßen und macht klar, daß „Leiden“ eigentlich „an Gott leiden“ heißt; „Sündigen: an Gott sündigen“; „Zweifeln: an Gott zweifeln“ (85f.). Mit anderen Worten: In der Bibel kommt Gott selbst ins Spiel und transzendiert menschliches Leben, indem es eschatologisiert wird. Die Welt wird letztlich in Beziehung zum Kreuz Jesu Christi, und deshalb suche die Bibel Menschen, die bereit sind, „ihre *kleinen* Fragen ... aufgehen zu lassen in der *großen* Frage, sich unter das Kreuz und d.h. sich vor Gott zu stellen“ (86). Die Bibel steht mit ihren Fragen aber nicht nur neben dem Fragenden, sie antwortet ihm auch als Gegenüber: Denn das Kreuz Jesu Christi mündet in der Auferstehung und das „Nein ist eben Ja“ (86). „Kein Zweites, Anderes braucht zur Frage hinzutreten. Die Frage ist die Antwort.“ (87). Durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi wird demnach das menschliche Leben in seiner Frage transzendiert und erhält durch diese Transzendierung auch die Antwort, weil es in Perspektive Gottes tritt, der bestraft und begnadigt. Frage und Antwort stellt und leistet die Bibel folglich, weil sie Irdisches von Gott her beurteilt. „Wo sind die Menschen, die in der Frage der Bibel ihre eigene Frage wiedererkennen und dann *in* dieser Frage Gottes Antwort: endgültig, erlösend, neuschaffend, belebend, beseligend, Zeit und alles, was in der Zeit ist, in das Licht der Ewigkeit rückend“ (87).

5.1.4 Die Unmöglichkeit des Predigtauftrags

Nun fokussiert Barth die Wirklichkeit dessen an, der diesem Erwartungs- und Anspruchsgeflecht auf beiden Seiten gerecht werden muß und zur Vermittlung gerufen ist. Von dem Predigtauftrag des Pfarrers spricht er im Irrealis: „Würde er das tun: Antworten auf das, was die *Menschen fragen*, aber antworten als ein selber *von Gott gefragter Mensch*, ja dann dürfte man wohl sagen, daß er – Gottes Wort redet, das die Menschen bei ihm suchen und das Gott ihm zu reden aufgetragen hat. Denn als wirklich von Gott gefragter und nach Gott fragender Mensch würde er ja Antwort wissen und so den Menschen Antwort geben können.“⁴⁰ Doch ist es – um im vorgegebenen Bild zu bleiben – möglich, zwischen Skylla und Charybdis sicher hindurchzusegeln, und hier die Antwort der Bibel und dort die Not der Menschen zueinanderzubringen? Ist Verkündigung möglich? ‚Ja‘, als Gottes Möglichkeit; ‚Nein‘, als die des Menschen. Denn daß Verkündigung gelingt, ist Verheißung an das Amt des Pastors: „Das ist die *Verheißung* der christlichen Verkündigung: daß wir *Gottes Wort reden*.“⁴¹ Aber Barth relativiert sofort: die Verheißung zu bejahen, ist des Pfarrers Aufgabe, sie zu erfüllen, ist die Gottes. Somit können Menschen nur glauben, daß durch sie Gottes Wort ergeht.

⁴⁰ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 88.

⁴¹ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 89.

„Es ist doch wohl klar: auch daß wir Gottes Wort reden, können wir nur glauben. Gottes Wort auf eines Menschen Lippen, das ist nicht möglich, das kommt nicht vor, das kann man nicht ins Auge fassen und nicht ins Werk setzen. *Gottes* Tun ist doch wohl das Geschehen, auf das sich die Erwartung vom Himmel wie von der Erde aus richtet.“⁴² Gottes Wort als menschliche Unmöglichkeit: Damit wird der Auftrag des Verkündigers erst prekär. Damit erst erwächst dem Prediger in seinem Dienst eine Not, die er nicht überwinden kann. Denn was ihn zum Vermitteln der menschlichen Frage und der biblischen Antwort zwang, war *per se* noch keine Not. Dieser (zweifelsohne schwierigen) Aufgabe hätte man durch Erlernen allerlei Technika bewältigen können – schließlich vollbringt ein Lehrer, Professor und Redner immerzu diese ‚Übersetzungsleistung‘. Aber dadurch, daß Gottes Wort als solches nicht von Menschen geredet werden kann, flankieren *Skylla* und *Charybdis* nicht nur die Fahrt durch die Meerenge, sondern bringen sie als geschlossene Felsformation zum Verschwinden: „Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Pfarrer kann man eigentlich nicht sein. Predigen, ja wer darf, wer kann denn das, wenn er weiß, um was es da geht?“⁴³

5.1.5 Plädoyer für eine *theologia crucis*

Wie schon in früheren Bemerkungen beschreibt Karl Barth auch im Pfortenser Vortrag die Lage des Pfarrers auf der Kanzel als Notlage. Er sei von Notwendigkeit und Unmöglichkeit seines Predigtauftrages gleichermaßen eingezwängt und könne daraus keinen Ausweg finden. Im Bewußtsein der eigenen Ausweglosigkeit betet der Bedrängte „*Veni Creator Spiritus!*“ Aufgrund solcher Demutshaltung kann Gott das Unmögliche möglich machen und dem Pfarrer seine Worte in den Mund legen. Dieses Ereignis zu erwarten, ist die Verheißung der christlichen Verkündigung. Soweit wurde der Gedanke schon in den zurückliegenden Kapiteln ausgeführt.

Neuartig ist in diesem Aufsatz allerdings das Verhältnis von Theologie und Verkündigung, was Karl Barth erstmals ausführlich erörtert. Denn die Reflexion über die kirchliche Verkündigung, soviel war unter 1.) klargeworden, ist Theologie. Wenn aber, wie unter 2.)-5.) festgestellt wurde, die Lage des Verkündigers als

⁴² KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 90.

⁴³ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 91.

Notlage beschrieben werden kann, dann ist – material gesehen – dasjenige Bewußtsein Theologie, was diese Not zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit konstatiert und anhaltend mahnt: „Aus dieser Not dürfen wir nicht *heraus* wollen.“⁴⁴ Und da es das war, „was der junge Luther dem katholischen Mittelalter vorgeworfen hat, daß es aus dieser Not *heraus* wollte“, fordert Barth wieder eine *theologia crucis*: „Stehen wir auf dem Boden der *theologia crucis*? Das scheint mir die Schicksalsfrage zu sein, die heute ... an unsere protestantischen Kirchen gestellt ist.“⁴⁵ Nur dann, wenn die Kirche aus einer *theologia crucis* heraus lebt, könne Gott auch seine Verheißung an ihrer Verkündigung wahr machen und das Wunder geschehen lassen: „Überzeugendes Reden von Gott, das gibt es ja nur da, wo christliche Verkündigung selbst mitten drin steht in der Not, unter dem Kreuz“⁴⁶. Diese Option ist freilich keine menschliche Möglichkeit, so daß das Gebet um Gottes Geist das Fazit jeder Theologie ist: In ihm drückt sich gleichermaßen das Bewußtsein der eigenen Not und das Vertrauen auf Gottes Hilfe aus: „Veni creator spiritus! ... Sie sind in ‚meine Theologie‘ eingeführt, wenn sie diesen Seufzer gehört haben.“⁴⁷

Über das Verhältnis von Theologie und Verkündigung kann damit folgendes gesagt werden: Die Analyse der Situation christlicher Verkündigung ist Aufgabe der Theologie. Da die Lage der Predigt eine Notlage ist, wird angemessene Theologie *theologia crucis* sein und der Kirche ihre Ausweglosigkeit vor Augen halten. Sie hat aber die Kirche auch daran zu erinnern, daß im Gericht die Hoffnung auf Gottes Eingreifen besteht. Kurz gesagt: Theologie trifft die Aussage, daß Verkündigung sich in *Not* befindet und unter einer *Verheißung* steht. *Theologie reflektiert die Verkündigung*.⁴⁸

⁴⁴ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 93.

⁴⁵ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 94.

⁴⁶ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 93.

⁴⁷ KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 97.

⁴⁸ „Theologie als Reflexion der Verkündigung“: solches Theologiekonzept ist bereits, wie an den Ausführungen deutlich wurde, hochkomplex und nimmt die Verhältnisbestimmung späterer Jahre präzise vorweg. Insofern scheint der oberflächliche Blick verfehlt zu sein, als ob Barth im Pfortenser Vortrag noch nicht „gewillt“ gewesen sei, „seine eigene Theologie als systematisch-methodisches Verfahren öffentlich zu thematisieren“ und auf eine „Vermeidungsstrategie“ (GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 379) gestimmt sei. Daß der Barthsche Theologiebegriff sich hier schon ausprägt, vermutet auch GEORGE CASALIS: „Aus der Überlegung des Predigers und der Kirche in bezug auf ihre Botschaft entsteht für Barth die Theologie. Sie ist die Antwort, die die Kirche zu jeder Zeit auf die entscheidende Frage nach dem Inhalt der Predigt zu geben hat. [...] Die Aufgabe der Theologie besteht nun darin, der Kirche Grund und Berechnung“

Doch mit dieser Aussage könnte der Eindruck entstehen, als seien Theologie und Verkündigung institutionell geschieden und würden von verschiedenen Personen ausgeführt. Doch solcher Eindruck trügt: Denn Verkündigung bedarf der Theologie und Theologie bedarf der Verkündigung. Ersteres verhält sich so, weil Verkündigung ohne Theologie nicht von ihrer Not und damit auch nicht von ihrer Verheißung wüßte und schwerlich Realität erlangen könnte. Letzteres, weil Theologie die Verkündigung und nichts anderes reflektiert, und ihr damit nachfolgt, und – weil die Verkündigung Theologie benötigt – ihr auch vorangeht. Unmittelbar sind Theologie und Verkündigung verbunden und natürlich auch personal trennt Barth hier nicht zwischen Prediger und Theologe. Jeder Verkündiger muß Theologe sein und jeder Theologe Verkündiger, weil sonst der je wesentliche Bezug verlorengelht. Folglich: Theologie ist die sich selbst reflektierende Verkündigung.

5.2 *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*

5.2.1 *„Wir Theologen sind durch unseren Beruf in eine Bedrängnis versetzt“*

Der Elgersburger Vortrag ist in seiner Gliederung eindeutig, weshalb ihr in den folgenden Reflexionen unbesehen gefolgt werden soll: Barth rekurriert zunächst auf die Wirklichkeit des Theologen; geht dann auf die Notwendigkeit und Unmöglichkeit seines Dienstes ein, um im Schlußabschnitt Auswege aus dem Dilemma darzustellen. Zunächst steht aber die Lebenswirklichkeit des Theologen im Mittelpunkt des Interesses: „Wir Theologen sind durch unseren Beruf in eine Bedrängnis versetzt, in der wir uns vielleicht vertrösten, aber sicher nicht trösten lassen können.“⁴⁹ Für den Leser dieser Studie klingt ein solcher Satz wenig überraschend, da er von Barth in immer neuen Wendungen schon mehrfach geäußert wurde; allerdings nie auf den „Theologen“, sondern immer auf den „Pfarrer“ bezogen wurde! Hier wird das Dasein des Theologen ganz selbstverständlich in den gewohnten Bahnen beschrieben, so als hätte man einen predigenden Landpfarrer

gung ihres Daseins, den Inhalt ihrer Botschaft nämlich, stets neu zu erklären, zu wecken und zu beleben.“ (Karl Barth. Person und Werk, Darmstadt 1960, 23). Kritisch müßte hier angemerkt werden, daß Theologie keineswegs nur den „Inhalt“ der Predigt zu prüfen und vorzuschlagen habe. Das „Wesen“ der Predigt als Entsprechungsphänomen der Offenbarung, und damit als ‚mögliche Unmöglichkeit‘ muß Theologie der Kirche immer neu vor Augen halten.

⁴⁹ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 148.

und nicht einen lehrenden Professor vor Augen: Die *unausweichliche* „Bedrängnis“ des Theologen durch seinen „Beruf“ markiert den Einstiegspunkt der Elgersburger Betrachtungen. Denkt sich Barth ‚Theologie‘ als übergeordnetes Phänomen, unter das sich ‚Predigt‘ und ‚Wissenschaft‘ gleichermaßen subsumieren lassen? Die Nivellierung bleibt ungebremst: Ob „Pfarrer“ oder „Dozent“, aus der existentiellen Not, die die Theologie *qua Theologie* hervorruft, gibt es keinerlei Ausstieg, Erleichterung oder Fluchtmöglichkeit. Der Theologe ist zur Bedrängnis ‚verdammte‘.

Nach solch steilem Einstieg wendet sich Barth fiktiven Kritikern dieser These zu und entkräftet ihre Einwände: Die Notsituation des Pastors besteht unabhängig vom eigenen Empfinden solcher Not. Sie braucht auch nicht gesucht zu werden, weshalb er der Renaissance des Numinosen und ihrer Faszination auf Theologen mit Ablehnung gegenüber steht. Im Unterschied zu dieser ist jene „sehr uninteressant“, „aber dafür real“. Dem Einwand, der von empirischer Seite geleistet werden könnte, folgen nun verschiedene Mißverständnisse, gegen die Barth apologisiert: Als könne man die Theologenbedrängnis psychologisch erklären⁵⁰, praktisch-theologisch ausmerzen oder durch den modernen Evidenzverlust relativieren. Auch die institutionellen Fesseln, die durch Kirchenverfassungen gegeben sind, sind nicht für die Not der Theologie verantwortlich.⁵¹

Diese schließlich „liegt in der Sache, in der uns gestellten Aufgabe“⁵². Hier kommt Barth wieder zu dem zurück, was er schon eingangs gestreift hatte: Die Bedrängnis des Theologen wird durch dessen Beruf konstituiert. Eine interne Krise besteht, die nicht durch Äußerlichkeiten jedweder Art an ihn herangetragen wird. Sobald ein Theologe seinen Pflichten nachkommt, wird er bedrängt. ‚Theologie‘, um die Aussagen zu abstrahieren, ließe sich mit ‚Bedrängnis‘ gleichsetzen, weshalb die Not der Theologie ein ihr inhärentes Problem darstellt. Markiert wird die ausweglose Lage des Theologen mit jenen wohlbekanntem Spitzensätzen: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-*

⁵⁰ Dennoch gesteht Barth der Psychologie zu, die Bedrängnis *illustrieren* zu können, doch eben *erklären* lasse sie sich nicht mit ihrer Hilfe (und von daher eben auch nicht verstehen). Dort gerate die Psychologie an die gleiche Grenze, die ihr bei der Frage nach dem Tod den Zutritt verweigert: Beschreiben kann sie, aber erklären nicht! Denn auch diese Frage des Menschen ist Teil seines Menschseins, also ein inhärentes Problem, das nicht durch diese oder jene historischen Umstände in den Menschen gelangt ist. So verhalte es sich auch in der Theologie: *Der Theologe hat ein inhärentes Problem, eben weil er Theologe ist* und nicht wegen dieser und jener psychischen Verwirrung (vgl. KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 148f.).

⁵¹ Vgl. für den gesamten Abschnitt KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 148-151.

⁵² KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151.

Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel.“⁵³ In den folgenden Abschnitten werden diese Sätze analysiert und auf ihre Implikationen geprüft. Das sich offenbarende Theologiekonzept soll am Ende beschreiben werden.

5.2.2 „Wir sollen als Theologen von Gott reden.“

Das Wesen von Theologie wird hier von Barth als Theologie bestimmt. Unter rein etymologischen Gesichtspunkten hat der Theologe ‚von Gott‘ zu reden. Alle anderen Aufgaben und Funktionen sind demnach akzidentiell; es kann auf sie verzichtet werden. Jedoch leitet der Göttinger Professor diese definatorische Zuspitzung – neben sprachlichen Erwägungen – nicht etwa von einer göttlichen Sendung oder einer erwählenden Berufung ab. (So erinnert das Verb „sollen“ gar an eine *vocatio* im Stile der alttestamentlichen Propheten, als deren Exponenten Jeremia erwähnt wird.⁵⁴) Im Gegenteil: *Der Mitmensch in seiner Not ist Antrieb für das theologische Treiben*. Ganz innerweltlich also wird der Zweck des Theologen untersucht, der von der „Erwartung“ der Menschen her erläutert wird: „Ist es nicht so: Unsere Existenz als Theologen ist doch nur zu verstehen auf Grund der Existenznot der anderen Menschen.“⁵⁵ Wohlgermerkt, die existentiellen Elementarfragen seien es, die die Menschen in die Kirche bringen, nicht konkrete Probleme, die sie mit ihrer Lebensgestaltung haben. „Jenseits ihrer Existenz aber und jenseits aller Fragen, die damit verknüpft sind, kennen sie ein großes Was? Wozu? Woher? Wohin? [...] Auf diese Frage aller Fragen wissen sie sich keine Antwort zu geben ... , darum stellen sie uns auf ihre Kanzeln und Katheder, damit wir daselbst von Gott reden sollen, von der Antwort auf die letzte Frage.“⁵⁶ Nicht dazu gäbe es Theologische Fakultäten und Kirchen, um den Menschen das Leben zu vereinfachen – hier zeigt sich der säkularistisch-aufklärerische Barth, der das

⁵³ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 151. Daß Barth mit dieser Analyse die Grundbefindlichkeit jeglicher Theologie umschreibt und deshalb der Vortrag keine „Rechenschaft ... über seine homiletische Methode“ geben, bzw. keinesfalls „das Problem der Homiletik“ als isoliertes Problem der Praktischen Theologie formulieren will, wie es HARTMUT GENEST nahelegt (vgl. Karl Barth und die Predigt, 113.118, vgl. auch 117), tritt hier offen zutage.

⁵⁴ Vgl. KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 157-159.

⁵⁵ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 151. Vgl. auch die Predigt vom 30. Juli 1922 in: KARL BARTH, *Predigten 1921-1935*, hg.v. Holger Finze, Zürich 1998, 17-24, hier 20f.

⁵⁶ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 152.

irdische Leben (inkl. „Religion und Frömmigkeit“⁵⁷!) von kirchlicher Bevormundung und Besserwisserei fernhalten möchte –, sondern ihnen Fragen zu beantworten, die von Jenseits des Lebens an sie gestellt werden – hier zeigt sich der existentialistische Barth im Gefolge von Kierkegaard, Overbeck und Dostojewski: „Zum Leben brauchen uns die Menschen nicht, aber zum *Sterben*, in dessen Schatten ja ihr ganzes Leben steht“⁵⁸. Des Theologen Angelegenheit ist nicht der Mensch und die Geschichte, sondern Gott und das Ende der Geschichte: das Eschaton. Und Karl Barth denkt in seiner Eschatologie bekanntlich nicht horizontal, sondern vertikal, so daß das Ende der Geschichte stets und ständig in die Geschichte hineinragt und sie in eine permanente Krise versetzt. Denn „welches Problem der Geschichte läge nicht auf der Schwelle zu den letzten Dingen?“⁵⁹ Von dorthier steht prinzipiell alles in Frage. In dieser Situation ist der Pfarrer gerufen und seine Existenz ist nichts anderes als das „Notzeichen einer Verlegenheit, die über die *ganze* Skala wirklicher und möglicher menschlicher Zuständlichkeiten sich ausbreitet, ... in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet. Der Mensch in seiner Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet“⁶⁰. Ohne Trennung der Welt von Gott wäre Kirche obsolet; sie verdankt ihre Existenz der Not der Menschen. Eine Aussage, die prinzipiell auch auf die „Universitätstheologie“ zutrifft. „Auch als Glied der *Universitas literarum* ist die Theologie ein Notzeichen, ein Zeichen, daß etwas nicht in Ordnung ist.“⁶¹ Denn so wie das Individuum in seiner Existenz grundsätzlich in Frage gestellt ist, und diese Frage ihn in Mark und Bein erschüttert – so sind auch die Wissenschaften „ihrer Sache *nicht* sicher, und zwar nicht nur da und dort, sondern im *Grunde*, in den letzten *Voraussetzungen* nicht sicher.“⁶² Diese Bedrängnis vom Eschaton her kennt also auch (und gerade!) die Wissenschaft, weshalb Barth ihr eine „akademische Existenznot“

⁵⁷ Vgl. KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 152. Religion und Frömmigkeit sind – wie Barth im „Römerbrief“ bereits hervorhob (s.o. Abschn. 3.1 und 4.2) – Möglichkeiten des Menschen und dürfen deshalb nicht Gegenstand von Verkündigung und Theologie sein. Damit wendet sich Barth augenfällig gegen Religionsphilosophie einerseits und Pietismus andererseits – allein ‚von Gott‘ zu reden sei Auftrag der Theologie.

⁵⁸ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 152.

⁵⁹ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 152.

⁶⁰ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 153.

⁶¹ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 155.

⁶² KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 155.

zuspricht. Sie ist „letztlich“ mit der des Menschen „eine und dieselbe“. Und von daher hat die Theologie die Aufgabe, „unwissenschaftlich“ zu sein und „von diesem Letzten, von dieser unanschaulichen Mitte, auf die alles hinweist“, zu reden und damit die „Erinnerung“ an einen letzten Sinn „wachzuhalten“⁶³. Ähnlich also des kirchlichen Predigttauftrages ergeht an die akademische Theologie der Ruf, daß sie „von Gott nicht nur flunkere und munkte, sondern *rede*, auf ihn nicht nur hinweise, sondern von ihm herkommend ihn *bezeuge*; ihn nicht irgendwo in den Hintergrund, sondern allen methodischen Voraussetzungen ... zum Trotz in den Vordergrund stelle“⁶⁴. Ähnlich wie bei kirchlicher Verkündigung zieht Barth nun Grenzlinien: Akademische Theologie soll nicht im Sinne der anderen Wissenschaften Wissenschaft treiben, indem sie den Menschen in seiner Religiosität und Frömmigkeit zum Gegenstand ihrer Forschungen mache: „Wenn *das* wirklich unsere Meinung sein sollte, daß Theologie aufzugehen habe in Religionswissenschaft, dann hätten wir das Daseinsrecht auf der Universität jedenfalls verwirkt.“⁶⁵

Theologie – so kann zusammenfassend festgehalten werden – verdanke, ob nun als Wissenschaft oder als kirchliche Verkündigung, ihr Vorhandensein der existentiellen Not der Menschen. Ihretwegen ist sie notwendig; ihretwegen *muß sie von Gott reden*; ihretwegen darf sie bestehen. Insofern eine „Notstandsmaßnahme“, und „da der Notstand vermutlich nicht zu beheben ist, permanente Ausnahme von der Regel“⁶⁶.

Karl Barth beschreibt Theologie in ganz anderen Bahnen als in seinem Pfortenser Aufsatz: Dort war Theologie als Funktion eher das Gewissen der Verkündigung und damit von dieser zwar nicht zu trennen, aber doch mit einer anderen Aufgabe betraut: nämlich die Situation der Verkündigung zu beschreiben. Aber in vorliegendem Text ist es gleichermaßen die Aufgabe des Pfarrers und des Professors ‚von Gott zu reden‘.⁶⁷ Deutet sich hier ein anderes Konzept an oder

⁶³ Alle Stücke: KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 156.

⁶⁴ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 156.

⁶⁵ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 157. Barth gibt der Rolle der Theologischen Fakultät als ‚erste Fakultät‘ eine neue Bedeutung: Indem sie ‚die grundlegende Frage‘ stelle, kommt ihr Priorität zu (vgl. ebd.).

⁶⁶ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 156.

⁶⁷ Zur Unterstützung können weitere Belege angeführt werden: So subsumiert er im ersten Abschnitt gleich zweimal ‚Pfarrer‘ und ‚Professor‘ bzw. ‚Dozent‘ unter ‚Theologen‘: ‚Wir sind Pfarrer, wir sind Dozenten; es ist immer die gleiche Bedrängnis, die Einen können ihr sowenig

gebraucht Karl Barth den Terminus „Theologie“ unspezifisch, so daß einmal ‚Verkündigung‘ und ein anderes Mal die ‚kritische Reflexion der Verkündigung‘ darunter verstanden werden kann? Es wird darauf zurückzukommen sein.

5.2.3 „Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.“

Mit der Feststellung der eigenen Identität wird der Auftrag des Theologen zum Problem. Denn Mensch zu sein, so Barth hier eindeutig, verträgt sich nicht damit, ‚von Gott zu reden‘. Wie schon mehrfach beobachtet, ist der „unendlich qualitative Unterschied“, den Barth zu einer Grundposition seiner Theologie gemacht hat, dafür verantwortlich, daß die Größen ‚Mensch‘ und ‚Gott‘ nicht zusammengehen. Das bedeutet, daß weder der Auftrag an sich oder das Menschsein an sich existentiell bedrängend wäre. Zur Kapitulation kommt es erst, wenn dieser Auftrag an Menschen ergeht⁶⁸, so daß Barth in Stellvertretung aller Beauftragten konstatiert: „Wir können nicht von Gott reden. Denn von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, *daß Gott Mensch wird*. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem die *Wahrheit* ist. Das zu sagen, daß *Gott Mensch* wird, aber als *Gottes* Wort, wie es eben wirklich *Gottes* Wort ist, das wäre unsere theologische Aufgabe.“⁶⁹ Nur im Irrealis vermag Karl Barth abzustecken, was die Lösung auf die oben beschriebene Aufgabe wäre: von Gott zu reden heißt bei ihm – wie schon wiederholt beobachtet – ‚von Gott her‘ zu reden. Im subjektiven Sinn wird dieses „von Gott reden“ verstanden, so daß es letztlich nur Gott selbst leisten kann, der von den Menschen unendlich geschieden ist. Die Aporie in ihrer vollen Schärfe tritt offen zu Tage.⁷⁰

ausweichen wie die Anderen.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 148, vgl. auch 149f.).

⁶⁸ Weshalb das kirchliche Amt keinen besonderen ‚Segen‘ oder eine ‚Begabung‘ in sich schließe, die dann ihrerseits Verkündigung erleichtern könnte, wie es nach traditionellem Amtsverständnis ist. *Im Gegenteil*: Gerade hier „bricht die Krankheit zum Tode aus“. Weshalb Jeremia nach lebenslanger Verkündigungstätigkeit noch immer davon überzeugt gewesen sei, nicht predigen zu können (vgl. KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 158f.).

⁶⁹ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 160f.

⁷⁰ Deswegen lassen sich – trotz offensichtlicher formaler Parallelen – die Sätze KARL BARTHS, „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.“ (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151) nicht einfach – wie bei GEORG PFLEIDERER versucht – in die Ethik einholen: „Es ist gut zu erkennen, daß Barth hier die

Lösungen zu geben, war nicht die Intention Karl Barths. Dennoch eröffnet der Elgersburger Vortrag drei Methoden, die einen Versuch des Auswegs sein könnten.⁷¹ Doch Barth stellt der Abhandlung lapidar voran, daß sie „alle drei endigen mit der Einsicht, daß wir sie [=Antwort] nicht geben können“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 161). Von vornherein fraglich sind demnach die drei Wege der Theologie, der dogmatische, der kritische und der dialektische. Charakteristikum des ersten ist es laut Barth, daß er die supranaturalistischen Tatsachen (Heilsgeschichte, Dogmen, göttliche Wahrheiten) als Antworten zwar stets im Auge hat, aber dabei das Subjekt Mensch vergißt, das „von der Frage nicht lassen“ kann, weil „[e]r selbst, der Mensch, ... ja die Frage“ (163) ist. Insofern sind die Antworten nur Schein – sie erreichen nicht den Fragenden, der bei sich bleiben muß. In die umgekehrte Richtung verläuft der kritische Weg. Er konzentriert sich auf das Individuum Mensch und fordert ihn auf, „als Mensch zu sterben“ (163), damit er Gott empfangen kann. Die Negation wird damit aufgerichtet, aber Gott als die Ursache der Kritik, der neben Kreuz auch Auferstehung und „Positivität“ (166) beinhaltet, vergessen.

Kurz: Die Dogmatiker reden von Gott – verlieren aber den Menschen aus den Augen. Der Mystiker redet viel vom Menschen, verliert aber Gott aus den Augen. Den Vorzug gibt Karl Barth der dritten Methode, die „die großen Wahrheiten“ (167), die Position (Entfaltung des Gottesgedankens) und die Negation (Kritik des Menschen), beider Wege in sich vereint. Aber in dieser Zusammenschau liegt auch genau das Problem dieser Methode. Denn „weil er [=der Dialektiker] alles sagt und alles im Hinblick auf die lebendige Wahrheit selbst, muß ihm die unvermeidliche Abwesenheit dieser lebendigen Wahrheit in seinem Alles-Sagen nur umso schmerzlicher zum Bewußtsein kommen.“ (171). Lösungen bietet keiner der drei Wege und am Ende kann nur wiederholt werden: „Wir können nicht von Gott reden.“ (172).

aporetische Grundkonstellation ethischen Handelns überhaupt, wie er sie in seinem Ethikvortrag entwickelt hatte, auf das bestimmte Handeln des Theologen überträgt. Daraus folgt, daß das theologische Handeln genau dasjenige Handeln ist, welches den (aporetischen) Sinn alles Handelns zu seinem Inhalt hat, mithin zur Sprache bringt. Die theologische Reflexivität ist im präzisen Sinne: Handlungsreflexivität.“ (Karl Barths Praktische Theologie, 387). Hier wird die *spezifisch* theologische Aporie, die eine solche Gleichschaltung verbietet, außer Acht gelassen.

⁷¹ In der Rezeption des Elgersburger Vortrag galt der Fokus oft – einseitigerweise – diesen drei Methoden (vgl. z.B. AXEL DENECKE, Gotteswort als Menschenwort, 140). Selbst noch BRUCE L. MCCORMACK konstatiert: „The significance of this lecture lies in the fact, that here ... Barth offered a programmatic reflection upon theological *method*.“ (Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 307). Zweifelsohne ist die Darstellung der drei Wege bedeutungsvoll, sollte aber nicht aus dem Kontext des gesamten Vortrags gerissen werden. Wie ich zu zeigen versuche (s.u. Abschn. 5.2.5), ist die christologische Perspektive – gerade hinsichtlich der dialektischen Methode – konstitutiv für deren Verständnis. Damit verschwindet die negative Konnotation des Wortes „Methode“, die die Barthauslegung oft begleitet. Denn – wie bereits anhand des zweiten „Römerbriefs“ dargestellt – die Dialektik ist in der Realität der göttlichen Selbstoffenbarung verwurzelt. Sie entspricht ihr, ist ihr *analog*. HANS URS VON BALTHASAR sah sowohl in der „Dialektik“ als auch in der „Analogie“ eine „bloße“ „Methode“, ein „Denkstil“ (vgl. Karl Barth, 88-93, hier 92). Bruce L. McCormack hingegen spricht nur von ersterer als Methode, die „Analogie“ hingegen „belongs to a vastly different realm of discourse. Analogy ... is a description of the result of a divine action. It is the description of a relation of correspondence between the divine Self-knowing and human knowledge of God which arises as a consequence of God's act of self-revelation.“ (Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 313). Diesem Zitat kann ich mit einer Ergänzung zustimmen: Die Analogie, die in einem göttlichen Akt hergestellt wird, ist dialektischer Natur, weil sie der Offenbarung entspricht.

5.2.4 „Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“

Karl Barth faßt seine Ausführungen zu Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Theologie mit folgendem Satz zusammen: „Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“⁷² Dieses Fazit rahmt den Vortrag, denn er steht gleichermaßen an seinem Anfang und Ende. Bedeutet dies, daß es keinen wirklichen Gedankenfortschritt innerhalb des Aufsatzes gibt? Daß sich keine Lösung anbahnt und die Aporien nicht verschwinden? Zumindest rein syntaktisch liegt der dritte Satz auf einer höheren, nämlich die beiden Konfliktsätze vermittelnden Ebene. Dennoch stellt er nur scheinbar einen Ausgleich her. Denn seine Vermittlung besteht darin, die beiden Antipoden, nämlich Notwendigkeit und Unmöglichkeit, unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen und den Konflikt lediglich in Erinnerung zu rufen. So besteht nach Barth der einzige Ausweg darin, sich bewußt zu machen, daß es keinen Ausweg gibt.

Die hier existentiell wiedergegebene Not wird auch durch eine logische Betrachtung des konstatierten Umstandes nicht gelindert. Denn als sogenannte Modaloperatoren, zu denen die beiden Termini ‚Notwendigkeit‘ und ‚(Un)möglichkeit‘ gehören, stellen sie den größtmöglichen Widerspruch dar: „Nichts Notwendiges ist unmöglich, nichts Unmögliches ist notwendig. Notwendiges und Unmögliches sind konträr.“ (KLAUS JACOBI, Art. Möglichkeit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg.v. Hermann Krings u.a., Band 4, München 1973, 930-947, hier 931). Der von OSKAR BECKER geprägte Modalitätenstrahl verdeutlicht, wie sich das jeweilige Verhältnis zur Wirklichkeit darstellt: Das Unmögliche kann nicht wirklich sein. Manches Nicht-Wirkliche ist möglich, alles Wirkliche ist wiederum möglich. Alles Notwendige muß wirklich sein, obwohl nicht alles Wirkliche notwendig genannt werden kann (vgl. Untersuchungen über den Modalkalkül, Meisenheim 1952, 58-75).

Für die Barthsche Kennzeichnung der Predigt als *unmögliche Notwendigkeit* scheint mir die Modallogik in zweifacher Hinsicht ertragreich: Zunächst deutet die Begrifflichkeit an, daß man sich auf einer „reflektierenden Sprachschicht“ bewegt (vgl. HANS POSER, Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz, Wiesbaden 1969, 1, und FRIEDRICH WAISMANN, Logik, Sprache, Philosophie, mit einer Vorrede von Moritz Schlick hg.v. Gordon P. Baker / Brian McGuinness, Stuttgart 1976, 492-505). Im Unterschied zum bloßen Konstatieren von Fakten wird auf einer Metaebene gefragt, inwiefern Sachverhalte möglich und notwendig sind. Das bestätigt noch von einer anderen Seite, daß Karl Barths Kennzeichnung der Predigt als *unmögliche Notwendigkeit* bereits Reflexion der ‚Predigtnot‘, also Theologie ist. Zum zweiten: ‚Notwendigkeit‘ und ‚Unmöglichkeit‘ stellen die beiden Extreme innerhalb der Modalisatoren dar, die als einzige „wahrheitsfunktional“ sind, was deren Gegensätzlichkeit noch steigert bzw. eine Zusammenstellung nicht zuläßt. Als solche Grenzwerte bilden sie allerdings die unaufgebbaren ‚Eckpfosten‘ jedes modallogischen Entscheidungsverfahrens, bei dem die Wirklichkeit sogar ausgeblendet werden kann: Wenn ein Sachverhalt notwendig oder unmöglich genannt wird, geschieht dies gerade ohne Re-

⁷² KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151.172.

kurs auf die Sachlage, denn die Aussage gilt entweder *immer* oder *nie* (vgl. HERMANN WEIDEMANN, Art. Modallogik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 6, Basel / Stuttgart 1984, 16-41, hier 16-23).

In dem Bewußtsein der Ausweglosigkeit, so behauptet Barth, geben die Theologen Gott die Ehre. Vorschnelle, oberflächliche Harmonien lehnt er ab und deckt die Aporie jeglicher Theologie schonungslos auf. Deswegen wendet er sich am Ende mit einer ganz lapidaren Bemerkung all denjenigen zu, die einen geglätteten Ausweg erwarteten: *„Wir sollen Beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Zu diesem Satz ist nicht viel zu bemerken. Er kann nur als Schlußstrich dastehen und bedeuten, daß alles so gemeint ist, wie es gesagt ist.“*⁷³

Der Sinn des Aufsatzes liegt darin, daß er die ausweglose Lage der Theologie vor Augen führen möchte. Barth möchte erinnern, denn in der *bewußten* Aporie liegt die eigentliche, unausweichliche Bedrängnis des Theologen, neben der *„[a]lles Andre ... Kinderspiel“*⁷⁴ ist. Darum zu wissen, daß man den Auftrag nicht erfüllen kann, läßt verzweifelt nach einem Ausweg suchen, den man nicht finden wird. Damit ist die theologische Existenz beschreiben. Seine empirische Wirklichkeit ist durch die unlösbare Spannung zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit der Theologie geprägt. Darüber reflektiert zu haben, war Anliegen Karl Barths: *„Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe der Theologie. Das ist das Ergebnis des Bisherigen, und das Bisherige ist das Ganze, was ich zu diesem Thema zu sagen habe.“*⁷⁵

Als Zugeständnis an den modernen, pragmatischen Menschen, der angesichts der Lösung, daß es keine Lösung gibt, wiederum fragt, wie denn nun zu verfahren sei, denkt der Schweizer Professor mit seinem Auditorium an Auswege – und verweigert sich konsequenterweise einer Antwort. Denn nur, was nicht zu tun ist, stellt er dar: Auf jeden Fall die Aporie nicht verdrängen und sich in Harmlosigkeiten ergehen. Auf jeden Fall nicht dem Problem der Rede ausweichen und statt dessen schweigen (sigatische Theologie). Auf jeden Fall nicht resignieren und das „Amt an den Nagel hängen“

⁷³ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 172.

⁷⁴ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151.

⁷⁵ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 172 (Hervorhebungen T.S.). Damit hat Karl Barth sicher auch sein eigenes theologisches Treiben reflektiert, weshalb der gesamte Aufsatz eine Umsetzung des eigenen Theologiebegriffes darstellt. In anderem Kontext versteht es GEORG PFLEIDERER ebenso: *„Die dogmatische Wendung von Barths Theologie, die sich hier ankündigt, wäre demnach als Ausdruck der Selbsterfassung ihres Vollzugsinns zu verstehen.“* (Karl Barths Praktische Theologie, 386).

(KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 173). Das Barthsche Resümee lautet lediglich: „Also ausharren, nichts weiter.“ (Ebd.).

Vor diesem Hintergrund bekommt die Bemerkung, daß die Theologie „ein Notzeichen, ein Zeichen, daß etwas nicht in Ordnung ist“⁷⁶ sei, noch eine andere Aussagerichtung. Denn in die existentielle Not der Menschen ist sie selbst eingeschlossen, und stellt sogar in gewisser Weise den Gipfel der menschlichen Ausweglosigkeit dar, weil in ihr zum Ausbruch kommt, was andernorts nur unterschwellig quält: Daß der Mensch geschieden ist von Gott. Theologie ist gerade in diesem Sinne „Notzeichen einer Verlegenheit, ... in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet“. In diesem ganz pessimistischen Sinne kommt der Theologie dann doch wieder eine sinnvolle Funktion zu, der sie auch gerecht werden kann: lebendiges Gedächtnis einer Gesellschaft zu sein, das sie an die „Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet“⁷⁷ erinnert. Denn des Menschen „Lage ist umso schlimmer, je weniger er sich dessen bewußt ist“⁷⁸. Und dies gilt in besonderer Weise auch für die Theologie: Das Bewußtsein um ihr eigenes Scheitern bringt sie – nach Barth – in die rechte Haltung des glaubenden Gebets, in der allein Theologie wirklich werden kann.⁷⁹ Insofern gehört die Selbstreflexion unbedingt zur Theologie dazu – der Theologiebegriff Schulpfortas klingt an.

5.2.5 *Jesus Christus am Kreuzweg zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit*

Karl Barth äußert ganz am Ende eine These, die einem Nachtrag gleicht und sich auch inhaltlich vom bisher Gesagten absetzt: „Ich habe das *eigentliche* Thema meiner Darlegungen einigemal berührt, aber nie ausdrücklich genannt. Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer ‚Jesus Christus‘ sagt, der darf nicht sagen: ‚es könnte sein‘, sondern: es

⁷⁶ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 155.

⁷⁷ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 153.

⁷⁸ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 153.

⁷⁹ In der Predigt „Der Name des Herrn“ vom 19.11.1922 bescheinigt Barth dem theologischen Treiben „Schwäche“, weil es aufgrund der notwendigen Glaubenshaltung „Flucht“ und „Niederlage“ bedeutet: „Jeder Zuschauer wird da von Schwäche reden. Darum ist z.B. ... die Theologie im Unterschied zu den anderen Wissenschaften nichts Starkes und Ehrenvolles, kein Vormarsch, sondern ein Rückzug; sie ist in ihrem Wesen die Flucht von allen menschlichen Namen ... zum geoffenbarten Namen des Herrn. Von ihm zu wissen, das ist ihre ‚Wissenschaftlichkeit‘. Daher kann sie keine Figur machen.“ (Predigten 1921-1935, 24-38, hier 33).

ist. Aber wer von *uns* ist in der Lage ‚Jesus Christus‘ zu sagen? Wir müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus *gesagt* ist von seinen ersten Zeugen. Auf ihr Zeugnis hin zu glauben an die Verheißung und also Zeugen von ihrem Zeugnis zu sein, also *Schrifttheologen*, das wäre dann unsere Aufgabe.“⁸⁰ Handelt es sich tatsächlich um das eigentliche Thema dieses Vortrages? Gegen sonstige Interpretation soll behauptet werden, daß die Christologie – ähnlich wie bei dem zweiten „Römerbrief“ – hier allerorten die Folie bildet, auf der die Argumentationen bestritten werden und die damit das (heimliche) Zentrum der Theologie Karl Barths bildet.⁸¹

Auf eine ganz vordergründige Weise läßt sich dies an der existentiellen Frage zeigen, die der Mensch an den Theologen heranträgt. Das Problem sei dabei er selbst. Deshalb – so Barth – muß auch die Lösung menschlich sein, aber ihn auch zugleich transzendieren, sonst wäre sie keine Lösung: „Denn er selbst, der

⁸⁰ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 175.

⁸¹ Die Bemerkungen Barths sind sehr verschieden interpretiert worden. Besonders der vorletzte Satz gab zum Nachdenken Anlaß: „Ob die Theologie über die Prolegomena zur Christologie je hinauskommen kann und soll?“ Meistens wird er so verstanden, als ob sie eine „letzte Distanz ... vor der Christologie“ (EBERHARD JÜNGEL, Von der Dialektik zur Analogie, 129) markierten und bewußt auf Dogmatik jenseits der Prolegomena verzichteten. Einmal geschehe dies aufgrund Barthscher „Unreife“ hinsichtlich der Entfaltung einer ganzen Dogmatik (so HANS FREI, The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 134) ein andermal, weil Barths Denken 1922 keine „Menschwerdung“ zulasse und sein Christusbild „stark doketisch gefärbt“ gewesen sei (so MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 177) und schließlich aufgrund genereller menschlicher Unfähigkeit von Gott zu reden (so BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Theology, 313). Vergessen wird in solchen Interpretationen der Folgesatz: „Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 175). Wie auch HARTMUT GENEST (Karl Barth und die Predigt, 117) und THILO HOLZMÜLLER, („Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, 36) bin ich davon überzeugt, daß diese Sätze nicht als Vorbehalt, sondern als christologische Kernaussage zu verstehen sind, deren Interpretation Karl Barth 1925 selbst vorschlägt: „Nur wer Jesus Christus, d.h. aber Gott im Fleisch, Gott und Mensch sagen könnte in *einem*, aber in einem *wahren* Wort, nur der könnte sich rühmen, *kein* ‚dialektischer Theologe‘ zu sein. Die Dogmengeschichte lehrt aber und das christologische Dogma, speziell von Chalzedon, *gebietet*, hier nicht zu *wollen*, was man verständigerweise nicht wollen kann. Und was hier gilt, gilt für die ganze Theologie. Es bleibt dabei, und das allgemeine Händeverwerfen über diesen Satz wird mich nicht so bald irre machen: Theologie ist auf der ganzen Linie im besten Fall *Prolegomenon*. Sie redet *vorläufig* von dem, was *endgültig* immer wieder Gott selbst sagen muß und will.“ (KARL BARTH, Kirche und Theologie, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 644-682, hier 672). Einige Predigten geben über diesen Sachverhalt ebenso deutlich Aufschluß. Sie laufen oft auf Jesus Christus als Mittelpunkt der Argumentation hinaus (vgl. KARL BARTH, Predigten 1921-1935, 9f.24.30f.42). So betont Karl Barth am 19.11.1922, daß „*Jesus Christus der Name Gottes!*“ sei, der als solcher die „Grenze“ zwischen „Gottesland“ und „Menschenland“ markiere, und insofern auch Zuflucht, also Brücke zum Vater sei. Allerdings „*kann* ... [d]er *geoffenbarte* Name Gottes ... auf keines Menschen *Lippen* kommen“ (30f., vgl. auch 37). Im Gegensatz zu diesen Zeugnissen spricht AXEL DENECKE von einer „christologischen Scheu in der Predigtpraxis Barths“, die sich aber lediglich auf formale Gesichtspunkte (wortstatistische Untersuchungen) berufen kann und materialem Anhalt am Text entbehrt (vgl. Gotteswort als Menschwort, 143f.).

Mensch, ist ja die Frage, so muß die Antwort die *Frage* sein, sie muß *er selbst* sein aber nun als Antwort, als beantwortete Frage.“⁸² Der Mensch, so Barth nach gut anselmischem Vorbild *remoto Christo*, streckt sich nach dem Wort Gottes, nach Jesus Christus aus: „Nach der Antwort, die als Antwort seine *Frage* wäre, nach dem Unendlichen, das als Unendliches *endlich* wäre, nach dem dort, der als der der er dort ist, *er hier* wäre, nach Gott, der als Gott *Mensch* wäre, fragt er, wenn er nach Gott fragt.“⁸³ Wenn Barth es demnach als Aufgabe der Theologie ausweist „von Gott zu reden“, so heißt es nicht anderes als „Jesus Christus reden“, bzw. „Gottes Wort reden“. Denn das Entscheidende an dem Inkarnationsgeschehen ist, daß Gott die Brücke von sich aus zu der Menschheit geschlagen hat. Dieses zu wissen, verlangen die Menschen. Und dieses zu sagen, ist Aufgabe der Theologie. Aufgabe der Theologie ist es, so in diesem neuen Kontext, ‚Jesus Christus zu sagen‘ (und nicht, ‚über Jesus Christus zu reden‘⁸⁴).

„Jesus Christus zu sagen“ versucht die Theologie mit der dialektischen Methode, weshalb ihr von Barth der Vorzug gegeben wird: Sie versucht nämlich, sachlich Jesus Christus, d.h. die doppelseitige Beziehung Gottes zu den Menschen abzubilden. Vor dem Hintergrund des Chalzedonense sollte das *Verhältnis der Verhältnisse* (das zugleich von Trennung und Beziehung von Gott und Mensch) „christologische“ Dialektik heißen. Sie wurde als Motor der Barthschen Denkweise in *Paradoxa* vorgestellt.⁸⁵ In seinen Ausführungen zum „Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ bestätigt Karl Barth selbst diese These, indem er an der dialektischen Methode lobt: „*Daß Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmäßig gesehen als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens.*“⁸⁶ Was heißen diese Sätze anderes als daß die dialektische Methode Gott als Gott zur Geltung bringen möchte, aber andererseits auch von diesem Gott als Menschen? Oder: Die dialektische

⁸² KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 154, vgl. auch 163: „Er selbst, der Mensch, ist ja die Frage. Soll ihm Antwort werden, so muß sie seine Natur annehmen, selber zur Frage werden.“

⁸³ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 154.

⁸⁴ Was sachlich etwas anderes ist, als „über Jesus Christus zu reden“. Es geht um den Brückenschlag, der von dem Theologen verlangt wird (vgl. KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 160f.175) und nicht um ein Nacherzählen der Heilstaten. Jesus Christus *ist* dieser Brückenschlag und ihn haben die Theologen zu sagen bzw. *wirklich* zu bezeugen, was freilich nur in Gottes Hand liegt.

⁸⁵ S.o. Abschn. 4.4.

⁸⁶ KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 167.

Theologie betont den Abstand von Transzendenz und Immanenz *genauso* wie deren Beziehung.⁸⁷ Sie redet dialektisch. Sie bildet damit Jesus Christus ab und wird ihrem Auftrag – formal gesehen – gerecht, ‚Jesus Christus zu sagen‘.⁸⁸

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Predigt Barths vom 7. Mai 1922, weil er dort den Zusammenhang von dialektischer Rede und Gottes eigenem Wort unterstreicht. Jesus Christus, „die Mitte der Bibel“, so heißt es dort, „ist das *lebendige* Wort Gottes“. Signifikant für dieses eine Wort sei es nun, daß es – „wenigstens für unsere Ohren“ – „zweierlei Wahrheit“ enthält: „Der eine große Feind und Räuber ... ist auch der eine große Freund und Helfer.“ Doppeldeutig und eindeutig – beides treffe für das Wort Gottes zu, „[d]enn es ist ja ein Wort, was sich da ankündigt: ... Gottes Nehmen und Geben ... Töten und Lebendigmachen ... Höre nur eins ohne das andere, so hast du nicht Gottes Wort, sondern nur Menschenwort gehört. Höre *Beides* in einem und eins in Beidem, so ist's Gottes Wort ... Aber noch kein Menschenmund hat es ausgesprochen und noch kein Menschenohr hat es gehört als ein Wort. Sondern wenn wir es aussprechen und vernehmen, dann zerteilt es sich auf unseren Lippen und in unseren Ohren, wird zum Rätsel und zur Frage.“ Begründet wird die Notwendigkeit der Dialektik als Abbild des Wortes Gottes mit der Souveränität Gottes, die so gewahrt bleibt: „Dieses Rätsel im äußeren Worte Gottes muß uns immer wieder überraschen und überführen ... und uns auf solche Weise offen machen, wirklich Gott

⁸⁷ Dieses ‚*Zugleich*‘ von Trennung und Beziehung ist damit das Wesen der dialektischen Methode. Es handelt sich um das Verhältnis der Verhältnisse, das in der Christologie exemplarisch formuliert wurde. Deshalb solle Theologie keinen Standpunkt einnehmen – wie das Chalzedonense eine Kompromißformel darstellt. Sie versucht, „Beides, Position und Negation, *gegenseitig aufeinander* zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren *Ja oder Nein* zu verharren“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 167). Mit solch positiver („christologischer“) Fundierung der dialektischen Methode (so auch THILO HOLZMÜLLER, „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, 34) soll ein Gegenentwurf zu der üblichen Ansicht gegeben werden, als ob sie lediglich aufgrund ihres negativen Beweises des Scheiterns aller Theologie vorzuziehen sei (so exemplarisch MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 129; AXEL DENECKE, Gottes Wort als Menschenwort, 140-142 und BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Theology, 311f.).

⁸⁸ Daß Jesus Christus wirklich im Zentrum der dialektischen Methode steht, wird belegt durch die Kritik an den anderen beiden Wegen, dem dogmatischen und dem kritischen. Deren Grundproblem bestehe – so Barth – darin, daß sie die Menschwerdung Gottes aus Acht lassen. Der Dogmatiker rede zwar von Gott, aber nicht von seiner Offenbarung: „Das ist's ja, daß der Mensch das *nicht* glauben kann, was bloß *vor* ihm steht, das nicht *als* das, was es *dort* ist, auch *hier* wäre – daß er *nicht* glauben kann, was sich ihm nicht *offenbart*, die Kraft und das Vollbringen nicht hat, *zu ihm* zu kommen. Bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas anderes sein. Der Gott, der sich offenbart, ist Gott. Der Gott, der Mensch wird, ist Gott. Und der Dogmatiker redet nicht von diesem Gott.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 163. Anders BRUCE L. MCCORMACK, der meint, daß die Menschwerdung am Beginn des dogmatischen Weges stünde und dessen Schwäche es sei, daß er nicht die eigene Fehlbarkeit erkenne [vgl. Karl Barth's Critically Realistic Theology, 308f.]) Dem Vertreter des kritischen Weges hält Karl Barth vor: „Nicht *Gott* ist da Mensch geworden, sondern der *Mensch* ist da wieder einmal und nun erst recht Mensch geworden ... Nur wo *Gott* (in jener Objektivität, von der die Orthodoxie nur zu viel weiß!) Mensch wird, mit seiner *Fülle* eingeht in unsre Leere, mit seinem *Ja* in unser Nein, nur da ist von Gott geredet worden.“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 166). Die Mittelstellung dialektischen Vorgehens ist auch für CHRISTOPH SCHWÖBEL deren Vorteil: „The third way, the dialectical way, is according to Barth by far the best. It relates the dogmatic affirmation and the critical negation, and in doing so creates a space in which the Word of God can be heard.“ (Theology, 23) Auf diese Weise werde der „[t]heological discourse“ zum „witness“ (ebd.) für Gottes eigenes Sprechen.

selber reden zu lassen und zu hören.“ (Alle Zitate: KARL BARTH, Predigten 1921-1935, 9f.). Diese Ausschnitte erwecken den Eindruck, als wenn die Dialektik lediglich ein Merkmal der menschlichen Worte sei; die Sache selbst hingegen eineindeutig sei. Ebenso Teile des Vortrags „Das Problem der Ethik in der Gegenwart“, der im September 1922 erstmals in Wiesbaden gehalten wurde: „[D]aß das, was wir sagen und wenn es wörtlich das Wort des Paulus oder Luthers wäre, nicht der göttliche Logos ist, das geht schon daraus hervor, daß es uns beständig auseinanderbricht in eine Vielheit von Logoi, zunächst in zwei, dann aber sofort in ein ins Unendliche gehendes System von Paradoxa, die wir nur durch fortwährende Umkehrungen ... so zusammenhalten können, daß sie auf ein Einziges und Ganzes wenigstens hinweisen.“ (KARL BARTH, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 98-143, hier 138f.). Die dialektischen Bestimmungen von Karl Barth: Verdanken sie sich der noetischen Beschreibung eines an sich undialektischen „Ganzen“? Oder stehen sie auf ontologischem Fundament? Unmittelbar verbunden sind diese Fragen mit dem Idealismusvorwurf, gegen den sich Barth allerdings vehement wehrt. Als seien seine Aussagen „im Grunde ... ein großes intellektuelles Spiel ..., das von Hegel und seinesgleichen längst viel schöner gespielt worden sei“ (137).⁸⁹ In Abgrenzung von solchen Unterstellungen weist Barth auf die Dialektik des Wortes Gottes hin, das allerdings – und hierin besteht der Unterschied zu den dürftigen menschlichen Worten – als der eine göttliche Logos vor dem „Auseinanderfallen“ gefeit ist: „Das Wort Gottes aber ist freilich ein zweischneidig Schwert, aber seine Zweischneidigkeit bedeutet doch gerade, daß es nicht erst umgekehrt zu werden braucht, um auch nach der anderen Seite zu schneiden, wie es bei unsern, auch bei unsern vermeintlich letzten Worten ... der Fall ist.“ (139). Meines Erachtens deuten diese Sätze in die bisher aufgewiesene Richtung: Jesus Christus steht als das *eine* Wort Gottes für eine doppelseitige Relation. Dem Idealismusvorwurf kann so wirkungsvoll begegnet werden: Obwohl die Worte der Theologen unzureichende Abbilder des göttlichen Wortes sind (weshalb sie sie bewußt umkehren müssen!), gründen sie doch in göttlicher Realität: der Zweischneidigkeit des einen Wortes Gottes. Ist der Idealismusvorwurf damit entkräftet? Noch hat Karl Barth nicht gezeigt, daß dem wirklich Realität entspricht. Noch kann unterstellt werden, daß die gedanklichen Spiele nur Schein sind. Und dabei bleibt es: „Wir haben keine, auch nicht die geringste Sicherheit dagegen. Denn daß dem, was wir sagen, wenn wir die paulinischen Paradoxien nachsprechen, *Realität* entspricht, das steht nicht bei uns, das steht bei *Gott*.“ (Ebd.). Der Unterstellung des Projektionismus, so macht Barth unmißverständlich deutlich, kann nicht mit einer neuen (wie auch immer schlüssigen) Idee begegnet werden. Dem Realismus gemäß muß die Wirklichkeit Ausgangspunkt diverser Gedanken und Worte sein. Deshalb tragen sie stets postularischen Charakter, weil die Wirklichkeit selbst sich als wirklich erweisen muß: „Setzen wir es als wirklich, so appellieren wir an eine

⁸⁹ Solcher Vorwurf kann sich auch darauf stützen, daß der Wiesbadener Vortrag tatsächlich den Eindruck erweckt, als wenn die „*Dialektik des Gottesgedankens*“ (KARL BARTH, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 130) von jener idealistischen Ursprungsphilosophie herrühre. Denn unter der ethischen Fragestellung argumentiert Karl Barth schöpfungstheologisch. „Wäre ein Ursprung alles Seienden, ein Schöpfer aller Dinge, wenn nicht, gemessen an ihm, alles Seiende sich selbst disqualifizieren müßte als Nicht-Seiendes“ (131)? Die Gottesferne wird aus einer ursprünglichen Gottesnähe abgeleitet. Stand hier aber tatsächlich die idealistische Identitätsspekulation Pate? Obwohl es so scheint, läßt sich fragen, ob ein philosophischer Gott „Liebe, Vergebung ... Barmherzigkeit“ und „*Gnade*“ (132) zeigen kann? Macht es im philosophischen Rahmen Sinn, von „Sündenfall“ und „Rechtfertigung“ (133f.) zu sprechen? Schließlich tritt auch in diesem Aufsatz „der innerste Kern der paulinisch-reformatoren Theologie“ als letzte Ursache der Barth'schen Dialektik auf den Plan: „Sie heißen *Jesus Christus*. Auch diese beiden Worte sind dialektisch. [...] Jesus Christus *selbst* meinten sie ... , wenn sie die Wende vom Nein zum Ja, vom Gericht zur Gnade, vom Tode zum Leben ... verkündigten.“ (142).

Instanz, an die wir eben nur appellieren, deren Entscheidung wir aber nicht erzwingen können. [...] es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine *via negativa*, auch keine *via dialectica* oder *paradoxa*.“ (139f.)⁹⁰.

„Aber“ – und den konsequent Einwand gegen die dialektische Methode bietet Barth selbst – „wer von *uns* ist in der Lage ‚Jesus Christus‘ zu sagen?“ Oder anders gefragt: Wer vermag es, „Gottes Wort [zu] reden, das Wort, daß nur von ihm kommen, das Wort, *daß Gott Mensch wird*. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem das *Wahrheit* ist.“⁹¹ Niemand also kann den Brückenschlag von dort nach hier, den Gott mit seinem Wort ausübt, vollziehen. Denn daß „*Gott Mensch*“ wird, „ist das schlechthin neue Geschehen ... , zu dem *kein* Weg führt, für das der Mensch *kein* Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue“⁹². Die wirkliche Antwort auf die Frage des Menschen (bzw. auf den Menschen als Frage) kann – soviel steht für Barth unumstößlich fest – nur Gott selbst geben. Gott selbst muß Mensch werden, sonst ist die Frage des Menschen nicht beantwortet.⁹³

Deshalb kann die Theologie nicht „Jesus Christus“ sagen, auch die dialektische Theologie nicht, die immerhin formal dem Inkarnationsgeschehen am nächsten kommt. Denn „diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spricht, wo

⁹⁰ Vgl. MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 130f.

⁹¹ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 160.

⁹² KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 159.

⁹³ Unter diesem Vorzeichen wirkt das Fazit von AXEL DENECKE etwas befremdlich, wenn er festhält, daß im Elgersburger Vortrag „wie schon vorher und wie noch lange Zeit danach ... Jesus Christus als Mitte christlicher Verkündigung kaum eine Rolle in der Argumentation Barths spielt. Der einsame Kampf zwischen Gott und Mensch ist das Thema und bleibt es auf lange Zeit hin. Eine deutliche Zurückhaltung, ja Scheu, die sich naheliegende ‚Lösung‘ des Problems durch den Mittler Jesus Christus anzubieten, ist zu beobachten.“ (Gotteswort als Menschenwort, 143f.). Außerdem repräsentierten die Aufsätze von 1922 den gleichen Erkenntnisstand „wie in den Predigten ab 1918“ (143). M.E. konnte dagegen gezeigt werden, wie die „christologische“ Argumentation zunehmend Gestalt gewinnt und ab dem zweiten „Römerbrief“ bereits Leitbildfunktion innehatte. Eine Scharnierfunktion kommt dem Elgersburger Beitrag nach STEFAN B. BECKER zu. Mit den programmatischen Sätzen zu Beginn (vgl. KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151) „sind gleichsam beide Phasen Barths im Keim vorweggenommen und auf den Punkt gebracht: die dialektische Phase, in der er seit dem Römerbrief von 1919 bis in die Mitte der 20er Jahre hinein vor allem das ‚Nicht-Können‘ dieser großen Aufgabe beschrieben hat; in der darauf folgenden, im Anselmbuch von 1931 gipfelnden Zeit, gelangte er zunehmend zur dogmatischen Klarheit, daß das ‚Nicht-Können‘ des Menschen vom ‚Sollen‘ Gottes eingefaßt und relativiert ist. Ein Sollen, das er als Verheißung verstand, weshalb er über die Analogie zu positiven dogmatischen Aussagen kommen konnte“ (Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur von Karl Barths dogmatischer Arbeit, [BSHST 65], Bern u.a. 1995, 58f.). So sehr dem Urteil beigepflichtet werden kann, daß Elgersburg und Schulpforta zentralen Charakter trugen, so muß doch der Schematismus Beckers kritisiert werden: Als ob Karl Barth 1922 das Verkündigen nicht auch „als Verheißung verstand“ und 1932 nicht immer noch „das ‚Nicht-Können‘ dieser großen Aufgabe beschrieben“ hätte (vgl. u. Abschn. 12.2.1)!

von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg *abbricht*⁹⁴. Obwohl nämlich auf diesem Weg „alles im Hinblick auf die lebendige Wahrheit“ gesagt wird, und „auch wenn nun Gott selbst seinem Unterredner das Eine sagen sollte, sein eigenes Wort, auch dann, ja *gerade* dann ist er, der Dialektiker, als solcher ins Unrecht gesetzt und kann nur bekennen: Wir können nicht von Gott reden. Denn daß Gott selbst spricht, das kann auch jenseits dessen geschehen, was die Andern, der Dogmatiker und der Kritiker und vielleicht noch viel primitivere Gottesredner sagen.“⁹⁵ Gott selbst muß jedes menschliche Reden von ihm bestätigen, damit tatsächlich von ihm die Rede ist. Dieses Fazit setzt ein Fragezeichen hinter alle menschlichen Versuche zum Theologisieren, auch hinter die besten Methoden und Wege. Dieses Fazit bedeutet damit, daß Theologie als Rede von Gott nur von Gott her wirklich werden kann. Theologie empfängt ihre Wirklichkeit von Gott, oder sie ist nicht wirklich.

Was den Menschen angesichts dieses Umstandes, der die Bedrängnis aller Theologie verursacht, bleibt, ist sich zu „begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus gesagt ist von seinen ersten Zeugen“. Und „[a]uf ihr Zeugnis hin zu glauben an die Verheißung und also Zeugen von ihrem Zeugnis zu sein, also Schrifttheologen, das wäre dann unsere Aufgabe“⁹⁶. Verbunden ist solcher Zeugendienst mit der Hoffnung, daß Gott sich dieser Worte bedient und selbst sein Wort sagt. Das ist die Verheißung der Theologie, weshalb das Gebet um den Heiligen Geist auch an dieser Stelle als Zusammenfassung der Barthschen Theologie gelten dürfte.⁹⁷

5.3 Fazit

In den zwei beleuchteten Vorträgen des Jahres 1922 wird – möglicherweise durch den neu erworbenen Abstand in Göttingen befördert – die ‚Predigtnot‘ des Pfarramtes in bisher ungewohnt dichter Weise präsentiert und reflektiert. So bestätigt

⁹⁴ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 171.

⁹⁵ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 172.

⁹⁶ Beide Passagen: KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 175.

⁹⁷ Daß der Heilige Geist für beide Zeugnisvorgänge (Bibel ¶ Theologe, Theologe ¶ Mensch) gleichermaßen konstitutiv ist, macht u.a. der „theologische Notenwechsel“ zwischen Karl Barth und Emanuel Hirsch deutlich, über den ein Rundbrief Barths vom Februar 1922 Aufschluß gibt (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 41-45). Siehe auch die Predigt vom 19.11.1922 in: KARL BARTH, Predigten 1921-1935, 31f.

Karl Barth wiederholt, daß der Safenwiler Kontext seine Ansichten entscheidend geprägt habe und seine Theologie nichts anderes zu sein beabsichtige als „Randbemerkung“ zur Situation des Pfarrers auf der Kanzel. Dies sollte seiner Meinung nach alle Theologie leisten, ja, das Proprium aller Theologie bestehe darin, die Predigtsituation zu analysieren. Diesem Anspruch wird Karl Barth gerecht und bestimmt seinerseits die Lage des Predigers als Notlage, auf der Verheißung ruht. In der Not befindet sich der Verkündiger, weil er einerseits ‚von Gott reden‘ soll, es aber andererseits als Mensch nicht kann. Angemessene Theologie wird hier *theologia crucis* sein. Weil Gott aber im Gericht Rettung schenken möchte, hat Theologie die Prediger an die Verheißung zu erinnern. In dieser Mahnung bedarf die Verkündigung der Theologie, und die Theologie benötigt ihrerseits die Verkündigung als ‚Material‘ und Legitimation.

Die in solchem Modell vorausgesetzte Trennung von Verkündigung und Theologie zieht Karl Barth aber doch selbst wieder ein: Ist nicht die ‚Theologie‘ auch dazu aufgerufen zu verkündigen? Ist ‚Theologie‘ nun ‚Rede von Gott‘ oder ‚Reflexion darüber‘?

In den beiden Vorträgen von 1922, die hier Beachtung fanden, lassen sich beide Konzepte finden: In Schulpforta möchte Karl Barth Theologie als „Randbemerkung“, als kritisches Korrektiv von Verkündigung verstanden wissen. Auf der Elgersburg dagegen wird alle ‚Rede von Gott‘ als Theologie deklariert. Zwei verschiedene Theologiebegriffe, die beide ansatzweise im zweiten „Römerbrief“ aufleuchteten und nun innerhalb weniger Monate von einer Person vertreten werden! Handelt es sich dabei um konkurrierende Modelle oder findet sich ein einheitsgebender Bezugspunkt? Aufschlußreich kann hier ein Blick in die Zukunft der 1920er Jahre sein: Karl Barth behält jene Doppelung bei; eine wirklich stringente Klärung nimmt er erst in der Kirchlichen Dogmatik vor, wo er das Bild konzentrischer Kreise einführt: Theologie als ‚Rede von Gott‘ nennt er dort die im „weiteren“ bzw. „engeren Sinn“ und dessen kritische Reflexion „Theologie im ... engsten und eigentlichen Sinn“ (KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik I,1, 1). Doch zurück in das Jahr 1922, in dem auch ein einheitsgebender Bezugspunkt für die differenten Konzepte auszumachen ist: Die Person des ‚Von-Gott-Redenden‘. Sie soll beides leisten, zum einen Zeugnis von Gottes Wort abzulegen und zum anderen, dieses kritisch zu prüfen. Dementsprechend tritt Barth in Elgersburg an die ‚Von-Gott-Redenden‘ heran: „Über unsre *Situation* [als Theologen] möchte ich mich mit ihnen unterhalten“ (KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151), d.h., es wird die Forderung nach kritischer Reflexion laut. Deshalb wird zur Erkenntnis aufgefordert: „Wir sollen eben Beides, die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit unserer Aufgabe *wissen*.“ (173, vgl. auch 174). In diesem Sinne verlangt Karl Barth von den ‚Theologen‘ beiderlei, nämlich erstens zu verkündigen und zweitens zu wissen, daß diese Verkündigung *letztlich* unerheblich ist: „So gewiß wir irgendeinen Weg [d.h. dogmatische, kritische und dialektische Methode] gehen müssen und so gewiß es sich lohnt, wählerisch zu sein ... , so gewiß müssen wir bedenken, daß das Ziel unserer Wege das ist, daß Gott selber rede“ (174 [Hervorhebungen T.S.]). Die beiden Theologien differieren folglich in *funktionaler*

Hinsicht, nicht aber in *personaler*, d.h., daß Karl Barth die Funktion der prüfenden Reflexion stärker in den Blick nimmt und zunehmend von der Verkündigung absetzt. Dies kann als deutlicher Fortschritt – gegenüber dem ersten „Römerbrief“ beispielsweise – gewertet werden: *Die kritische Auseinandersetzung mit der Verkündigung tritt neben die Verkündigung.*

Für beide Bedeutungen des Terminus ‚Theologie‘ soll – nach Barth – die Ausrichtung am Wort Gottes, also an Jesus Christus, konstitutiv sein. Theologie als reflexive Funktion der Verkündigung soll diese zugleich an ihre Not und Verheißung erinnern. Sie wagt diese „Randglosse“ aufgrund des Wissens, das ihr durch die Offenbarung zuteil wurde: Daß Gottes Wort auf des Menschen Lippen eine mögliche Unmöglichkeit ist. Die Theologie hat kirchliche Predigt folglich an die Offenbarung zu erinnern, weshalb sie von diesem göttlichen Wort ihrerseits herkommen muß: Sie soll Jesus Christus bezeugen. Denselben Inhalt hat – wie es schon im zweiten „Römerbrief“ anklang – die Verkündigung der Kirche. Auch sie soll „Jesus Christus sagen“ und damit die Nähe des fernen Gottes bekunden. Am besten gelänge ihr das, so schlägt Karl Barth vor, mit der dialektischen Methode, weil sie der „Menschwerdung“ am ehesten Rechnung trägt.

Es kann resümiert werden: Die ‚Rede von Gott‘, die für Theologie und deren Reflexion gleichermaßen leitend sein soll, präzisiert Karl Barth in Schulpforta und Elgersburg eindeutig als ‚Zeugnis von Jesus Christus‘! Daß damit nur ein Verweis erfolgt, aber keine Erleichterung, ist von Gottes Offenbarung ebenfalls evident: Daß solche worthafte *Entsprechung zu Jesus Christus* gelingt und damit Gott sich dem Menschen *aktualiter* nähert, bleibt allein Gottes Möglichkeit⁹⁸, weshalb der Glaube an die Verheißung und das Gebet um den Heiligen Geist notwendig bleiben.⁹⁹ Die angestrebte Entsprechung ist doppelter Natur: Sie betrifft den Inhalt, aber auch das Wesen der Verkündigung.

⁹⁸ Von daher ist dem Urteil MICHAEL BEINTKERS, daß ab dem zweiten „Römerbrief“ „eindeutig ein allmähliches Zurücktreten der dialektischen Gespanntheit“ zu beobachten ist (und sukzessive durch den dogmatischen Weg ersetzt werde [vgl. Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 127-130 und BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 312]), nur begrenzt zuzustimmen. Sicherlich verliert die Dialektik Barths an kritisch-paradoxe Schärfe, bleibt aber sachlich weiterhin notwendig.

⁹⁹ Ähnlich resümiert THILO HOLZMÜLLER den Elgersburger Vortrag: „Sind Kirche und Theologie wesentlich darauf angewiesen, daß Gott selbst sich dem Menschen je neu eröffnet, so liegt auf der Hand, daß in ihnen dem *Gebet* eine schlechthin zentrale Bedeutung zugemessen werden muß. Dabei ergibt sich aus dem Gang der vorgeführten Argumentation von vornherein, daß das Gebet in Kirche und Theologie nicht einfach als *ein* Bestandteil *neben* anderen betrachtet werden kann. Vielmehr sind *alle* Akte kirchlicher und theologischer Arbeit *im* Gebet zu vollziehen, ist das

Gebet selbst *als* die alles umgreifende *theologische Arbeit* aufzufassen.“ („Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, 41f.; vgl. auch STEFAN P. BECKER, Erkenntnis und Gebet, 57f.).

6. Der „Lehrstuhl“ als „Predigtstuhl“? – Adolf von Harnack und Karl Barth (1923)

Begonnen als Rückfrage an die Hermeneutik und die diastatische Weltsicht der Dialektischen Theologie wird die Barth-Harnack-Kontroverse schnell zu einer Auseinandersetzung über das rechte Verständnis von Theologie.¹ Deshalb kommt es schließlich im zweiten Schreiben des altehrwürdigen Kirchenhistorikers zu der berühmten Bemerkung, daß Karl Barth den „theologischen Lehrstuhl in einen Predigtstuhl“² verwandle. An den bisherigen Texten sollte die Berechtigung dieser Bemerkung deutlich geworden sein. Denn sie ist insofern zutreffend, als Barth bis dahin klargemacht hatte, daß Zeugendienst auch akademischer Theologie aufgetragen sei. Daß allerdings damit das Feld für jedweden Subjektivismus offen und eine methodisch-wissenschaftliche Reflexion des eigenen Zeugnisses ausgeschlossen sei – wie Adolf von Harnack behauptete –, kann nur fälschlicherweise unterstellt werden.

Wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Briefwechsels – auch und gerade für die Verdeutlichung des Barthschen Theologiebegriffes – soll an dieser Stelle der Argumentationsgang etwas näher beleuchtet werden: Adolf von Harnack beginnt seine „Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ mit einem Rekurs auf die Hermeneutik der Bibel (Fragen 1+2). Benötigt man nicht, so seine mehr rhetorische Frage, um die Heilige Schrift zu verstehen, „neben der inneren Aufgeschlossenheit geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken“³? Mit anderen Worten: Ist für das Erfassen der Bibel ,so-

¹ So auch HARTMUT GENEST, Karl Barth und die Predigt, 119-121, hier 119 und CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 23: „For Harnack, the academic respectability of theology resides in its character as *historical* discipline. For Barth, this deprives theology of its *theological* character.“

² ADOLF VON HARNACK, Offener Brief an Herrn Professor K. Barth, 68. Der Berliner Historiker begann die Debatte im Januar 1923 mit der Veröffentlichung von „Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ (in: ChW 37 [1923], 6-8). Karl Barth antwortete als Vertreter der dialektischen Theologen mit „Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack“ (in: ChW 37 [1923], 89-91), aus denen sich ein offener Briefwechsel entsponn, der in der „Christlichen Welt“ dokumentiert wurde (vgl. a.a.O., 142-144.244-252.305f.). Zuletzt erschien er im Rahmen der Gesamtausgabe in: KARL BARTH, *Offene Briefe 1909-1935*, 55-88.

³ ADOLF VON HARNACK, Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen, in: Karl Barth, *Offene Briefe 1909-1935*, 59-62, hier 60. Vgl. dazu GEORGE HUNSINGER, *The Harnack/Barth Correspondence. A Paraphrase with Comments* (1986), in: Ders.,

la scriptura‘ hinreichend, oder muß diese reformatorische Maxime nicht durch moderne historische Wissenschaft ergänzt werden? Karl Barth antwortet ablenkend mit dem schlichten Verweis auf seinen Theologiebegriff und macht deutlich, was für ihn „Thema der Theologie“ und ihre „Sache“ sei. Damit erweitert und vertieft er die hermeneutische Anfrage, die wissenschaftstheoretische Implikationen hatte, zu der grundsätzlichen Problematik: Was ist Theologie? – zweifelsohne ein Indiz für die Brisanz dieser Frage im Barthschen Denken jener Tage.

Noch eine andere These vorliegender Studie erfährt durch die Reaktion Barths ihre Bestätigung, nämlich die christologische Ausrichtung seiner frühen Theologie. Als „Thema der Theologie“ komme „die *eine Offenbarung Gottes* in Betracht“, und „Sache“ der Bibel sei die „Beziehung zwischen Gott und Mensch“⁴. Nicht „die Religion“ bzw. „die Offenbarungen in der Bibel“ sind damit Gegenstand wissenschaftlicher Theologie, sondern Jesus Christus, dessen Zentralstellung innerhalb des Evangeliums Adolf von Harnack immerhin zugesteht.⁵ Wie freilich dieser Gegenstand erkannt werden könne, differiert grundsätzlich und dieser Punkt zeigt „die Größe der Kluft“⁶ zwischen Schüler und Lehrer in besonderer Weise: Ist es für den Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts mehr eine rhetorische Frage, ob „sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen [läßt] als durch kritisch-

Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids 2000, 319-337, hier 322f.331.

⁴ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in: DERS., Offene Briefe 1909-1935, 62-67, hier 62. Vgl. dazu auch DIETRICH BRAUNS Ansatz, der die Fixierung auf das „Wort Gottes“ als Thema der Theologie für ein Erbe der Kanzelnot Barths hält. Die Predigt habe „ihn von Anfang an in ihren Bann gezogen“, weshalb „[n]icht zufällig ... im Anschluß an Paulus der Christus des Kerygmas in den Mittelpunkt seines Denkens [tritt]. In und mit der Wiederentdeckung des ‚Wortes‘, der ‚Offenbarung Gottes‘ als der ‚Sache‘, des ‚Themas‘ der Theologie bahnt sich die Wiederentdeckung des reformatorischen Schriftprinzips an“ (Der Ort der Theologie. Entwurf für einen Zugang zum Verständnis des Briefwechsels zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth aus dem Jahre 1923, in: ΠΑΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, hg.v. Eberhard Busch u.a., Zürich 1966, 11-49, hier 37f.).

⁵ Vgl. ADOLF VON HARNACK, Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen, 62, die 14. Frage. STEPHEN W. SYKES urteilt deshalb zu Recht, daß das „disagreement between Harnack and Barth“ nicht in der „centrality of the person of Jesus Christ“ bestehe (Barth on the centre of theology, in: Karl Barth. Studies of his theological method, ed. by Stephen W. Sykes, Oxford 1979, 17-54, hier 28). Es sei vielmehr der Typus an Christologie, der fundamental differiere: „Where for Harnack, Jesus Christ is the centre primarily as the teacher of the Gospel, and secondarily as its personal exemplification, for Barth the doctrine of the Incarnation is primary. [...] Of this centre Barth denies that there is any direct historical comprehension. Acceptance of the witness is by faith, worked in us by the Holy Spirit“ (28f.). Die tiefe Kluft, die beide Agenten schied, tritt bei der Christologie m.E. besonders massiv zutage. So auch DIETRICH BRAUN (vgl. Der Ort der Theologie, 28f.).

⁶ ADOLF VON HARNACK, Offener Brief an Herrn Professor K. Barth, 72.

geschichtliches Studium“⁷, so betont der Systematiker des 20. Jahrhunderts, daß die „Mitteilung des ‚Inhalts des Evangeliums‘ ... nur durch eine Handlung dieses ‚Inhalts‘ *selbst* sich vollziehen kann“, und die „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie“ lediglich in der „Erinnerung“ bestehe, „daß ihr Objekt *zuvor Subjekt* gewesen ist und immer wieder werden muß“⁸. Adolf von Harnack kann hier bloß „unkontrollierbare Schwärmerei“ wittern, weil damit der „Inhalt des Evangeliums allein der subjektiven ‚Erfahrung‘ bzw. dem ‚Erlebnis‘ des einzelnen überlassen“ werde und damit jeder objektiv-wissenschaftliche Maßstab völlig fehle. Diese Befürchtungen besitzen (nicht nur angesichts der Kirchengeschichte) zweifelsohne ihre *partikula veri*, und wenn Barth unablässig auf Jesus Christus als alleinigen Garanten von Predigt und Theologie verweist (und darin der „Wissenschaft“ eine untergeordnete Rolle zuschreibt), muß er in seines Lehrers Augen als Schwärmer gelten. Allerdings läßt sich das Problem als Mißverständnis interpretieren, denn Karl Barth versteht das *testimonium spiritus sancti*⁹ gerade nicht als etwas subjektiv-Schwärmerisches, das in der Tat – wie von Harnack unterstellt – der Beliebigkeit Tor und Tür öffnen würde, sondern gerade als etwas noch Objektivere als „geschichtliches Wissen und kritisches Nachdenken“. Dieses, so der Barthsche Verdacht, beruhe lediglich auf einem Forscherkonsens und sei deshalb der Natur nach nicht objektiv, sondern höchstens intersubjektiv.¹⁰ Sein Rekurs auf

⁷ ADOLF VON HARNACK, Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen, 62.

⁸ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 62. Vgl. auch DERS., Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, in: DERS., Offene Briefe 1909-1935, 72-87, hier 76. Daß Barth seinem eigenen Theologiekonzept treu blieb, d.h. die Kirche immer wieder an ihre Grenzen und Chancen erinnerte, hat MICHAEL TROWITZSCH im Anschluß an die Harnack-Debatte gesehen: „Karl Barths theologische Leidenschaft geht nicht zuletzt dahin, in jedem Kapitel der Dogmatik zur Geltung zu bringen und in der Praxis der Kirche immer neu einzuschärfen, daß sich diese Bilderschrift [des Neuen Testaments] nur unter einer einzigen Bedingung belebt: wenn der, von dem in der christlichen Predigt aufgrund des Textes die Rede ist, *sich selber ver-deutlicht*.“ („Nachkritische Schriftauslegung“, 74).

⁹ Vgl. den Vortrag KARL BARTHS vom 17.9.1923 „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“, wo der Geist Gottes als hermeneutischer Schlüssel ins Feld geführt wird. An betreffender Stelle geht es allerdings nicht um das mündliche Zeugnis vom göttlichen Wort, sondern um das schriftliche. Denn daß „die Bibel ... *Gottes Wort*“ sei, besage nichts anderes als die „Selbstevidenz der *Offenbarung*, die Gott gleichzeitig den biblischen Zeugen und den Seinigen, die das Zeugnis jener annehmen, schenkt, der Gehorsam gegen das ‚*testimonium spiritus sancti internum*‘, gegen den Gottesgeist, in dem der Menscheng Geist des Schreibers und des Lesers eins werden in gemeinsamer Anbetung“ (in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 202-247, hier 225). Vgl. auch die Adventspredigt „Barmherzigkeit“ vom 9.12.1923: „Er [der Geist des Vaters und des Sohnes] lehrt uns Liebe als Liebe, Gott als Gott begreifen, in dem, der uns ‚besucht‘ hat als der ‚Aufgang aus der Höhe‘.“ (Predigten 1921-1935, 81).

¹⁰ Vgl. KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 67.

Jesus Christus als das in jeglicher Form entzogene Gegenüber soll folglich die Objektivität der Wissenschaft gewährleisten und gerade nicht gefährden!¹¹ Damit nimmt Karl Barth weniger den pietistischen Erlebnis- und Erfahrungsbegriff auf, der in Subjektivität mündet, sondern steht im Gefolge der Reformation, insbesondere Luthers, dem die Selbstentzogenheit des eigenen Glaubensgrundes zum Schlüsselerlebnis wurde.¹² Das dahinter sich verbergende Postulat einer fundamentalen Geschiedenheit von Gott und Mensch will Adolf von Harnack mit seiner dritten Frage als einen Holzweg ausweisen. Daß er darauf sein Gegenüber wandeln sieht, erklärt, weshalb die folgenden Anfragen (4-12) einem Beweis der Unsinnigkeit solchen Denkens gleichen. Dazu wird Marcion heraufbeschworen¹³, radikale „Weltflucht“ vermutet, Atheismus gewittert¹⁴, und was das sonstige dogmengeschichtliche Register alles zu bieten hat. Die beiderseitige Polemik hätte nicht in dieser Weise eskalieren müssen, wenn die wirkliche Dialektik Barths offensichtlicher gewesen wäre und von Harnack sie nicht als Diastatik interpretiert hätte. Denn daß „Gott und Welt ... schlechthin Gegensätze“¹⁵ sind, hätte Barth nicht bestritten, nur dahingehend ergänzt, daß sie sich auch berühren und insofern die Beziehung neben der Trennung betont werden muß. Dieses Mißverständnis scheint frappierend: In immer neuen Wendungen traktiert der Berliner Lehrer die Unsinnigkeit einer diastatischen Weltsicht, und sein Göttinger Schüler redet mit

¹¹ Vgl. GEORGE HUNSINGER, *The Harnack/Barth Correspondence*, 331: „Harnack believed Barth to be subjectivist in method.“ Hunsinger urteilt später: „It is ironic that Harnack should accuse Barth of ‚subjectivism‘, for subjectivism was of course one of Barth’s deepest worries about the liberal theological tradition as represented by Harnack.“ (333).

¹² Vgl. KARL BARTH, *Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief*, 76f.

¹³ Vgl. ADOLF VON HARNACK, *Offener Brief an Herrn Professor K. Barth*, 69.

¹⁴ Vgl. ADOLF VON HARNACK, *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*, 60. DIETRICH BRAUN versucht, Verständnis für die drastischen Unterstellungen Harnacks zu wecken: „Man hat ... die Sorge, welche jene ‚Fünfzehn Fragen ...‘ bewegt, offenbar nicht recht verstanden, wenn man sich nicht eingesteht, daß sich diese vornehmlich gegen die Gefahr sektiererischer Isolierung richten, wie sie Harnack – als Folge ihres historischen Skeptizismus und spekulativen Subjektivismus – in der dialektisch-theologischen Bewegung wahrzunehmen glaubt. Es ist die bewahrende Kraft der historischen Methode, welche der große Lehrer noch einmal in seinen ‚Fragen‘ gegen die Auflösung des Bündnisses von christlicher Religion und historischer Wissenschaft durch die Erinnerung an das verpflichtende Erbe der protestantisch-liberalen Tradition des 19. Jahrhunderts für das Problem des Erkennens beschwört.“ (*Der Ort der Theologie*, 27).

¹⁵ So beginnen die fünfte und sechste Anfrage ADOLF VON HARNACKS an die „Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ (vgl. *Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*, 60).

keiner Silbe diastatisch, lediglich dialektisch!¹⁶ Besonders deutlich wird dies mit Barths Antwort auf die vierte Frage: „Eine Theologie, die das Verständnis für die grundsätzliche Distanz des Glaubens gegenüber *dieser* Welt etwa verlöre, müßte im selben Maße auch der Erkenntnis Gottes des *Schöpfers* uneingedenk werden. Denn es ist der ‚schlechthinnige‘ Gegensatz von Gott und Welt, das *Kreuz*, die einzige Art, in der wir als *Menschen* der ursprünglichen und endlichen *Einheit* von Schöpfer und Geschöpf gedenken können.“¹⁷ Folglich: Beziehung und Trennung gelten gleichermaßen im Verhältnis von Gott und Mensch, weshalb hiesige Formulierung einer doppelten Dialektik bzw. „christologischen“ Dialektik gerechtfertigt erscheint.

Obwohl natürlich an obigem Zitat eher der Barthsche Bezug zu einer ur- bzw. endzeitlichen Einheit von Gott und Mensch deutlich wird, die schöpfungstheologisch und nicht christologisch begründet wird. Nur die Trennung beider wird mit dem Rekurs auf das Kreuz Christi offenbarungstheologisch fundiert. Daß dies auch für die Begründung der Beziehung Beider gelten kann, wird an KARL BARTHs fünfter Antwort deutlich: Der „schlechthinnige Gegensatz“ wird nur „durch das Wunder des ewigen Gottes selbst überwunden“, was eindeutig auf christologische Argumentation hinausläuft (Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 64; vgl. DERS., Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, 82f.).

Auch die Predigten jenes Jahres können zur Stützung angeführt werden. In der ‚Reformierten Kirche Göttingen‘ meldete er sich am 25.02.1923 über „De[n] kleine[n] Augenblick“ des göttlichen Zornes zu Wort. Adolf von Harnack wurde ein Druckexemplar zugesandt (vgl. KARL BARTH, Predigten 1921-1935, 39-50, hier 39, Anm. 1). Karl Barth mahnt seine Hörer eindrücklich, dem „Augenblick des Zorns, da Gott uns verlassen und sein Angesicht vor uns verborgen hat“ (40) nicht auszuweichen. Gegen die Einsicht eines solch negativen Momentes „bäumt sich auch in dir noch etwas auf“ (43), man möchte lieber hören, daß Gottes „Gnade ... nicht von Dir weichen“ werde und „der Bund des Friedens ... nicht hinfallen“ (42) werde. Barth wendet diese Aversion auf typische Weise: Sie sei gerade Ausdruck, daß man Gott noch nicht gefunden habe: „Wer an den offenbaren Gott glaubt, der streitet nicht gegen seine Verborgenheit.“ (43). Jesus Christus biete den Schlüssel zu solcher Erkenntnis: Denn „sein Kommen“ zeigte nicht nur Versöhnung an, sondern eben auch Differenz. „[W]ürde Jesus Christus nicht heute wie damals beten: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!‘“ (44)? Auch in der Predigt vom 3. Juni 1923 „Suchet, was droben ist“ wird Christus als Schnittstelle zwischen „droben“ und „drunten“ angesehen, der Gott als den Anderen nahegebracht habe (vgl. 55-64, hier 58-61). Denn „wenn wir an Gott *glauben*, ja gerade dann“ gilt: „Wehe uns, wenn wir Gott je anders gegenüberstehen als der Zöllner im Tempel.“ (59). Die „christologische“ Dialektik als *Zugleich* von Trennung und Beziehung zwischen Gott und Menschen wird (klassisch)

¹⁶ Auf das Mißverständnis macht KARL BARTH selbst in seinem zweiten Antwortschreiben aufmerksam, wo er auf das *Zugleich* von „Ja“ und „Nein“ hinweist und in der Reformation verwurzelt (vgl. Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, 84). Siehe auch die Predigt „Der Kleine Augenblick“ (DERS., Predigten 1921-1935, 39-50), die von dieser Art Dialektik durchdrungen ist (vgl. 42-46).

¹⁷ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 63. Vgl. GEORGE HUNSINGER, The Harnack/Barth Correspondence, 324f.

in der Adventspredigt „Barmherzigkeit“ vom 9.12.1923 formuliert: „Christus ... ist die Wahrheit; wir dürfen sie in ihm erkennen.“ (71-85, hier 83). Wenn sich das ereignet, „dann wissen wir unzweideutig, daß wir flehende leere Hände auszustrecken haben nach dem, der zur Rechten des Vaters ist und gerade darum und so bei uns und in uns durch den Geist. So hat er uns besucht. So besucht er uns. So wird er uns besuchen: *immer ein Fremdling aus weiter Ferne*, immer ein Neuer, immer das lebendige Wort von Gottes Barmherzigkeit, über die wir nicht zu verfügen haben, *aber auch immer der Gast, der bei uns einkehrt* und alles, was Gott ist und hat, mit sich bringt. Gast und Fremdling muß er sein in unserer Welt“ (84 [Hervorhebungen T.S.]). Solches Denken weist KARL BARTH in seinem Emdener Vortrag „Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe“ als Erbe der reformierten „Väter“ aus: „[I]hr Beharren auf einem dialektischen indirekten Verständnis der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes, ihre Zurückhaltung, die auch im Akte höchster Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch Gott *Gott* sein läßt und den Menschen daran erinnert, daß er Staub und Asche ist“, dürfe nicht der Vergessenheit anheimfallen (Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe 237, vgl. auch 232-239; Vgl. auch DIETRICH BRAUN, Der Ort der Theologie, 39).

Doch zurück zur ursprünglichen Frage nach dem Konzept von Theologie: Karl Barth bestätigt diesbezüglich das, was anhand seiner Vorträge erarbeitet werden konnte: „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt. Sie besteht darin, das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben.“¹⁸ In erster Linie als Zeuge soll der Theologe auftreten und Charakteristikum der Wissenschaft sei – wie von Harnack in einem Wort zusammenfaßte – „Zeugenschaft“¹⁹. Neben dieser Definition von Theologie ‚im engeren Sinn‘ findet sich ebenso die andere Bedeutungsebene ‚im engsten Sinn‘²⁰: Die kritische Reflexion des Zeugendienstes sei wesentlicher Bestandteil der Theologie. Das offenbart die ganze Barth-Harnack-Debatte: Sie kreist um nichts anderes als um zwei verschiedene Konzepte von Theologie, die mittels methodischen Nachdenkens dargelegt werden. Das heißt, Barth ging es keineswegs nur darum, den „Lehrstuhl“ in einen „Predigtstuhl“, sondern auch den „Predigtstuhl“ in einen „Lehrstuhl“ zu verwandeln. Denn die beiden Charakteristika von Wissenschaft – wie sie Harnack vorgibt

¹⁸ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 63. Vgl. DERS., Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, 75: „Der Sie und Andere so abstoßend anmutende Satz, daß die Aufgabe der Theologie eins sei mit der Aufgabe der Predigt, ist für mich als *Programmsatz* (zu dessen Durchführung freilich noch Vieles zu überlegen ist) *unvermeidlich*. Ich setze dabei allerdings als zugestanden voraus, daß auch der Prediger von Rechts wegen ‚das Wort‘ zu verkündigen hat... Ist aber dies ‚Wort‘ wiederzugeben die Aufgabe des Predigers, so ist dies auch die des (mit jenem mindestens in virtueller Personalunion befindlichen) Theologen. [...] Das *Thema* des Theologen aber, dem er in der Geschichte nachzugehen ... hat, kann keine *zweite* Wahrheit *neben* der Wahrheit sein, die ihm als Prediger zu vertreten obliegt.“ (Vgl. auch ADOLF VON HARNACKS Reaktion: Nachwort zu meinem offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth, in: KARL BARTH, Offene Briefe 1909-1935, 87f.).

¹⁹ ADOLF VON HARNACK, Offener Brief an Herrn Professor K. Barth, 68.

²⁰ Zur Terminologie vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1f.

– seien sogar konstitutiv für das Gelingen von Predigt und Theologie: „Geschichtliches Wissen“ ergebe nämlich, daß sich der „Inhalt des Evangeliums“ ... nur durch eine Handlung dieses ‚Inhalts‘ selbst sich vollziehen kann“ und „kritisches Nachdenken“ führe zur Akzeptanz dieser Tatsache.²¹ Das heißt, die Reflexion des Zeugendienstes mache dem Zeugen – ob nun Theologe oder Prediger – bewußt, daß der eigene Gegenstand unzugänglich bleibt und damit jegliches Zeugnis *unmöglich* ist, wenn es nicht von Gott her *wirklich* wird.²² In dieser Erkenntnis bestehe die „Wissenschaftlichkeit“ der Theologie²³.

Diese kritische Ebene verkennt nicht nur Adolf von Harnack bei seinem Gegenüber. Er glaubte, gegenüber einer undifferenzierten Verquickung von Theologie und Verkündigung die Bedeutung der ‚Wissenschaftlichkeit‘ stark machen zu müssen. Es käme deshalb nach Harnack einer Selbstaufgabe gleich, wenn Theologie von der Universität verschwände: Sie verlöre ihre reflexiven Qualitäten. Mit den Worten DIETRICH BRAUNS: „Theologie bedarf ihres Ortes an der Universität und damit die Identität ihres Tuns mit dem der Wissenschaft im allgemeinen, wenn sie nicht sektiererisch und als Wissenschaft eben damit sinnlos werden will. [...] Der Ort der Theologie ist für Harnack indirekt bestimmt durch die Trennung der Bereiche von Theologie und Verkündigung.“ (Der Ort der Theologie, 18). Für Karl Barth dagegen verläuft die trennende Linie nicht zwischen, sondern je innerhalb der Phänomene ‚Theologie‘ und ‚Verkündigung‘. Auch HARTMUT GENEST läßt dies außer Acht, wenn er als Fazit wiederholt, was Adolf von Harnack vorformulierte: „Für Barth besteht eine wesentliche Identität zwischen Theologie und Predigt.“ (Karl Barth und die Predigt, 120). GARY J. DORIEEN ist hier einsichtiger, benutzt allerdings für die reflexive Ebene den Terminus ‚Dogmatik‘, den Karl Barth hier nicht gebrauchte: „Negatively, dogmatics is the criticism of preaching. Positively, it is reflection on that which is given – God’s Word“ (The Barthian Revolt in Modern Theology, 79).

Zusammengefaßt heißt das: Mit seinen Ausführungen schlägt Karl Barth eine andere Zuordnung von Theologie und Verkündigung vor. Die Schnittlinie beider sieht er nicht mehr zwischen Kanzel und Katheder entlanglaufen, sondern inner-

²¹ Alle Stücke: KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 62. Daß freilich „geschichtliches Wissen“ und „kritisches Nachdenken“ in diesem Sinne nicht mehr als einen „vorbereitenden Dienst leisten können“ (63), ist zwar – was die Wirklichkeit von Theologie und Predigt angeht – korrekt, allerdings doch insofern für diese konstitutiv, als daß durch jene erst das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit entstehen kann und insofern eine notwendige Vorbereitung für das Wirken des Geistes darstellen. Vgl. auch den ähnlichen Gedanken in: DERS., Predigten 1921-1935, 44-46.

²² Vgl. die Antworten 7-9 und 14 von KARL BARTH: In üblicher Manier werden hier Unmöglichkeit und Wirklichkeit des Zeugendienstes miteinander in Beziehung gesetzt: Unmöglich sind „wahrhafte Aussagen über Gott“ (Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 64f.66; vgl. auch DERS., Predigten 1921-1935, 47f.), insofern sie nicht Aussagen „des von Gott erweckten Glaubens“ (DERS., Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 66) sind. Der Glaube besteht – wie schon in den „Römerbriefen“ – „in der ‚Annahme ... dieses unglaublichen Zeugnisses der Schrift“ (DERS., Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, 80) und ist ein „Wunder Gottes an uns“ (82).

²³ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 62.

halb des Zeugnisvorgangs in der Kirche und an der Universität. Der Pfarrer und der Dozent haben gleichermaßen Prediger und Theologe zu sein, d.h. überall da, wo von Christus gezeugt wird, muß – sowohl über den Inhalt der Worte als auch über das Wesen Worte – wissenschaftlich nachgedacht werden. Insofern reduziert Karl Barth nicht den Theologiebegriff des 19. Jahrhunderts, sondern erweitert ihn. Hinzugefügt wird das Element, das in Safenwil seine Theologie auf den Weg brachte: Das Zeugnis vom Wort Gottes, das er als unmöglich erkannte, solange Gott qua Geist nicht selbst von sich zeugt. Ausschließlich mit der Selbstkundgebung Gottes lasse sich Objektivität („Sachlichkeit“²⁴), also Wissenschaftlichkeit gewährleisten. In dieser Einsicht verbarg sich das reflexiv-kritische Element, das Adolf von Harnack einforderte.

²⁴ Vgl. ADOLF VON HARNACK, Offener Brief an Herrn Professor K. Barth, 68, und KARL BARTH, Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, 74.

7. Dogmatik als „lebensgefährliches Unternehmen“ – Die Prolegomena von 1924

7.1 Die Wirklichkeit der Dogmatik

7.1.1 Die Wirklichkeit der Dogmatik als Bedrängnis des Zeugen

Karl Barth läßt seine erste Dogmatikvorlesung¹ mit den gleichen Gedanken beginnen wie die schon besprochenen Aufsätze aus dem Jahre 1922: Er rekurriert

¹ KARL BARTH zeigte seine erste Dogmatikvorlesung gezwungenermaßen unter dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion“ an (vgl. Nachwort, 297 und KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 213.221). Ab dem Sommersemester 1924 las er die dreigliedrige reformierte Dogmatik, zuletzt schon in Münster weilend. Zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht, erschien das Manuskript im Rahmen der Gesamtausgabe erst 1985ff. (s.o. Abschn. 3.4, Anm. 64). Was indes zu dem Wechsel ins akademische Lehramt gesagt wurde, ließe sich an dieser Stelle wiederholen: Die Bedeutung der Abfassung einer eigenen Dogmatik wird im allgemeinen als *sehr hoch* veranschlagt! Bereits für die ältere deutsche Forschung (vgl. EBERHARD BUSCH, Karl Barths Lebenslauf, 166-169) markierte sie die spürbare Abmilderung der „dialektisch-eschatologischen Hochspannung“ (MICHAEL BEINTKER, „Unterricht in der christlichen Religion“, in: VF 30 [1985], 45-49, hier 48) des zweiten „Römerbriefs“ hin zur dogmatischen Methode, die dankbare Anleihe bei den orthodoxen Vätern genommen hatte und nun allmählich ‚positive‘ Stellungnahmen zuließ. Neuerdings wurde ihr sogar noch mehr Aufmerksamkeit zuteil: Zum einen ist dafür die allgemeine Verfügbarmachung der Vorlesung verantwortlich, zum anderen die neue Periodisierungsthese BRUCE L. MCCORMACKS: Weil er den Einfluß des Anselmbuches für die „Kirchliche Dogmatik“ als gering einstufte und die Kontinuitäten innerhalb der drei Prolegomena (1924,1927,1932) aufzeigen konnte, muß die Barthsche Theologie (wenn man sie nicht unmittelbar vom „Römerbrief“ her verstehen will) zwischen 1922 und 1924 einen tiefgreifenden Wandel durchlaufen haben (vgl. Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 327f., vgl. auch 20-23). So zeichnet sich in der jüngsten Forschung die Tendenz ab, die ‚Wende zur dogmatisch-positiven Theologie‘ bzw. den „Weg vom Korrektiv zur Lehre“ vorzudatieren (vgl. MATTHIAS FREUDENBERG, Karl Barth und die reformierte Theologie, 219-223, hier 221; CHRISTOPH SCHWÖBEL, Theology, 24f.; TERRY L. CROSS, Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God, 95-97; BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 606-610; HANS KÜNG, Karl Barth, 245). Die Göttinger Dogmatik schlüpft damit in die Rolle, die früher dem Doppelgespann „Christliche Dogmatik“ und „Fides quaerens intellectum“ zukam: GEORG PFLEIDERER kann sogar von einer „Wendung von der Dialektik zur Analogie“ sprechen (Karl Barths praktische Theologie, 394-422, hier 394.399.401etc.). Eine Interpretation, die BRUCE L. MCCORMACKS Intentionen sicher nicht gerecht wird, obwohl auch für ihn das Jahr 1924 einen „shift from an eschatological to a christological grounding of theology“ mit sich brachte (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 327). Im Gefälle vorliegender Studie dürfte wohl am ehesten INGRID SPIECKERMANNs Urteil liegen, nach dem Barths „neue Theologie ... ihren frühen Höhepunkt“ in der Göttinger Dogmatik finde: „Sie bringt die bisher in der Folge der beiden ‚Römerbriefe‘ mit zunehmender Klarheit schriftexegetisch explizierte Intention erstmals auf ihren konsequenten dogmatischen Ausdruck und kann somit als ihr bündiger, spezifisch theologischer Reflex ... verstanden werden.“ (Gotteserkenntnis, 140). Als „Schaltstelle“ zwischen den ‚Römerbriefen und der CD ist sie damit der in der Einheitlichkeit ihrer Intention begründete Kontinuitätserweis der neuen Theologie Karl Barths“ (141). Als Fortschritt gegenüber 1922 wertet Spieckermann den Wechsel von der „unmöglichen Möglichkeit“ zur „möglichen Wirklichkeit“ (vgl. 142f.). Gerade im Blick auf §15 „Die Erkennbarkeit Gottes“ hat diese These ihr Recht (vgl. KARL BARTH, „Unterricht in der christlichen Religion“, Zweiter Band: Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen 1924/1925, hg.v. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990, [= Unterricht II], 32-

allem voran auf die notvolle Situation des Theologen und läßt diesen Rekurs als geheime Überschrift über all den kommenden Bemerkungen schweben: In großer ‚Not‘ sei er, dessen Wirklichkeit geprägt werde von der Bedrängnis zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit.

Neben den im SS 1924 vorgetragenen Prolegomena soll hier der Vortrag „Menschenwort und Gotteswort in der Christlichen Predigt“ berücksichtigt werden, den Karl Barth am 25. und 26.11.1924 in Königsberg und Danzig hielt.² Obwohl Barth selbst darauf hinweist, daß es sich dabei „doch nur um eine Zusammenfassung meiner Prolegomena handeln kann“³, weist der Text in Konzentration und Genauigkeit mancher Formulierung über die Göttinger Vorlesung hinaus. Aufgenommen werden im wesentlichen die Aussagen der Paragraphen 2-4 und 11-13; wie sein Vorbild ist der Vortrag in Abschnitte mit Leitsätzen unterteilt, wobei die Gliederung sich nur sehr frei an die eigenen Prolegomena anlehnt.⁴

An die Spitze der Göttinger Dogmatik wird deshalb ein Gebet des Aquinaten gestellt, in dem Thomas um rechte Erkenntnis für das Werk der Dogmatik bittet. Dazu bemerkt Barth: „Wenn es irgend ein lebensgefährliches Unternehmen gibt auf Erden, ein Unternehmen, bei dem es am Platze ist, mit der ultima ratio der Anrufung des höchsten Namens nicht nur den Anfang zu machen, sondern auch die Mitte und das Ende, dann ist es das Unternehmen einer Summa theologica, einer Dogmatik, und ich füge sofort hinzu, daß diese Anrufung in unserer Zeit und Lage noch um einige große Grade verzweifelter, aus tieferer Bedrängnis und Verlegenheit heraus erfolgen muß als die des Thomas.“⁵

40). Hinsichtlich der ‚Rede von Gott‘ wird man auch 1924 sagen müssen, daß es sich um eine ‚mögliche Unmöglichkeit‘ handelt (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 53-61).

² Erstmals veröffentlicht in: ZZ 3 (1924), 119-140, wieder in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 430-457.

³ KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 281.

⁴ So entspricht der erste (und längste) Teil des Vortrags ungefähr § 2.2 und § 3; Abschnitt II nimmt § 11 auf; Teil III den vierten Paragraphen; IV rekurriert auf § 11.2; V auf § 2,12 und 13; Abschnitt VI schließlich wiederholt die Schlußgedanken von § 11.1.

⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 3. Interessant ist die Geschichtsauffassung, die in diesen Worten angedeutet wird: Letztlich sieht Barth die Theologiegeschichte seit den Reformatoren (aber exklusive jener) als Verfallsgeschichte. Zunehmend sei sie ihrer Wurzeln unsicherer geworden, weshalb heutzutage Prolegomena als Vorverständigung über die Theologie, ihren Auftrag und ihren Weg notwendiger seien als noch vor 500 Jahren. Die Reformatoren hätten noch unmittelbar „aus der Sache“ reden können statt sich „über die Sache“ in allerlei Apologien zu ergehen (vgl. 23-27, hier 24). Prolegomena erhalten vor solchem Geschichtsverständnis einen negativen Beigeschmack: „In demselben Maß, als die Theologen ihr Thema aus den Augen verlieren, ihrer Sache unsicher werden, das tragische Rückzugsgefecht antreten, das in der Theologie Schleiermachers mit der völligen Kapitulation endigt, wachsen die Einleitungen, die Prolegomena, die Auseinandersetzungen über Schrift und Inspiration, Offenbarung und Wunder, Religion und Vernunft, die apologetischen Bemühungen, die Wissenschaft als solche und ihren Gegenstand sicherzustellen und zu rechtfertigen“ (ebd.). Später verabschiedet sich Barth dann von einem solchen Dekadenzmodell: Die Theologie hat in Form des Menschenwortes in der Predigt immer und zu allen Zeiten

An diesem Zitat lassen sich mehrere Beobachtungen anstellen. Zunächst ist „Dogmatik“ für Barth ein „lebensgefährliches Unternehmen“. Es bringt offenbar den, der es betreibt, in eine solche ‚Not‘, daß gar die eigene Existenz auf dem Spiel steht. An ihrem Gelingen hängt schlichtweg ‚alles oder nichts‘, weshalb man zum Gebet als der „ultima ratio“ greifen muß, um mit derartiger Bedrängnis irgendwie umgehen zu können. Und keineswegs wird solch existentielle Not auch für andere Handlungen des Menschen postuliert. Der Dogmatik als „lebensgefährliches Unternehmen“ kommt eine Sonderstellung zu.⁶ Die Intensität der Bedrängnis sei einzigartig. Einen Ausweg, der trotzdem keine Lösung, vielmehr einen Verweis darstellt, bietet einzig das Gebet mit der Bitte um den Heiligen Geist⁷, die nicht nur am Beginn der Dogmatik stehen sollte, sondern sie bis zu ihrem Ende zu begleiten hat, weil „Dogmatik vortragen und studieren ... dagegen für *uns* ganz einfach eine *Not* [ist], eine Not, der wir *nicht ausweichen* können, dürfen und wollen, aber eine *Not*“⁸. Mit diesen Äußerungen fühlt man sich sofort an die Aufsätze von 1922 erinnert: Theologie als Not, aus der es keinen Ausweg geben kann und darf. Theologie als bedrängte Wirklichkeit zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit.

mit dem Unglauben zu kämpfen gehabt, weshalb dies kein *Novum* in der Moderne darstellt. Logisch, daß Barth dann auch seine Einstellung zu den Prolegomena als das ‚Zuvor zu Sagende‘ revidiert und seine früher geäußerte Ansicht deutlich verwirft. Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 24-43, dort 25: „Andererseits habe ich mich selbst ... , indem ich jenes Verfahren [aus der Sache heraus zu reden] als das eines ‚klassischen‘, das heute übliche als das eines ‚dekadenten‘ Zeitalters bezeichnete, einer romantisierenden Geschichtsphilosophie schuldig gemacht, von der ich jetzt Abstand nehmen möchte.“

⁶ Innerhalb der theologischen Disziplinen wiederum ist die Dogmatik der Ort, „wo alle inneren und äußeren Schwierigkeiten der Theologie sich ansammeln und zum Ausbruch kommen“ (KARL BARTH, Unterricht I, 4). Dogmatik stellt somit die Spitze der Lebensgefährlichkeit dar.

⁷ Vgl. den sechsten Leitsatz des Königsberger Vortrags, der das Elementare einer solchen Bitte sowohl für die Dogmatik als auch für die Predigt unterstreicht: „*Die menschliche Möglichkeit der Predigt sowohl als auch der wissenschaftlichen Theologie steht und fällt mit der Bitte um den Heiligen Geist, durch den Gott sein Wort selbst spricht und zu Gehör bringt und sich damit zum Dienst seiner Kirche bekennt.*“ (KARL BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 455).

⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 4. Bei GEORG PFLEIDERER werden diese existentiell zugespitzten Formulierungen (wieder einmal) funktional entschärft: Sie dienen letztlich nur der „performativen Mobilisierung des Rezipienten“ (Karl Barths Praktische Theologie, 396), oder, was das gleiche bedeutet: der „Abschaffung des Zuschauers“, auf die „die Barthsche Theologie insgesamt zielt“ (395). „So sucht Barth gewissermaßen den revolutionären Outcast-Gestus der Avantgarde auf dem Marsch durch die Institution zu bewahren.“ (396). Fraglich scheint mir bei Pfeleiderer folgendes: Wird nicht durch die permanente Verzweckung Barthscher Aussagen dessen Absicht verfehlt bzw. die Quelle ignoriert? Wäre es nicht denkbar, daß tatsächlich gemeint ist, was dasteht? Und daß Karl Barth – ausgehend von der ‚Kanzelnot‘ – wirklich überzeugt war, daß Dogmatik ein „lebensgefährliches Unternehmen“ ist?

Jedoch muß schon hier ein signifikanter Unterschied hervorgehoben werden: In Schulpforta und Elgersburg sprach Barth über die Wirklichkeit des *Verkündigers*, insbesondere des Pfarrers; hier aber – ausschließlich – über die des *Dogmatikers*! War dort die Lage des Zeugen eine lebensgefährliche Situation, so ist es hier die des Kritikers, der doch wohl seine reflektierende Arbeit im stillen Kämmerlein ausübt und auf dem Katheder die Studenten zu unterrichten hat!⁹ Befindet sich nun der *Theologe*, der *Dogmatiker* oder der *Pfarrer* zwischen ‚Skylla und Charybdis‘? Ein Blick auf spätere Textpassagen wird – entsprechend den bisherigen Beobachtungen – belegen, daß die Grenzen hier fließend sind und die begriffliche Differenzierungslinie auf traditionell ungewohnter Bahn verläuft.

Ad fontes: Karl Barth führt weiter aus, *warum* sich der Dogmatiker in einer solch heiklen Lage befindet. Die erste Antwort ergibt sich sachgemäß aus der Analyse der Situation: Wenn Dogmatik ein jederzeit und für jedermann *mögliches* Unterfangen wäre, wäre schlechterdings nicht einzusehen, weshalb Dogmatik lebensgefährlich sein könnte. Folglich ist Dogmatik hier gedacht als *unmögliches* Bemühen des Menschen, das ebenso aussichtsvoll ist „wie die Bemühung um die Quadratur des Zirkels, um den Stein der Weisen, um das Perpetuum mobile“¹⁰. Wie auch an früheren Stellungnahmen erkennbar, bildet die Notwendigkeit zur Dogmatik – neben der Unmöglichkeit – die andere Seite ihrer bedrängten Wirklichkeit. Somit ist es die allen Theologen gestellte Aufgabe der Dogmatik, die

⁹ Dieser schwerpunktmäßigen Verlagerung von der ‚Not‘ des Pfarrers zur ‚Not‘ des Dogmatikers entspricht natürlich auch die biographische Entwicklung Karl Barths. Gehörten die Klagen über die Last der Wortverkündigung zum Alltag des Safenwiler Pfarrers (s.o. Abschn. 2.1f.), so ändert sich mit dem Februar 1921 höchstens der Kontext der Klage, nicht aber ihr Ton. Angesichts der neuen Situation sieht Barth „ein[en] gähnende[n] Schlund [der] Notwendigkeit, einem unbestimmten Haufen oder Häuflein deutscher Theologiestudenten Mitteilungen, irgendwelche (was nur für – und über was doch nur auch?) Mitteilungen zu machen“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel I, 464). Auch hier dominiert die Frage: „An das, was ich dort allwöchentlich 3 oder 6 oder 8 Stunden lang sagen soll, wage ich gar nicht zu denken.“ (483, vgl. auch 469.472.488f.509.513). Als der Wechsel nach Göttingen dann zum Oktober 1921 erfolgte, reißen die Bemerkungen Barths über seine Bedrängnis als Dogmatiker nicht ab (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, Briefwechsel II, 39f.59-61.71.80f.91.93!105.usf.). Wie schon im Pfarramt, bietet sich eine doppelte Interpretation an: Zum einen die tatsächlichen Defizite, die Barth gerade hinsichtlich seines dogmatischen Fachwissens unbestreitbar aufwies; zum anderen aber die Ehrfurcht vor der ‚Sache‘ und das verinnerlichte Bewußtsein, daß ‚von Gott‘ nicht geredet werden könne, obwohl man es müßte. Solches Bewußtsein spiegelt seine Theologie wider und belegt, daß die existentielle Dimension – die gerade in der Göttinger Dogmatik noch sehr im Vordergrund steht – auch persönlich erlebt wurde und keine Effekthascherei darstellt.

¹⁰ KARL BARTH, Unterricht I, 5.

angesichts der Unmöglichkeit ihres Unterfangens die Notlage komplettiert. Aus der Bedrängnis gibt es keinen Ausweg.¹¹

Im Gegenteil: Sie reicht, so Barth, in die persönliche Ebene hinein, weshalb die ganze Theologenexistenz unter der ‚Not‘ leidet. Nur deshalb ist sie lebensgefährlich: „[N]un gibt es einen Punkt – und kein Theologe wird ganz daran vorbeikommen –, da wird die Theologie gefährlich und verdächtig. Das ist der Punkt, wo die doppelte Frage gegen ihn aufsteht: Was willst *du* nun sagen? Wohlverstanden: nicht als Kenner der Bibel, der Reformatoren, des alten Blumhardt, sondern verantwortlich, ernst zu nehmen, zu behaften bei deinen Worten: *du*? Und: *Was* willst du sagen? [...] *Du*? *Was*? Das sind die Fragen der Dogmatik.“¹² Barth läßt mit diesen Worten das Problem der Dogmatik in der Person des ‚Theologen‘ kulminieren. Dessen Existenz sei von der ‚Not‘ voll und ganz in Anspruch genommen. Sowohl äußerlich, d.h. argumentativ-intellektuell, als auch innerlich, d.h. persönlich-existentiell, müsse sich der Theologe ganz und gar der ‚Not‘ der Dogmatik aussetzen.¹³ „Und wer ist da *sicher*, wer müßte nicht *erschrecken*, immer wieder, sich vor jenes *Du*? und *Was*? gestellt zu sehen? Das ist m.E. das Unheimliche an der Dogmatik aller Zeiten.“¹⁴ Die angeführten Zitate lassen auf-

¹¹ „[D]ie Aufgabe [zur Dogmatik] ist auch *uns* gestellt, genau so wie früheren Geschlechtern. Kein Lächeln und Kopfschütteln der Zeitgenossen und keine eigene Verzagtheit darf uns hindern, sie jedenfalls als Aufgabe zu *anerkennen*. Und wenn wir das tun, dann werden wir uns auch in irgend einer Art darum *bemühen* müssen.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 5).

¹² KARL BARTH, Unterricht I, 6.

¹³ Indem man die Aufgabe der Dogmatik akzeptiert, setze man sich ihrer Not wenigstens äußerlich aus. Doch sieht KARL BARTH die Gefahr des Ausweichens an einer anderen Stelle für dringender: So kann sich der Theologe den quälenden Fragen des „*Du*? *Was*?“ zum einen durch eine Flucht in die Religionsphilosophie, zum anderen durch den Aktionismus des Praktikers entziehen. Im ersten Fall verobjektiviere der Dogmatiker die Not seiner Disziplin, indem er sich in die bequeme *Betrachter*position begibt. An der Dogmatik „ist nichts Gefährliches und Verdächtiges, wenn man es wenigstens versteht, um den brennenden Busch fein säuberlich herum zu gehen.“ (Unterricht I, 6, vgl. auch 318.378: „Man kann nicht als Zuschauer Dogmatik treiben“). Die zweite Variante der inneren Flucht sei eine praktisch gelagerte. In diesem Fall ist die große Frage „das *Wie*? Wohl dem, der sein *Wie* gefunden hat, auf der Universität schon oder durch die Übung! Dann ist auch dabei nichts Gefährliches und Verdächtiges“ (ebd.). Inwiefern Barth hier die theologischen Disziplinen der exegetischen, bzw. historischen Theologie und der praktischen Theologie anspricht, mag dahingestellt bleiben. Obschon er an gleicher Stelle in der Kirchlichen Dogmatik eben jene beiden Disziplinen neben der Dogmatik benennt (vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 2f.), geht es doch hier wohl eher um eine persönliche Einstellung als um ein institutionalisiertes Fach.

¹⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 7. Eindeutig wird an dieser Stelle der Einfluß existentialistischer Philosophie, die ebenfalls ihren methodischen und sachlichen Ausgangspunkt bei der Situation der einzelnen Existenz nimmt. Ebenso verfährt KARL BARTH am Anfang seines „Unterrichtes in der christlichen Religion“ (vgl. Unterricht I, 3-7) und in dem Vortrag „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt“, wo er die persönlich-existentielle Betroffenheit des Hörenden zum

merken: Sie decken den eng verwobenen Gebrauch der Begriffe ‚Dogmatik‘ und ‚Theologie‘ auf. Barth benutzt sie oft in einem ‚fröhlichen Wechsel‘, so daß eine deutliche Unterscheidung auf den ersten Blick nicht gelingt.¹⁵

Ein zweiter wird nun gewagt: Das Geschäft der Dogmatik – soviel war bisher klar geworden – wird von Barth ein „lebensgefährliches Unternehmen“ genannt. Auf die Frage nach der Begründung solcher Bedrängnis wird mit einem existentiellen Rekurs geantwortet: Notvoll sei das Dogmatik-Treiben wegen der beiden dogmatischen Fragen: „*du?* ... *Was willst du sagen?*“ Interessant ist, an wen diese Fragen – gemäß obigem Zitat – gerichtet sind: *an den Theologen, d.h. an den, der ‚von Gott‘ zu reden hat. Nicht etwa an den Dogmatiker!* Nein, der Prediger auf der Kanzel wird von dogmatischen Fragen bedrängt. Das bedeutet schließlich, daß Dogmatik eine Aufgabe des Verkündigers ist, und – strenggenommen – nicht des distanzierten Kritikers. Ja, man könnte sogar behaupten, daß Barth in seinen Überlegungen noch nicht einmal eine isoliert-unabhängige Person des ‚Dogmatikers‘ vor Augen hatte. Die Existenz des Dogmatikers kann für ihn gar nicht losgelöst von der Existenz des Predigers gedacht werden. Der Theologe als einer, der ‚von Gott‘ redet, hat Dogmatik zu treiben. Darüber hinaus gibt es keinen ‚extra‘ Dogmatiker – etwa als objektiver Beobachter und Beurteiler der Predigt –, der ihr mit prüfendem Abstand gegenüber stünde.¹⁶ Das Spezifikum dieses Dogmatikver-

hauptsächlich Merkmal des Wortes Gottes erhebt (vgl. Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 435f.).

¹⁵ Für die Austauschbarkeit der Begriffe spricht, daß KARL BARTH an anderer Stelle im gewohnten Duktus die Theologie, das ‚Reden von Gott‘, „lebensgefährlich“ nennt (vgl. Unterricht I, 61).

¹⁶ Gerade diese ‚objektive Beobachterposition‘ hatte KARL BARTH gründlich torpediert. Kennzeichen eines echten Dogmatikers sei es ja gerade, daß er sich den Fragen „Du? Was?“ aussetzt und sich ihnen mit seiner ganzen Existenz stellt. Aber dies ist nur sinnvoll, wenn der Dogmatiker zugleich und in erster Linie auch Prediger ist. Andernfalls kann er durch die Frage: „Was willst Du sagen?“ nicht bedrängt werden (vgl. auch Unterricht I, 30f.346). In diesem Sinne kann GEORG PFLEIDERER durchaus recht gegeben werden, wenn er von der „Abschaffung des Zuschauers“ spricht (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 395.398). Dennoch sehe ich die Tendenz, die Pfeleiderer beschreibt, genau in die entgegengesetzte Richtung laufen: Dogmatik als kritische Instanz entwickelt sich allmählich *aus der Predigt heraus*, und wenn hier noch personal mit dem Verkündiger vernetzt, kommt dem dogmatischen Denken am Ende der 20er Jahre auch institutionelle Eigenständigkeit zu. Die Reflexionsebene wird also nicht „eingezogen“, sondern ‚ausgezogen‘. In dieser Perspektive sollte man eher von einer ‚Anschaffung‘ des Zuschauers reden. Das gibt Pfeleiderer schließlich aufgrund des Befundes selbst zu und erkennt bei Barth die „Absicht einer Differenzierung der theologischen Reflexionsaufgabe von den praktisch-theologischen Vollzügen“ (403), relativiert sie aber umgehend, weil sie „die markante Signatur seiner Theologie selbst in Frage stellen würde“ (404). Die Göttinger Dogmatik widerspräche also der „Signatur“, die Pfeleiderer festgelegt hat, weshalb dieser kurzerhand – statt das eigene Paradigma „in Frage“ zu stellen – die Göttinger Dogmatik „in Frage“ stellt.

ständnisses ist, daß es untrennbar mit der Existenz des Zeugen verbunden ist und eigentlich nur für diesen Relevanz hat. Es ergibt sich das Bild eines Predigers, der (auf Kanzel *oder* Katheder) ‚von Gott‘ redet und über seine Verkündigung reflektiert. Er ist demnach Theologe und Dogmatiker in einem: „Jeder Dogmatiker ist ein Reiter auf dem Bodensee, und weil jeder Theologe, ob er es will oder nicht, Dogmatiker sein muß, auch jeder Theologe.“¹⁷

*Dogmatik kann definiert werden als interne Reflexion der Predigt.*¹⁸ Man sieht an diesen einleitenden Bemerkungen Barths sehr deutlich, daß er seinen Theologiebegriff stark aus dem Pfarramt versteht und entwickelt.¹⁹ Er denkt, wenn er vom Dogmatik-Treiben spricht, im wesentlichen an den Zeugen (in Kirche *oder* Universität) und unterscheidet Verkündigung und deren Reflexion in der Dogmatik lediglich als zwei Ämter derselben Person. Die Differenzierungslinie verläuft nicht personal zwischen Dogmatiker und Prediger oder institutionell zwischen Kirche und Universität²⁰, sondern funktional innerhalb des Theologen, sei er nun akademischer Lehrer oder beamteter Verkündiger.

¹⁷ KARL BARTH, Unterricht I, 7. Karl Barth war gemäß diesen Worten die beidseitige Identität von Theologe und Dogmatiker nur in einer Richtung deutlich. Seinen Ausführungen zufolge muß nämlich auch jeder Dogmatiker Theologe sein, weil sich ihm sonst nicht die Frage: „Was willst du sagen?“ stellen würde (vgl. o. Abschn. 7.1.1).

¹⁸ Hier führt eine klare Linie zu den Aussagen der Kirchlichen Dogmatik, wo Dogmatik als „Funktion der Kirche“ definiert wird (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1). Obwohl dort die Verquickung auf die institutionelle Ebene abstrahiert wurde: Nicht mehr Funktion des Predigers, sondern der Kirche im Allgemeinen (vgl. dazu u. Abschn. 12.3.2).

¹⁹ Vgl. dazu auch KARL BARTH, Unterricht I, 28-31.38f.41.47f.53-55.76-78.83-86.103-105.321.334.377f. In den Worten MICHAEL BEINTKERS: „Barth entwickelte seine Dogmatik aufgrund seiner Erfahrungen im Safenwiler Pfarramt.“ („Unterricht in der christlichen Religion“, 46).

²⁰ Freilich liegt die Dogmatik als akademische Wissenschaft im Blickfeld KARL BARTHS, aber erfährt als solche ihre Bestimmung von der Praxis, von der Predigt her: „Die Verantwortung [der Dogmatik] bezieht sich also direkt auf die Predigt. Dogmatik kann nebenbei, auf das Technische gesehen, auf den Charakter des akademischen Unterrichts und Studiums gesehen, eine Wissenschaft sein. Sie kann im Erfolg ein Kunstwerk sein. Sie ist aber in ihrem Wesen weder das Eine noch das Andere, sondern ein Dienst an der Kirche, ministerium verbi divini in zweiter Potenz.“ (Unterricht I, 377f., vgl. 334). In der „Kirchlichen Dogmatik“ wird er von der möglichen, aber nicht notwendigen Konkretion der Theologie als Wissenschaft reden (vgl. DERS., Kirchliche Dogmatik I,1, 2-10). Diese Entwicklung bahnt sich hier schon an. Zurück zum zweiten Paragraphen der Göttinger Dogmatik: Dort nimmt Barth eine differenzierte Verhältnisbestimmung von ‚wissenschaftlicher‘ und ‚pfarramtlicher‘ Dogmatik vor (vgl. DERS., Unterricht I, 47f.). Fast beiläufig wird der Weg von der irregulären Dogmatik zur regulären, planmäßigen „Dogmatik als Wissenschaft“ beschrieben. Auch letztere ist vom Prediger wahrzunehmen und setzt das institutionalisierte Amt an der Universität lediglich in der Lehre (aber nicht bei der eigentlichen Ausführung der Dogmatik) voraus: „Die normale Entwicklung für den Einzelnen wird ja die sein, daß man sich durch die planmäßige Arbeit eines Lehrers zu eigenem Denken anregen läßt, um dann zunächst, auf eigene Füße gestellt, zu dem wahrscheinlich etwas chaotischen selbständigen Suchen und Fragen weiterzugehen und mit dem mehr oder weniger deutlichen Ausblick auf ein methodisch-geordnetes dogmatisches Denken zu endigen.“ (48).

7.1.2 Die Wirklichkeit der Dogmatik als „Besinnung auf das Wort Gottes“

Mit der Definition von Dogmatik als interne Reflexion der Predigt ist sie noch nicht hinreichend bestimmt. Denn ohne materiales Kriterium bliebe die Reflexion nicht nur auf der rein formalen Ebene; sie würde auch zu einem zyklischen Verfahren werden, das sich schließlich totläufe. Dogmatik benötigt eine Art Maßstab, der über die Predigt hinausweisen muß und anhand dessen – wie durch einen Filter – sie beurteilt werden kann. Solches Kriterium ist das „Wort Gottes“. Insofern ist „[d]as Problem der Dogmatik ... die wissenschaftliche Besinnung auf das Wort Gottes“²¹. Der Terminus „Besinnung“ deutet darauf hin, daß Dogmatik dieses ihr eigenes Kriterium zunächst erst einmal finden muß. Es liegt nicht frei und offen zutage, sondern muß unter Anstrengung in einem Akt der „Besinnung“ gesucht und gefunden werden. Andererseits impliziert es aber, daß das Wort Gottes als Grund und Ziel der dogmatischen Bemühungen nicht erst zu produzieren ist. Dogmatik gleicht demnach nicht einem ‚Tappen im Dunkeln‘, sondern einem mühsamen, immer auf seinen Anfang zurückgeworfenen Studium.

„Um was Anderes soll es sich denn handeln können in der Theologie als um eine – nicht nur eine, sondern *die* *petitio principii* κατ' ἐξοχήν?“ (KARL BARTH, Unterricht I, 97). Hier beschreibt Barth die theologische Wissenschaft als gebundene Wissenschaft, die von einem Angesprochenensein immer herkommen muß, wenn sie Erkenntnisse erlangen will. *Theologie hat also immer von einer Wirklichkeit auszugehen* (von der des Wortes Gottes [vgl. 98]), die sie reflektierend bedenkt und an der Spitze und am Ende ihrer Untersuchungen stehen läßt. Hier ist m.E. das erkenntnistheoretische Prinzip, das angeblich erst im Anschluß an die Anselmstudie von 1932 tragende Wirkung entfaltete (s.u. Abschn. 11.5f.), nicht nur angedeutet, sondern bereits leitend (vgl. 87.96-102 und DERS., Unterricht II, 14f.)! Die Ausführungen zu Predigt und Dogmatik sind jeweils *aufgrund* der Offenbarung gewonnen²², auch wenn

²¹ KARL BARTH, Unterricht I, 3.

²² Ganz eindeutig belegbar an den Bemerkungen zur Erkennbarkeit Gottes, eine Problematik, die ganz im Rahmen der Predigtaufgabe bedacht wird, was die These bekräftigt, daß Gotteserkenntnis ein ein- bzw. untergeordnetes Thema bei Karl Barth darstellt, wie INGRID SPIECKERMANN – entgegen ihren sonstigen Intentionen – zugeben muß (vgl. Gotteserkenntnis, 144f. und 11-20, hier 13): So sei – im Gegensatz zur *philosophischen* Frage nach Gotteserkenntnis – das Spezifikum der *theologischen* die Konzentration auf die kirchliche Verkündigung: „Die Schwierigkeit in der *theologischen* Frage nach der Erkennbarkeit Gottes ist eine ganz besondere. Indem der Prediger von Gott redet, bekundet er, daß er von Gott wisse, daß er in der Lage sei, Gott zu benennen, sein Sein, ja seine Existenz zu bejahen, bestimmte Eigenschaften von ihm auszusagen. Nicht auf der Seite des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt für die Theologie das eigentlich Problematische dieses Tatbestandes. Die Frage, die die Dogmatik hier an die Predigt zu richten hat, würde bestehen, auch wenn die Philosophie Gott widerspruchlos als einen Gegenstand möglicher verstandesmäßiger oder intuitiver Erfahrung gelten lassen oder von sich aus proklamieren würde. Das Bedenken, das die Dogmatik geltend zu machen hätte, auch wenn es keine ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gäbe, ist begründet in der Erinnerung, daß das Reden der Pfarrer von Gott laut Bestimmung

existentialistisch-anthropologische Sprachmuster diesen Umstand verdecken mögen, weshalb sie Barth nach kräftiger Kritik an der „Christlichen Dogmatik“ von 1927 zurücknimmt (s.u. Abschn. 9.3.1). Aber trotz der Verquickung offenbarungstheologischer und existentialistischer Argumentation ist das *Prae* des göttlichen Angesprochenseins für Predigt und Dogmatik schon im „Unterricht“ nicht zu leugnen: „Ist es nicht klar, daß wir *angenommen sein* müssen, *bevor wir annehmen* können, daß also die entscheidende Daseinsbedingung des christlichen Predigers dahin lautet: ‚daß er diese Anrede Gottes auch als an sich *selbst* gerichtet *vernimmt*?“ (KARL BARTH, Unterricht I, 80). Ähnliches gilt auch für die Reflexion der Predigt: „Dogmatisches Denken muß sein das Denken eines Menschen, der vor *Gott* steht“ (372, vgl. 318.378). Unmißverständlich tritt schließlich das ‚anselmische‘ Prinzip in der Christologie zutage: Obwohl dort Gedanken zu *Möglichkeit und Notwendigkeit* der Offenbarung den Einstieg bilden, gibt Karl Barth zu, „daß diese ganze Konstruktion, so gut wie die ähnliche des Anselm von Canterbury und des Heidelberger Katechismus, eine *Konstruktion a posteriori* ist, bei der das tatsächliche Vorhandensein dieser Möglichkeit durchaus und ausdrücklich vorausgesetzt ist“ (174, vgl. auch 173.160-162.185f.217f.). INGRID SPIECKERMANN bemerkt dazu: „Mit dieser, im zweiten ‚Römerbrief‘ und in den Aufsätzen seit 1922 vorbereiteten und in den Prolegomena des ‚Unterrichts‘ festgeschriebenen Bindung der Dogmatik an das *Sachproblem* der Predigt und damit Eingliederung in den Raum der *Kirche* ... ist die Vorgegebenheit des theologischen Gegenstandes und damit die Gebundenheit des theologischen Denkens ... zum Ausdruck gebracht. [...] In der Predigt, dem ‚*Wort Gottes in der Gegenwart*‘, ‚*unter*‘ das als ‚ihren eigenen Ursprung‘ ... sich die Dogmatik nur stellen kann, ist ihr strikt *aposteriorischer* Charakter begründet.“ (Gotteserkenntnis, 144f.). Die „Methodik des ‚Unterrichts‘“ nennt sie daher „*hypothetischer Aposteriorismus*“ (165). Mit ihrer Bemerkung, daß damit „der erste, sogleich systematisch eigenständig, nämlich unter der Perspektive der Erfordernisse seines offenbarungstheologischen Ansatzes erfolgte methodische Rekurs auf Anselm“ (164, Anm. 99) vorliege, scheint sie den Bogen allerdings überspannt zu haben: Ein expliziter „Rekurs“ auf Anselm erfolgt neben obiger Stelle nirgends; das Einzige, was sich anführen ließe, ist die bloße Nennung des „‚Credo ut intelligam‘ (Anselm)“ (KARL BARTH, Unterricht II, 42), als Barth auf die mittelalterlichen Gottesbeweise zu sprechen kommt. Läßt sich dieser Befund zu einem „systematisch eigenständigen ... Rekurs auf Anselm“ ausziehen? Es mag dahingestellt bleiben, denn unbestritten verfährt Barth nach ‚anselmischem‘ Prinzip, das aber eher in seinem Realismus als in intensiven Anselmstudien gründet.

Mit der Definition der Dogmatik als „Besinnung auf das Wort Gottes“ will Barth an eine „alte Tradition“ anknüpfen, die im folgenden als reformatorische zu erkennen ist.²³ Im Rückgriff auf Luther, Zwingli und Calvin will er sich von der

des Begriffs Predigt *Wort Gottes* ist bzw. sein soll. Wort Gottes!“ (KARL BARTH, Unterricht II, 12). Die Einsicht schließlich, daß das Menschenwort in der Predigt nur „ein Heroldsamt an Stelle des göttlichen Selbstwortes ... , das wir nicht auf unsere Lippen nehmen können“, ausüben kann, kommt von Jesus Christus her: Denn „[w]as bedeutet nun diese Einsicht für die Frage der Erkennbarkeit Gottes? es wäre höchst voreilig, aus ihr zu folgern, daß mithin Gott dem Menschen unerkennbar sei. Durchaus nicht! *Aus dem Begriff der Offenbarung haben wir ja diese Einsicht gewonnen.*“ (14f. [Hervorhebungen T.S.], vgl. auch 31f.).

²³ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 10. Daß der Terminus „Besinnung“ als Leitbegriff für die Dogmatik fungiert, wurde bereits anhand des Pfortenser Aufsatzes „Not und Verheißung in der christlichen Verkündigung“ besprochen. Dort wurde auch darauf hingewiesen, daß MATTHIAS FREUDENBERG diesen Terminus und das dazugehörige Gesamtkonzept in der (schweizerischen) Reformation verwurzelt sieht (vgl. Karl Barth und die reformierte Theologie, 175-179 und oben

liberalen Vergangenheit absetzen, die den Theologiebegriff vom menschlichen Bewußtsein, bzw. von irdischer Religion her bestimmt hatte. Nicht allein, daß durch sie der Mensch und sein Bewußtsein Objekt der Theologie geworden sei; auch Gott komme nur in der Weise zur Sprache, wie er mittels des religiösen Aprioris des Menschen entworfen wurde. Barth möchte seinerseits mit der Priorität des Wortes Gottes die Verhältnisse wieder umkehren. Trotzdem läßt sich Gott nicht zum direkten Gegenstand der Dogmatik machen, da sonst die Verwechslung „mit einer nach Kant unmöglichen Metaphysik“²⁴ gegeben sei. Über Gott könne eben nur das ausgesagt werden, was er selbst in seinem Wort von sich kundgetan hat. In Konsequenz heißt das, daß Barth weder (naiv-) realistisch direkt an Gott anknüpfen noch projektionistisch-idealistisch den christlichen Glauben vom Menschen her entwerfen will. Er wählt eine Mittelposition, die sich zweier Sachen bewußt ist. Erstens: Gott in seiner Wirklichkeit *muß* Gegenstand der dogmatischen Theologie sein; sonst verdient sie ihren Namen nicht (vs. Idealismus).²⁵ Zweitens: Und Gott *kann nicht* direkt Gegenstand der dogmatischen Theologie sein, weil sie sonst den Abstand zwischen Gott und Mensch ignoriert und zu metaphysischer Spekulation mutiert (vs. naivem Realismus).

Karl Barth gibt der Theologie nach Kant recht, indem er sagt, daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt Objekt der Dogmatik werden könne. Hier steht Barth im Gefolge der liberalen Tradition. Aber er möchte gegen ihre einseitige Verengung die reformatorische Souveränität des Wortes geltend machen – betont also das primäre Angesprochenensein des Menschen.²⁶ Demnach folgt Barth beiden Überlieferungssträngen und vermittelt sie. Ergänzt und erweitert wird die liberale Theologie um die grundlegende Einsicht der Reformatoren, daß Gott das Subjekt sei und eine Theologie, die sich dessen nicht bewußt ist, ihrem Namen Untreue leistet. Er ergänzt und erweitert die reformatorische Theologie um die Einsicht Kants, daß ein transzendenter Gott nicht erkannt werden könne, wenn dieser außerhalb der Verstandeskategorien verharren würde. Das bedeutet aber, daß Barth die liberale Position nicht auf den Kopf stellt, sondern ihr nur *das* wesentliche Element wiedergeben will: nämlich den Primat Gottes. Er betont neu, daß Gott der zuerst Sprechende und damit Subjekt ist und daß der Glaube lediglich als Antwort dieses Sprechens gesehen werden darf. *Gott muß, um zum Objekt der Theologie zu werden, stets Subjekt dieser Theologie sein und blei-*

Abschn. 5.1.1). Zur Aufnahme reformierter Tradition allgemein vgl. BRUCE L. MCCORMACK, Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 334-337.

²⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 13.

²⁵ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 15.98.

²⁶ „Verstehen wir nun dieses Hauptwort [= die Theologie] nach der allgemein angenommenen Etymologie als λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ, Erkenntnis Gottes, so stehen wir, wenn wir nicht nochmals Theologie mit Metaphysik verwechseln wollen ... , vor der Einsicht, daß dieser λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ ganz und gar nur Beziehung sein kann auf einen λόγος τοῦ Θεοῦ, auf ein Sich-zu-Erkennen-Geben von Seiten Gottes aus.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 15f.).

ben.²⁷ Folgende Bemerkung des jungen Göttinger Professors über die liberale Tradition in Gestalt der Ritschlianer unterstreicht unsere Überlegungen: „Haben sie recht mit dem positiven Teil ihrer These, recht mit der Forderung, daß die Dogmatik von Gott jedenfalls primär in seiner Beziehung zum Glauben zu reden habe, dann folgt, wenn man nicht gleich Feuerbach in die Arme laufen will, unweigerlich, daß Gott in dieser Beziehung als das Subjekt gedacht werden muß. Dann muß dies aber schon in der grundlegenden Definition der Disziplin zum Ausdruck gebracht werden. Eben das versuche ich, indem ich das Sprechen Gottes das Problem der Dogmatik nenne.“²⁸ Merkwürdigerweise fällt die Sekundärliteratur zu großen Teilen hinter Barth zurück, wenn sie diese Präzisierung ignoriert und mit den verabschiedeten Alternativen operiert. So meinte jüngst JÖRG DIERKEN, daß die Barthsche Theologie zur neuprotestantischen ‚Glaubenslehre‘ in Konkurrenz trat, indem sie „allein Gott *selbst*“ zum Gegenstand der Dogmatik erheben wollte (vgl. Glaube und Lehre im modernen Protestantismus, 16-18, hier 17). Daß diese einleuchtende, aber falsche Alternative noch nicht einmal für das Debüt Karl Barths gelten kann, wurde hinreichend gezeigt. Auch die Interpretation EBERHARD JÜNGELS scheint von diesem Schematismus durchdrungen zu sein. So bestehe die Abwendung von der dialektischen Theologie darin, daß die „Relation Gott – Mensch“ nicht mehr „dialektisch“ vom Menschen aus bestimmt werde, sondern „undialektisch“ von Gott aus (vgl. Von der Dialektik zur Analogie, 178f.). Meines Erachtens entwirft Karl Barth seine Theologie weder unmittelbar von Gott bzw. vom Menschen, sondern von der Sache, eben der „Relation Gott – Mensch“, d.h. von *Jesus Christus*, her. Daß es dem Göttinger Professor zunehmend um Christologie ging, hat BRUCE L. MCCORMACK ebenfalls gesehen. Für ihn brachte das Jahr 1924 ein „momentous discovery“ mit sich, nämlich die Einsicht, daß man mittels der klassischen Christologie den „infinite qualitative distinction between God and humankind“ festhalten könne, zugleich aber über den „mathematical point“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 327f.) von Offenbarung hinauskomme und deren Kontingenz in der Zeit überschreiten könne (339f.). Wieso aber heißt es dann wenige Seiten später: „[T]he object of dogmatics is God Himself“ (345)? Karl Barth wiederholt zu Beginn des Wintersemesters 1924/25: „Dogmatik ist also nicht ‚scientia de Deo‘. Wenn es eine derartige scientia geben sollte, so müßte sie Sache einer philosophischen Metaphysik sein. Dogmatik ist aber auch nicht ‚scientia de religione‘ oder ‚de fide‘. Das wäre je nachdem Sache der Religionsphilosophie, Religionsgeschichte oder Religionspsychologie. Sondern Dogmatik ist Wissenschaft von der *Predigt*, nicht von ihrer praktischen Ausführung wie die Homiletik, sondern von ihren *Prinzipien*, von ihrer in der Sache begründeten *Norm*.“²⁹

²⁷ Notwendiges Objekt der Theologie ist Gott aufgrund ihres Namens. Als *Rede von Gott* wird sie aber erst möglich, wenn Gott selbst Subjekt dieser Rede wird. Weil Gott Subjekt sein muß, ist sie menschlicherseits ganz unmöglich. Es geht darum, „[v]on ihm [zu] reden als von einer gegenständlichen Realität, als von einem Er – von ihm, dem unaufhebbaren Ich!“ (KARL BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 433). Die Theologie müßte objektiv und subjektiv zugleich reden: wahrlich – wie Barth selbst bemerkt – „ein unerhörtes Paradox“ (ebd.). Ein Paradox, daß die Kirche lediglich wagen könne aufgrund der Offenbarung: „Wenn dieses Wagnis keine Tollheit ist und kein Frevel, wenn es auf einer sinnvollen Voraussetzung beruht, kann es dann eine andre sein als die, daß es uns *geboten* ist, von Gott zu reden, *weil* Gott sich offenbart hat, und zwar ‚in Windeln gewickelt‘ ... in die Hülle der Objektivität, die es uns erlaubt ... , von ihm zu reden, daß also zwischen unserem Er und seinem Ich, zwischen unserem Reden von ihm und seinem *eigenen* Reden von sich selbst eine höchst indirekte, aber höchst wahre, höchst notwendige Identität besteht“ (ebd.)? Die Verkündigung wird in Analogie zur Inkarnation gedacht. „Gott in seiner Offenbarung, Gott als redendes Subjekt ist mögliches, dann aber sofort auch notwendiges Objekt menschlichen Redens von ihm.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 68).

²⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 14.

²⁹ KARL BARTH, Unterricht II, 1.

Dogmatik befindet sich durch die Geltung o.g. Prämissen in der Spannung zwischen Realismus und Idealismus! Der einzig gangbare Weg ist der, der beide Richtungen zusammenschaut. Gott ist Gegenstand der Dogmatik, aber dies nur insofern, wie er sich den Menschen als ihresgleichen offenbart hat: in seinem Wort, in *Jesus Christus*. Nur dort ist Gott zu erkennen. Die Stärke der Definition von Dogmatik als „Besinnung auf das Wort Gottes“ wird nun greifbar, bzw. die Auszeichnung des göttlichen Wortes als ihr Thema unübersehbar. Es stellt einen ‚Ausweg‘, bzw. eine Fluchtmöglichkeit in der Predigtnot dar, die trotzdem unge löst bleibt! Damit wird der Bogen zur ursprünglichen Pfarrersituation zurückgeschlagen und die Konkretisierung der ‚Rede von Gott‘ als ‚Zeugnis von Jesus Christus‘ begegnet hier zum wiederholten Male; allerdings erstmals in Form einer philosophisch-theologischen Rechenschaftslegung über diese Zuspitzung. Es wird demnach deutlich, *daß das Ringen um Möglichkeit und Notwendigkeit der ‚Rede von Gott‘ und die christologische Ausrichtung der Barthschen Theologie unmittelbar zusammenhängen*. Allerdings läuft der Erkenntnisweg in umgekehrter Reihenfolge: Nicht daß die Christologie ein denknwendiges Implikat der ‚Kanzelnot‘ wäre und aus dieser zwingend hervorginge, sondern die Qualifizierung der Predigt als mögliche Unmöglichkeit ist zuvor aufgrund der Offenbarung gewonnen worden. Soviel hatte bereits die Analyse des zweiten „Römerbriefes“ erbracht. Und auch hier steht Jesus Christus am Beginn des Erkenntnisprozesses³⁰, weshalb es nicht verwundert, wenn die Argumentation zwingend bei ihm ankommen wird. Belegt wird diese Priorität durch den anderen, zweiten Vorteil, den die Definition „Besinnung auf das Wort Gottes“ aufwies: Die Dogmatik braucht ihrem Gegenstand ‚nur‘ nachzufolgen, muß ihn weder entwerfen noch kreieren. Wie solches Vorgehen im einzelnen abläuft, darüber hat Barth die Studenten seines Kollegs nicht im Unklaren gelassen. Es ist „der sachgemäßerweise vorangehende Versuch, diesen Gesichtspunkt des Wortes Gottes zunächst überhaupt einmal zu fassen.“³¹ Dogmatik als wissenschaftliche³² Rückfrage an die

³⁰ Parallel zu dem im „Römerbrief“ gesagten, bedeutet auch hier Offenbarung Gottes „*das durch den heiligen Geist gewirkte Wissen ... um sein Geheimnis, um die unserem Erkennen durch ihn gesetzte Grenze, um die Notwendigkeit des Fragens nach ihm*“ (KARL BARTH, Unterricht II, 11, vgl. auch 18-30).

³¹ KARL BARTH, Unterricht I, 16.

zuvor ergangene Anrede Gottes sucht folglich nach „den im Worte Gottes begründete[n] und aus ihm sich notwendig ergebende[n] Gesichtspunkte[n] und Grundsätze[n]“³³, unter denen Barth die klassischen Dogmen versteht. Das Dogma muß demnach nicht von der Theologie aufgestellt oder entwickelt werden, es ist gewissermaßen nur das Extrakt der wissenschaftlichen Besinnung. Dogmen stellen „Grundsätze und Gesichtspunkte“ des Wortes Gottes dar. Dieses geht jenen voran.

Karl Barth entwickelt im „Unterricht in der christlichen Religion“, zwar erstmals eine methodisch-systematische Lehre vom Worte Gottes³⁴, knüpft aber an frühere Überlegungen an, wenn er von der dreifachen Gestalt in Offenbarung, Schrift und Predigt spricht. Ihr Verhältnis zueinander werden sie in Analogie zur Trinitätslehre entfaltet. Pate für die sprachliche Fixierung bildet hier das *Athanasianum*: „Ein Wort Gottes, eine Autorität eine Wahrheit, eine Kraft – und doch nicht eine, sondern drei Anreden. [...] Die Offenbarung ist nur aus Gott selber, die Schrift nur aus der Offenbarung, die Predigt aus Offenbarung und Schrift.“³⁵ Schließlich kann Barth sogar die grundlegende Formel: „trinitas in unitate“ und „unitas in trinitate“ anführen, womit das Wort Gottes in Anlehnung an altkirchliche Formulierungen in Einheit und Dreiheit gleichermaßen gesehen wird und auf diese Weise dialektischen Charakter gewinnt. Es wird im weiteren Verlauf zu zeigen sein, daß die einzelnen Gestalten des Wortes Gottes in sich ebenso dialektische Bestimmungen erhalten, die sich dann aber ihrerseits an der Christologie orientieren.³⁶

³² Mit „wissenschaftlich“ ist hier die Barthsche Formulierung „sachgemäßerweise vorangegangene[r] Versuch“ umschrieben. Daß ‚Wissenschaftlichkeit‘ mit ‚Sachgemäßheit‘ wiedergegeben werden kann, wird 1924 punktgenau formuliert: „Ich selbst würde Wissenschaftlichkeit definieren als *Sachlichkeit*, genaueste Anpassung des Erkennens und der Erkenntnisse an die Eigenart ihres Gegenstandes.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 10).

³³ KARL BARTH, Unterricht I, 16.

³⁴ So weist KARL BARTH im zweiten Paragraph seiner Vorlesung und – noch deutlicher – in seinem Königsberger Vortrag erstmals darauf hin, daß er mit seiner Lehre von dem dreifach gestalteten ‚Wort Gottes‘ altprotestantische Tradition aufnimmt. Speziell die berühmte Formulierung der *Confessio Helvetica Posterior* „Praedicatio verbi divini est verbum divinum“ (BSRK 171,10) rekurriert er, wobei die Bemerkung Johann Gerhards „Unum idemque dei verbum est, sive praedicationis sive scriptionis modo nobis innotescat“ (SchmP 42) wohl die Barthschen Gedanken treffender vorabbildet (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 40f.325 und DERS., Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 430-432).

³⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 19.

³⁶ Wie fundamental die Lehre vom Wort Gottes einmal auf christologische, zum anderen auf trinitarische Bestimmungen der Alten Kirche abgestellt ist, wird schon im zweiten Paragraphen erkennbar: „Die Dreifaltigkeit des Ewigen, Zeitlichen und Gegenwärtigen im Worte Gottes bedeu-

Mit der ‚Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes‘ ist eine Koordination zwischen den beiden Definitionen von Dogmatik, die bisher noch unvermittelt nebeneinander stehen, möglich. Zunächst explizierte Barth die Dogmatik als *innere Reflexion der Predigt*, schließlich aber als „*Besinnung auf das Wort Gottes*“. In beiden Fällen wird die theologische Disziplin als Beziehungsbegriff erklärt. Zum einen nimmt sie ihren Ausgang bei der Predigt, ist also eng an die Verkündigung der Kirche gekoppelt. Und zum anderen kehrt sie sich dem Wort Gottes zu, das in seiner dreifachen Gestalt Offenbarung, Schrift und auch Predigt ist. Mit dem oben beschriebenen Modell der dreifachen Gestalt des Wortes kann demnach die Brücke zwischen den Definitionen geschlagen werden: Da die Predigt „Wort Gottes“ genannt werden kann, ist die innere Reflexion derselben bereits dogmatische „Besinnung auf das Wort Gottes“. Um aber nicht in einen Zirkelprozeß zu geraten, ist mit „Besinnung auf das Wort Gottes“ auch die Tür zu einem Maßstab hin offen: Das Wort Gottes, in Gestalt der Heiligen Schrift und Jesu Christi selbst, leiten und führen den Prüfungsprozeß³⁷, so daß Dogmatik nach getaner Arbeit wieder bei Verkündigung anlangen kann: Die Predigt erscheint als „Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik“³⁸.

tet so wenig ein Stufen-, Grad- oder Wertunterschied wie die Dreifaltigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes in Gott selber. Aber freilich, die Predigt ist Wort Gottes in Menschenworten, an sich verhüllt durch die völlige Unzulänglichkeit alles Menschlichen diesem Gegenstand gegenüber, wie ja auch das Wort Gottes in der Schrift verhüllt ist durch die trennende Ferne alles Historischen ... , wie das Wort Gottes in der Offenbarung an sich verhüllt ist durch Gottes Unnahbarkeit, durch seine incomprehensibilitas, die in seiner Offenbarung nicht aufhört, sondern ganz groß wird.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 46).

³⁷ Für GEORG PFLEIDERER geht (wie damals für ADOLF VON HARNACK [vgl. o. Abschn. 6.]) dieser Maßstab des Wortes Gottes in der „absoluten Subjektivität“ auf, die – in der Geltung von Wissenschaftlichkeit als „Sachlichkeit“ – die am Reflexionsprozeß Beteiligten gleichschalten will: „Der Konstrukteur und seine Aktivität sollen im Konstrukt – besser: im Apparat – verschwinden. Mit ihm in der modernen Dogmatik-Maschine verschwinden soll der Rezipient dieser Theologie. Die Dogmatikvorlesung zielt auf die Bildung einer dogmatischen Funktionärselite, die ein rationales Sachlichkeitsethos auszeichnet.“ (Karl Barths Praktische Theologie, 398). An diesen Äußerungen wird deutlich, daß sich Pfeleiderer mit dem Kriterium des „Wortes Gottes“ schwertut, bzw. es in doppelter Weise verfehlt: Zum einen läßt er es nicht als ‚objektive‘ Orientierungsgröße gelten, sondern polt es funktional zu einem codierbaren Werkzeug um, das einer ‚Autoritätselite‘ hörig ist. Dogmatik wird so zur „normativen Handlungswissenschaft“ (404) und trete an die Stelle der „individuell-freien Selbstausslegung“, verdränge also „Religion“ (407): „Indem der Mensch seine wahrhaft religiöse Selbstausslegung nur und allein als Funktionsmoment des theologischen Handlungsgeschehens erfassen können soll, soll ihm seine unmittelbare religiöse Selbstausslegung zur ‚Fremde‘ werden.“ (408).

³⁸ Gleichlautend die Überschrift zum zweiten Paragraphen: „DIE PREDIGT ALS AUSGANGSPUNKT UND ZIEL DER DOGMATIK“ (KARL BARTH, Unterricht I, 28). Vgl. zum ganzen Abschnitt auch DERS., Unterricht II, 6-9.

7.2 Die enge Korrelation von Dogmatik und Verkündigung

7.2.1 Zum terminologischen Befund

Daß der „Unterricht in der christlichen Religion“ eine präzise sprachliche und inhaltliche Differenzierung von Predigt und Dogmatik vermissen läßt, wurde bereits erkennbar. Karl Barth verquickt die beiden Phänomene auf vielfältige Weise: Weil nur der Prediger Dogmatik treiben kann, muß der Dogmatiker unweigerlich Prediger sein. Dem entspricht der Wunsch, daß die „Dogmatik ... von Gott reden ... soll“³⁹, also der Verkündigung gleichgeordnet sei. An anderer Stelle betont Barth aber, daß Dogma und Dogmatik gerade „*nicht* Wort Gottes“ seien, und „ihre Dignität auf einer prinzipiell niederen Stufe zu suchen“ sei, obwohl „Dogma und Dogmatik ... außer dem, was sie von Haus aus sind, auch christliche *Predigt* sein“⁴⁰ können. So stellt sich die Frage, ob Dogmatik nun ‚von Gott‘ zu reden oder diese Rede lediglich zum Gegenstand ihrer Untersuchung vorliegen habe.

Ein Blick auf die Definition von Predigt endet ebenso verwirrend: Barth bestimmt letztere in seinem „Unterricht“ nicht stringent von der Institution Kirche her. So möchte er „den Begriff ‚Christliche Predigt‘ nicht auf das Predigen von der Kanzel herunter und überhaupt auf das, was die Pfarrer tun, ... beschränken, sondern auch das, was ein Jeder im stillen Kämmerlein sich selber ‚predigt‘, darin einzubegreifen. Nur daß es äußerlich oder innerlich ein Reden sei, ein wie immer vermitteltes Zur-Aussprache-und-zum-Gehör-Bringen des Wortes Gottes aus Offenbarung und Schrift.“⁴¹ Dieses weite, großzügige Verständnis der Predigt bringt natürlich für die Dogmatik Probleme mit sich: Wie kann sie sich als wissenschaftliche Disziplin auf diese private Rede (die sogar stumm, weil „innerlich“, sein kann) beziehen? Sie weiß von solcher Rede nicht und kann auch nicht an ihr arbeiten. Nur wenn Dogmatik – wie bereits analysiert – lediglich funktional, aber nicht personal von Predigt unterschieden wird, macht eine solch weite Definition der Verkündigung als Vorlage für die Dogmatik einen Sinn. Unverständlich bleibt bei diesem offenen Verständnis von Predigt trotzdem, warum die Dogmatik nicht auch Wort Gottes sein kann. Sie bringt ja auch „das Wort Gottes aus Schrift und

³⁹ KARL BARTH, Unterricht I, 15.

⁴⁰ Beide Zitate: KARL BARTH, Unterricht I, 21; siehe auch 357: „Dogmatik ist nicht Predigt, so gewiß Predigt nicht Dogmatik ist.“

⁴¹ KARL BARTH, Unterricht I, 20.

Offenbarung ... [z]ur-Aussprache-und-zum-Gehör“. Damit hat sie aber die Kriterien für eine Verkündigung bereits erfüllt und nicht nachzuvollziehen ist, daß das Dogma „dem einheitlich-dreieinigen Wort Gottes als ein Zweites, Selbständiges, nur in und von seiner Beziehung zu Jenem lebendes und darum zweifellos sekundäres Menschenwort ... *gegenüber* steht“⁴²; gerade weil auch Dogmatik „von Gott reden ... soll“⁴³.

Uneindeutig ist ebenso der Begriff „Theologie“. Umschreibt er zum einen die ‚Rede von Gott‘, also die Predigt⁴⁴, so kann unter „Theologie“ auch die Dogmatik als wissenschaftliche Disziplin neben anderen theologischen Fächern subsumiert werden⁴⁵.

Trotz mancher soeben aufgezählter Ungereimtheiten ergibt sich ein kontinuierliches Gesamtbild, das mit einiger Unschärfe an den Rändern wie folgt beschrieben werden kann: Theologie ist „Rede von Gott“ und „Erkenntnis Gottes“⁴⁶ quasi der Oberbegriff, der sowohl die Verkündigung als auch die Dogmatik umfassen kann. Diese selbst sind eng miteinander verwoben und gehen teilweise ineinander über: Dennoch ist Dogmatik von der Predigt funktional, nicht aber personal streng zu trennen.⁴⁷ Die enge Verquickung spiegeln folgende Worte wider: „Um der christlichen *Predigt* willen ... bewegt uns die Frage nach dem Wort Gottes, kann uns Theologie überhaupt und Dogmatik insbesondere ein Anliegen werden: aus der christlichen Predigt kennen wir das Wort Gottes, und um der christlichen Predigt willen müssen wir es *erkennen*.“⁴⁸ Insofern ist die Predigt Ausgangspunkt der Dogmatik, schließlich aber auch deren Ziel: Dogmatik *kann* es geben, weil es Predigt gibt und damit es Predigt gibt, *muß* es Dogmatik geben. Die Beziehungen zwischen beiden Größen lassen sich folglich mittels der Kategorien Notwendigkeit und Möglichkeit herstellen. Dies soll nun näher erläutert werden.

⁴² KARL BARTH, Unterricht I, 22.

⁴³ KARL BARTH, Unterricht I, 15.

⁴⁴ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 6.16 (das „loqui de deo“ als Spezifikum des Theologen!). 41.55.62.280.326.330 u.ö.

⁴⁵ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 4.21.24.36.97f. u.ö.

⁴⁶ KARL BARTH, Unterricht I, 15f.

⁴⁷ Daß KARL BARTH in den abschließenden Paragraphen seiner Prolegomena annähernd die gleichen Festlegungen hinsichtlich der Möglichkeit von Dogmatik trifft (vgl. Unterricht I, 338-359), wie vorher hinsichtlich der Predigt (vgl. 53-82), unterstreicht die prinzipielle Nähe beider Vorgänge.

⁴⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 21.

7.2.2 Predigt als Notwendigkeitsgrund der Dogmatik

Mit der Frage nach der Notwendigkeit dogmatischer Besinnung wird im folgenden eine Problematik aufgenommen, der sich Karl Barth in seinen Prolegomena selbst stellte: „Aber wozu die Dogmen, wozu die Dogmatik?“⁴⁹ Mittels funktionaler Zuordnung versucht er ihre Bindung an die Predigt zu beschreiben, und gibt dabei zu bedenken: „Wir treiben Dogmatik wirklich nicht als Selbstzweck, nicht um der Freude an der Wissenschaft willen, sondern weil es bitter nötig ist.“⁵⁰ Aber wozu ist es nötig? Wen würde es verwundern, wenn die Antwort nicht klar und deutlich lauten würde: „um der christlichen Predigt willen“⁵¹? Weil die christliche Verkündigung Wort Gottes, aber auch Menschenwort und „insofern ein immer wieder zu vollziehender menschlicher *Akt* ist, ist sie nicht zu vollziehen ohne die Besinnung: *Was* ist christliche Predigt und also Wort Gottes? Zur Beantwortung dieses *Was?* will das Dogma und als fortlaufende Entdeckung des Dogmas die Dogmatik Anleitung, Wegweisung geben. Sie wollen Grenzpfähle setzen und Schiffahrtstonnen verankern. Sie wollen feststellen, was geht und was nicht geht, was man sagen und nicht sagen darf, wenn das Sagen eine christliche Predigt sein soll.“⁵²

Mit eigenen Worten: Das Gelingen der Predigt ist aufgrund ihres menschlichen Charakters keinesfalls sichergestellt. Denn nicht nur Menschenwort, sondern auch Gotteswort soll sie sein. Gerade weil sich ihre Identität nicht auf innerweltliche Beziehungen reduzieren lassen darf, wird Verkündigung Gegenstand der Dogmatik, die sie mit dem göttlichen Wort konfrontiert.⁵³ Aber weil gelungene Predigt ein „menschlicher *Akt*“ bleibt, muß mit menschlich-irdischen Methoden reflektiert werden, was eigentlich gesagt wird und werden soll. Eben diese Reflexion bezeichnet Barth als Dogmatik: „Als eine *irdische* Größe, ein *menschliches* Tun ... kann sich die christliche Predigt der Aufgabe der Besinnung *nicht* entziehen, so wenig wie der Rhetor Gorgias sich der Neugier des platonischen Sokrates entziehen kann. Auch der christliche Rhetor könnte ja ein Gorgias sein, auch dem christlichen Redner ist es geboten, sich mindestens jeden Sonnabend abend ein-

⁴⁹ KARL BARTH, Unterricht I, 29.

⁵⁰ KARL BARTH, Unterricht I, 339.

⁵¹ KARL BARTH, Unterricht I, 22f.

⁵² KARL BARTH, Unterricht I, 23.

⁵³ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 330-340.

mal zu überlegen, ob er nicht möglicherweise doch ein Gorgias sein sollte. Die Frage *besteht* eben, an alles menschliches Tun als solches ist sie gerichtet: Weißt du auch, was du tust?“⁵⁴

Wieder einmal läßt sich konkret beobachten, daß der pfarramtliche Kontext bei Barth den Argumentationshintergrund darstellt. Denn mit dieser Begründung wird nicht nur die Dogmatik an die Predigt gebunden, sondern vor allem der Prediger unweigerlich zum Dogmatiker gemacht: Es sei ebenso unvorstellbar, daß es eine Predigt ohne Dogmatik gebe wie einen Prediger, der nicht zugleich Dogmatiker wäre. Insofern gehöre die dogmatische Reflexion immer und überall zur christlichen Verkündigung. Jene ist nicht von dieser abkoppelbar, höchstens funktional zu differenzieren.

Ergänzend müßte hinzugefügt werden, daß die Predigt als Ausgangspunkt der Dogmatik diese nicht nur *notwendig*, sondern eben auch – rein äußerlich – *möglich* macht. Dadurch, daß Dogmatik die Predigt zum Gegenstand hat, sind – wie Barth wiederholt betont – viele Probleme anderer theologischer Ansätze aus dem Weg geräumt: „Mein Vorschlag hat den Vorteil, daß dabei nach dem *Stoff* des Dogmas und der Dogmatik jedenfalls nicht lange gefragt werden muß. Die Sätze und Satzzusammenhänge, über die der Dogmatiker sich zu besinnen ... hat, sind *gegeben*.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 34). So liegt der „Rohstoff“ (29) der Dogmatik überall direkt vor. Er muß nicht, wie bei den Supranaturalisten, vermittelt oder durch einen Akt der Inspiration gewonnen werden. Dadurch, daß Barth die Predigt zum unmittelbaren Bezugspunkt der Dogmatik macht, bewahrt er sie gleichermaßen vor metaphysischen Spekulationen und anthropologischen Projektionen – wird also in seiner Dogmatikdefinition sowohl Kant als auch der reformatorischen Tradition gerecht und weist auf die christologische Ausrichtung seiner Theologie hin.

7.2.3 Dogmatik als Ermöglichungsgrund der Predigt

Die Frage nach der Notwendigkeit von Dogmatik ist noch nicht konsequent zu Ende gedacht worden. Daß sie untrennbar zur Predigt als menschlichem Akt gehört und insofern notwendig ist, wurde bereits erörtert. Aber mit welchem Ziel der Dogmatiker sein Geschäft betreibt, blieb unbedacht. Was will er damit erreichen, daß er (seine) Predigten reflektiert und sich dabei auf das Wort Gottes besinnt?

Barth redet hier im Blick auf die christliche Verkündigung: „Sie soll aber, um *rechte* Predigt, *reine* Lehre zu sein, auf *Besinnung* beruhen, und Besinnung gibt es nicht ohne Erkenntnis von *Grundsätzen*. Und auch diese Grundsätze wollen nicht

⁵⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 30f.

einfach mit einem *sacrificium intellectus* übernommen, für wahr gehalten sein, sondern *erkannt, selber erkannt* [werden]. Eben darum studiert man Dogmatik“⁵⁵. Es läßt sich nun deutlich erkennen, welche Abzweckung Dogmatik hat: Sie dient mit ihrer Besinnung der Verkündigung, weil Predigt Grundsätze benötigt, nach denen sie vorgeht, oder, wie Barth an anderer Stelle schreibt, „Grenzpfähle“ und „Schiffahrtstonnen“, die ihr den Weg zeigen, „was geht und was nicht geht, was man sagen und nicht sagen darf, wenn das Sagen eine christliche Predigt sein soll“⁵⁶. Solche Grundsätze formuliert die Dogmatik in ihren Dogmen.⁵⁷ Sie sind für den Zeugen Wegweiser, die er für seine Predigten benutzt. Allerdings ist es nicht der Beliebigkeit des Predigers anheimgestellt, die Dogmen zu beachten. Er *muß* auf diese Wegweiser zurückgreifen; und zwar nicht, weil Dogmen als ‚Denkverbote oder -gebote‘ im Namen der Orthodoxie verbindlich wären, sondern weil er als Mensch solche Grundsätze benötigt, damit seine Predigt wirklich das ist, was sie zu sein beansprucht: rechte ‚Rede von Gott‘. Zu solcher kann sie wiederum nur werden, wenn sie in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes ergeht. Und damit solche Übereinstimmung hergestellt werden kann, besinnt sich die Dogmatik auf Offenbarung und Schrift und formuliert die darin enthaltenen Grundsätze. Solche kommen dem Prediger zugute, weil sie ihm zeigen, innerhalb welcher Bahnen er sich bewegen soll, wenn er recht von Gott reden will. „Reine Lehre ... ist *möglich*, sofern die christliche Predigt *gemessen*, d.h. kritisch bereinigt ist an dem *Maßstab* der Schrift und der Offenbarung. Dieses *Messen* ... ist die *Dogmatik*.“⁵⁸

Kurzgefaßt heißt dies, daß Dogmatik laut Barth den Zweck verfolgt, die christliche Verkündigung möglich zu machen. Diese Ermöglichung ist der tiefere Grund ihrer Wirklichkeit, die sich aus der Predigt notwendig ergibt. Christliche

⁵⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 37.

⁵⁶ KARL BARTH, Unterricht I, 23.

⁵⁷ KARL BARTH findet für den Begriff des ‚Dogmas‘ in seiner Göttinger Vorlesung eine durchaus positive Besetzung. Dogmen stellen nach seiner Definition keine Denkverbote oder -gebote dar, sondern vielmehr sinnvolle und notwendige Hilfen. Später wird der Begriff des ‚Dogmas‘ als Beziehungsbegriff gedacht werden – weniger als formulierter Grundsatz (s.u. Abschn. 12.3.2). M.E. bringt die Definition im „Unterricht“ das Problem mit sich, daß nicht einsichtig wird, warum die Dogmen nicht als ‚Wort Gottes in vierter Gestalt‘ gelten dürfen. Deshalb die spätere Revision? Wobei der junge Professor schon hier sagt, daß formulierte, promulgierte Dogmen immer nur – ständig zu revidierende – Annäherungen an das eigentliche Dogma sein können; es in seiner Reinform unaussagbar ist (vgl. Unterricht I, 36f.48-51).

⁵⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 360, vgl. auch 344.346.

Verkündigung ist in dieser Figur gleichermaßen Ausgangspunkt und Ziel der Dogmatik und ihre Rangordnung ist ambivalent: „Als kritische Instanz stehen also Dogma und Dogmatik über der christlichen Predigt ... – so gewiß jene unter dieser stehen, in ihr ihren eigenen Ursprung haben, vor ihr zurückzutreten haben wie der Mond vor der aufgehenden Sonne“⁵⁹. Dogmatische Arbeit wird stets von dieser Doppelbewegung geprägt sein: Sie orientiert sich einerseits an vorhandener Predigt – verstanden als ‚dritte Gestalt des Wortes Gottes‘ –, aus der sie in Übereinstimmung mit Schrift und Offenbarung Grundsätze erarbeitet und formuliert. Diese Grundsätze gibt sie andererseits dem Prediger weiter, der sie als Maßstäbe für neue, zukünftige Predigt benutzt. Vom Wort Gottes kommt sie her und zu ihm geht sie wieder hin. Predigt macht Dogmatik notwendig, die ihrerseits dann erneut Predigt möglich macht. Die zirkuläre Struktur wird gut an folgendem Zitat verdeutlicht: „Nur in der Unterwerfung unter diese irdische Notwendigkeit, also nur im Vollzug dieser Besinnung über das, was wir tun, kann es zur Aufdeckung der Rechtfertigung der Herrlichkeit unseres Tuns und dann vor Allem zu neuen, verbesserten Auflagen unseres Tuns allenfalls kommen. Das Tun, das hier in Frage steht, ist aber eben das christliche Reden. ... Hier setzt das *δογματίζειν* ein.“⁶⁰

7.3 Die Predigt als „dritte Gestalt des Wortes Gottes“

7.3.1 Von der Unmöglichkeit der Verkündigung

Nach dem letzten Abschnitt und seinem Fazit könnte man den (falschen) Eindruck gewinnen, daß Karl Barth die ‚Rede von Gott‘ als ein menschenmögliches Unterfangen ansieht. Durch dogmatische Besinnung, die eine rein irdische Tätigkeit darstellt, könne sie ins Werk gesetzt werden. Doch solche Sichtweise würde den Barthschen Texten nicht gerecht. Wie an vielen Stellen muß auch hier dialektisch argumentiert werden: Der Prediger auf der Kanzel befindet sich trotz der dogmatischen Hilfe in einer schier ausweglosen Lage! „[E]r wagt es, von Gott zu reden. Die Erkenntnis, daß es sich hier um ein *Wagnis* handelt, scheint mir der dogmatischen Weisheit Anfang zu sein. Ein Wagnis ist eine Handlung, bei der man sich klar ist darüber, daß Vieles gegen die Möglichkeit ihres Gelingens spricht. In un-

⁵⁹ KARL BARTH, Unterricht I, 23.

⁶⁰ KARL BARTH, Unterricht I, 30f., vgl. 339ff.

serem Fall dürfte nicht nur Vieles, sondern Alles dagegen sprechen. ‚Er wagt es‘ ist eigentlich ein viel zu schwacher Ausdruck für das, was der Theologe tut.⁶¹ Zum neuralgischen Punkt jeder Dogmatik wird die Einsicht in die existentielle Bedrängnis des Pfarrers auf der Kanzel erklärt. Wieso aber ist die Erkenntnis, daß alles gegen die Rede von Gott spricht (und sie damit unmöglich ist), so zentral in der Barthschen Theologie? Und wie verhält sie sich zu den bisherigen Ergebnissen, die nahelegen, daß Predigt mit Hilfe der Dogmatik durchaus möglich ist? Der junge Göttinger Professor spricht von drei Einwänden, die sich dem Pastor in den Weg stellen.

Dort ist zunächst der Einwand der modernen Wissenschaften an „der Universität“ zu nennen (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 55): ‚Wie kann Theologie das Objekt ihrer Rede überhaupt als sicher Gekanntes voraussetzen – und dann weitergeben?‘ Den Ausweg der liberalen Theologie, das Wissen um Gott an gewisse anthropologische Aprioris zu knüpfen, lehnt Barth konsequent ab. Damit – so meint er – würde man entweder eben nicht um Gott wissen (weil Gott nicht als ein Stück unserer Wirklichkeit erfahrbar sein kann), oder es wäre nicht der Mensch, der von Gott weiß (weil wahre Gotteserkenntnis das Selbst „sprengt“). (Vgl. 57.215). Die Frage nach Gotteserkenntnis erfährt erst einige Seiten später eine Antwort.⁶² Hier wird stattdessen der nächste Einwand geboten: ‚Nehmen wir einmal an, die Sache mit dem Wissen um Gott wäre in Ordnung. Woher, ist dann weiter zu fragen, nehmen wir den *Mut*, diesem Wissen Ausdruck zu verleihen.‘ (58). *Mut* braucht der Prediger laut Barth deshalb, weil er von den Hörern „Glauben“ fordert, durch den die große „Not“ des Menschen erst offenbar wird. Als schwerste Anfechtung wertet Barth allerdings die „Legitimation“ zum Sprechen von Gott. Denn menschliche Begründungszusammenhänge dürften hier allesamt zu kurz greifen (vgl. 58ff.).

Resümee: Dem Theologen bleibt allein die Einsicht, daß er von diesen drei Einwänden her zum Scheitern verurteilt ist. Zumindest, was seine Rede von Gott angeht. Denn ‚[w]irklich von Gott reden, das würde ja eben heißen: mit *göttlicher* Autorität und Freiheit reden, so daß das Objekt, von dem wir reden, auch Subjekt wäre. Aber eben das hat Gott sich selbst vorbehalten.‘⁶³ Zur Umsetzung der dringenden Pflicht sind dem Zeugen die Hände gebunden. Wie auch schon in dem Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ fährt Barth fort: ‚[U]nsere einzige Hoffnung, füge ich hinzu, besteht darin, daß wir das wenigstens gründlich

⁶¹ KARL BARTH, Unterricht I, 55, vgl. auch 369 und DERS., Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 432f.443: ‚Das Wort Gottes geht nicht über unsere Lippen; es ist und bleibt immer Gottes eigenes Wort.‘

⁶² Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 74: ‚Es gibt keine andere Aufhebung jener *crux* aller Religionsphilosophie, daß entweder das Objekt dem Subjekt entgeht oder aber das Objekt das Subjekt sprengt, als eben die streng verstandene Offenbarung.‘ Demgemäß wird die Lehre von der Inkarnation in §§ 5+6 entfaltet (vgl. 105-206).

⁶³ KARL BARTH, Unterricht I, 324.

einsehen“⁶⁴. Die Dogmatik habe hier ihr Amt wahrzunehmen. Sie müsse Kirche an die Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes, folglich an die Entzogenheit der eigenen Basis erinnern. Grenzen werden gezogen. Dem Pfarrer soll in kritischer Besinnung bewußt werden, „was nicht geht“⁶⁵. Damit nimmt Dogmatik die Funktion einer ‚Randglosse‘, eines ‚Korrektivs‘ gegenüber der Predigt wahr.⁶⁶

7.3.2 Die ‚zwei Naturen‘ der Predigt

Wenn man die bisher getroffenen Aussagen in einer Synopse zusammenstellte, so träten die Widersprüche noch offener zutage, als sie hintereinanderstehend nun klargeworden sind: Dogmatik soll Predigt ermöglichen, aber sie andererseits an deren Unmöglichkeit erinnern! Dogmatik hat der Predigt *positiv* zu bescheiden, „was man sagen und nicht sagen darf“; sie soll „Grundsätze“⁶⁷ bzw. Dogmen erarbeiten, die der Verkündigung den Weg weisen, die ihr anzeigen, in welche Richtung christliche Botschaft zu gehen hat. Kurz: „Dogmatisches Denken und Reden ist ... ein Paradigma, wie man beim Predigen denken und reden soll.“⁶⁸ Dogmatik soll Predigt ermöglichen helfen. Aber andererseits soll sie über menschliche Grenzen wachen. Sie hat die Zeugen zu ermahnen: „Das Wort Gottes geht nicht über unsere Lippen; es ist und bleibt immer Gottes eigenes Wort.“⁶⁹ *Negativ* soll sie der Predigt bescheiden, daß deren Versuche sinnlos sind und ihr ganzes Unterfangen nicht erfolgreich sein kann. Dogmatik soll Verkündigung als unmöglich ausweisen.

In Geltung steht: „Es *gibt* eine Möglichkeit, von Gott zu reden, aber eben auf Grund dieser Möglichkeit ist an dem über die *Unmöglichkeit* ... Gesagten kein Jota abzustreichen.“⁷⁰ Wie gehen diese Widersprüche zusammen? Wie kann man sich qua kritischer Reflexion darum bemühen, die eigenen Zeugenworte so ‚rein‘ als möglich von der Kanzel erschallen zu lassen, während man zugleich der

⁶⁴ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 62: Barth spricht hier sogar davon, daß der Pfarrberuf als solcher unmöglich ist. Das erinnert an manche Aussagen, die Eduard Thurneysen 1915ff. getroffen hatte. So z.B.: „Neuerdings habe ich innerlich wieder sehr zu tun mit dem Problem des Pfarrerberufs. Ich komme immer mehr zur Erkenntnis, daß es eigentlich ein grundsätzlich verfehelter Beruf sei.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel I, 90, vgl. auch oben Abschn. 2.1f.).

⁶⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 23.

⁶⁶ Vgl. KARL BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 68.

⁶⁷ KARL BARTH, Unterricht I, 23.

⁶⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 346.

⁶⁹ KARL BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 443.

⁷⁰ KARL BARTH, Unterricht I, 62.

Perspektivlosigkeit der eigenen Bemühungen gedenken soll? Läßt sich dogmatische Bemühung um rechte, am Wort Gottes geprüfte ‚Rede von Gott‘, rechtfertigen, wenn man andererseits weiß, daß ohne Hinzutreten des göttlichen Geistes alle Reinheit und Lauterkeit des Zeugenwortes eitel Werk zu nennen ist?

Meines Erachtens gibt es im Barthschen Kontext für dieses ‚Dogmatik- und Predigt-dilemma‘ nur eine sinnvolle Erklärung: das Wesen der Predigt ist von einer *Doppelstruktur* geprägt, auf die sich die verschiedenen dogmatischen Aktionen je beziehen. Denn wirkliche Verkündigung besteht *zu gleichen Teilen aus Gotteswort und Menschenwort!* Sie besitzt eine irdisch-profane Ebene, die sich aus hinfälligen, kontextabhängigen und veränderlichen Sätzen zusammenfügt: Auf sie bezieht sich die Dogmatik mit ihrer *positiven* Aufgabe der Kritik und Korrektur!⁷¹ Hier kann und muß sie prüfen, reflektieren und zurechtweisen. Die menschlichen Worte gilt es, an der Heiligen Schrift Gottes auszurichten, so daß sie „rein“, d.h. „wie ein sauber geputztes Glas *durchsichtig, lauter*“⁷² wiedergeben, was dort bekundet wurde.

Daneben konstituiert sich Predigt aber auch (und wesentlich) aus der göttlich-unverfügbaren Ebene: Wenn das göttliche Wort nicht zu dem profanen des Predigers hinzutritt, so ist alles vergeblich, und der Reinigungs- und Prüfungsprozeß ist ‚*vanitas*‘. Auf die Dimension Gottes kommt es demnach an: Nur angesichts der unproduzierbaren Gegenwart seines Geistes kann sich wirkliche Verkündigung

⁷¹ Zum weiteren Beleg obiger These: Immer wenn KARL BARTH auf die Prüffunktion der Dogmatik zu sprechen kommt, hebt er (neben der ‚Göttlichkeit‘) vorrangig auf die *Menschlichkeit* der Predigt ab: „Wozu das Dogma? Wozu die andauernde Bemühung der Kirche, die man *δογματίζειν*, Dogmatik nennt ... ? [...] Wohl um des *weitergehenden*, des *lebendigen* Wortes Gottes, um der christlichen *Predigt* willen. Sie ist Gabe *und* Aufgabe. An ihr können wir ... verantwortlich beteiligt sein. Die christliche Predigt ist *auch* ein immer wieder zu vollziehender menschlicher *Akt*. Dieser Akt der christlichen Predigt ist nicht zu vollziehen ohne die Besinnung: *Was ist christliche Predigt und also Wort Gottes?*“ (Unterricht I, 22f., vgl. auch 29-31.331-334.338-341).

⁷² KARL BARTH, Unterricht I, 332. Auf die Durchlässigkeit, die die menschlichen Worte gegenüber dem Gotteswort beweisen sollen, weist auch der Königsberger Vortrag hin. Die Predigt solle „um das verborgene Wort herum eine Zone von ‚Aufmerksamkeit, Respekt und sachlichem Verständnis‘ schaffen“, sie befinde sich damit letztlich auf der Linie *Johannes des Täufers*: „Was sie tun kann und soll, ist das Zeigen seines ausgereckten Fingers: Siehe, *das* ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt!“ (DERS., Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 444). Vgl. dazu REINER MARQUARD, Karl Barth und der Isenheimer Altar, (AzTh 80), Stuttgart 1995, 38f.

ereignen. An dieses Faktum soll die Dogmatik erinnern: *Negativ* hat sie „Grenzpfähle“ abzustecken und Predigt als unmöglich auszuweisen.⁷³

Die Doppelstruktur der Verkündigung ist von Barth ganz offensichtlich in Analogie zum Offenbarungsgeschehen entworfen worden. Gleichwie dort Gott und Mensch eine unzusammengefügte Einheit bildeten, gehen „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt“ eine unvermischte Verbindung ein. Plausibel wird solche Qualifizierung aber nicht nur als implizite Denknötwendigkeit des ‚Predigt- und Dogmatikdilemmas‘. Sie leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, wie Karl Barth kirchliche Verkündigung auszeichnete: „Das Wort Gottes in dieser dritten Gestalt, als Mitteilung der Offenbarung in der Gegenwart, ist die christliche Predigt.“⁷⁴ Ähnlich der Inkarnation sind auch ihr ‚zwei Naturen‘ eigen, die sich dialektisch zueinander verhalten, weshalb „*dogmatische[s] Denken durch seinen Gegenstand bestimmt [wird] als dialektisches Denken*“⁷⁵. Als weiteren

⁷³ Genau jene Doppelaufgabe der Dogmatik begegnet in geraffter Form im zweiten Band des „Unterrichts“. KARL BARTH erinnert in seinem Leitsatz zu §14 daran: „*Die Dogmatik ist die Wissenschaft von den Grundsätzen der christlichen Verkündigung. Sie konstatiert, daß die kirchliche Predigt es wagt, von Gott zu reden und vom Menschen in seinem Verhältnis zu Gott ... unter der Voraussetzung, hier werde nicht nur über Gott, sondern Gottes Wort geredet.*“ (Unterricht II, 1). In der sachgemäßen Reflexion der Predigt muß zweierlei zutage treten: Predigt ist Wagnis und die dort kundgetane Botschaft erhebt dennoch den Anspruch Wort Gottes zu sein. Deshalb solle sie „*schrittweise ... nach der Einheit jenes Redens mit dem Wort Gottes*“ fragen, und nach „*Grundsätzen*“ (ebd.) forschen.

⁷⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 321, vgl. DERS., Unterricht II, 4f.: Das Wort Gottes werde in allen drei Gestalten bestimmt durch eine „göttliche und menschliche Seite“.

⁷⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 373. Wie bereits anhand der Aufsätze von 1922 analysiert, ist es kein *noetischer Zwang*, der die Dogmatik dialektisch macht, sondern deren *Sache* (s.o. Abschn. 5.2.5). Ein häufig entworfenes Bild in der Barthforschung suggeriert, daß mit der Göttinger (bzw. der Münsteraner) Dogmatik der Weg *von der dialektischen Methode zur dogmatischen* eingeschlagen werde (vgl. MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der dialektischen Theologie Karl Barths, 130 und DERS., „Unterricht in der christlichen Religion“, 48). Außer Acht läßt solches Bild die Schlußbemerkungen der Prolegomena, wo Karl Barth dogmatisches Denken *als* dialektisches ausweist (Unterricht I, 373-377). BRUCE L. MCCORMACK trägt dem Rechnung: Für ihn allerdings wird die dialektische in die dogmatische Methode ‚umgeschmolzen‘, weil „[t]he definition of dogmatic method which he now advocated is no longer the one he had once set aside at Elgersburg. He has redefined it. Dialectical method and dogmatic method are both alike in this: both stand under the sign of failure. To put it another way, Barth’s dogmatic method presupposes *an initial dialectical moment of negation*“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 345, vgl. auch 349). M.E. ist es irreführend, hier den Terminus ‚Methode‘ anzuwenden, weil man damit in die Alternativen von Elgersburg gerät, die im „Unterricht in der christlichen Religion“ nicht angebracht sind. Karl Barth hat „dogmatisches Denken“, und keine ‚Methode‘, als „dialektisches“ ausgewiesen. Das heißt folgendes: „Dogmatik“ war nichts anderes als die ‚Korrekturfunktion der Predigt‘ oder ‚Besinnung auf das Wort Gottes‘. Wenn der Verkündiger seine eigenen Worte analysiert, also Dogmatik betreibt, soll er dabei wissenschaftlich vorgehen, m.a.W., er soll sich Art und Inhalt seines Denkens von der *Sache* vorgeben lassen. Die Sache aber ist das ‚Wort Gottes‘, auf die er sich ja ‚besinnen‘ soll. Von dorthin denkend wird seine Argumentation „dialektisch“ verlaufen. Von einer ‚Ersetzung‘ der einen durch die andere Denkart ist nirgends die Rede, bzw. droht solche Argumentation, den Duktus der Textes zu verkennen (mit

Beleg könnte man, neben den Zeugnissen früherer Jahre, auch auf die Gedanken verweisen, die Karl Barth hinsichtlich der Notwendigkeit christlicher Predigt verfolgt.

7.3.3 Vom Notwendigkeitsgrund und -ziel der Predigt

Wenn der Predigt, und nach reformatorischem Verständnis der *Kirche*, menschlicherseits keine Wirklichkeit zu verleihen ist, wieso wird dann seit 2000 Jahren gepredigt und um Kirche gestritten? Karl Barth verweist auf einen Befehl: Die Kirche „wagt es im Blick auf ein historisches Datum, ... sie wagt es, weil sie in diesem historischen Datum einen Imperativ erkennt, dahin lautend, daß es, koste es, was es wolle, gesagt werden *müsse*. Sie hat dieses historische Datum von anderen Daten und Fakten ausgesondert, bezeichnet durch den Begriff *Kanon*.“⁷⁶ Im Rückgriff auf die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments liege die hinreichende Fundierung kirchlicher Gottesrede. Für Barth läßt sich der *Kanon* sogar auf den wesentlichen Imperativ „Gehet hin und *predigt!*“⁷⁷ reduzieren. So sei es Kennzeichen christlicher Erneuerungsbewegungen, daß das Urdatum der Kirche erneut als Aufforderung zum Predigen verstanden wurde. Die Kirche dürfe die Botschaft nicht verheimlichen – auch wenn ihre Verkündigung ein unmögliches Wagnis ist. Die Aporie wird bei diesem Vorgang gewissermaßen delegiert: „Hier wird von Gott nicht auf eigene Faust, nicht auf Grund eigenen Wissens, eigenen Mutes, eigener Legitimation geredet ... , sondern, weil im *Kanon* von Gott geredet ist, und im Blick auf den *Kanon* bekennen wir, daß es uns verboten ist, *nicht* von Gott zu reden, auf die sichere Gefahr hin, daß wir damit Unmögliches unternehmen.“⁷⁸ Mit dem Verweis auf die Buchstaben der Schrift ist die Kirche mit ihrer

TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 96). KARL BARTH notiert: „*Das dogmatische Denken wird durch seinen Gegenstand bestimmt als dialektisches Denken*. Das ist gemeint, wenn ich im Diktatsatz sage: menschliches Denken, das sich, koste es, was es wolle, nach seinem Gegenstand zu richten hat. Koste es, was es wolle!“ (Unterricht I, 373). Man könne es sich nicht leisten, so Barth weiter, „undialektisch-dogmatisch denken zu wollen. Das geht eben nicht, das ist einfach verboten, nicht deshalb, weil man nun perverser Weise gerade an diesem Störenden Freude haben könnte oder müßte, sondern verboten durch den *Gegenstand* des dogmatischen Denkens.“ (374). Beide Pole seien im sachlichen Gespräch gegenwärtig „als unversöhnliche, aber auch unzertrennliche Widerpartner: ein Wort und sein Gegenwort, z.B. Glaube und Gehorsam, Autorität und Freiheit, Gott und Mensch“ (375). Zusammenfassend: „Dialektisch denken heißt anerkennen, daß wir Menschen im Widerspruch sind, ... *ganz* sich als Mensch zu bekennen, aber auch *ganz* zu Gott“ (376f.).

⁷⁶ KARL BARTH, Unterricht I, 63.

⁷⁷ KARL BARTH, Unterricht I, 258, vgl. auch 64.

⁷⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 65, vgl. auch 245-247.

Legitimationssuche noch nicht am Ende. Sie erkennt hinter und in den apostolischen bzw. prophetischen Worten Gottes eigenes Wort, was ihr letztlich allein Antrieb zur Verkündigung sein kann: „Die Schrift, auf die sich die Predigt begründet, ist ihrerseits begründet in einem weiter zurückliegenden *Dritten*, sie ist Zeugnis von der *Offenbarung*.“⁷⁹ Die Kette der Verweise kommt bei dem göttlichen Wort selbst zum Stillstand. In ihm findet die Kirche den letzten Notwendigkeitsgrund für ihre Botschaft. Barth vergleicht an dieser Stelle den Kanon mit einem Stab, der der Kirche die Verkündigung befiehlt. Er liege in der Hand Gottes, der mit seinem Gesetz schon die biblischen Autoren in einen Redezwang versetzt hat.

Bisher wurde genauer beleuchtet, wie Barth die Notwendigkeit zur kirchlichen Wortverkündigung aus dem biblischen Auftrag dazu herleitet. Damit ist allerdings erst die eine Seite ihrer „Notwendigkeit“ zur Sprache gekommen. Es handelt sich dabei gewissermaßen um den Notwendigkeitsgrund: Aufgrund der biblischen Anrede ist die Kirche unumgänglich genötigt, ihre Botschaft an die Welt zu richten. Den Empfänger der christlichen Predigt haben wir dabei noch nicht in Augenschein genommen: „Der Mensch und seine Frage“⁸⁰. Bei der Abhandlung dieses Paragraphen wählt Barth den Einstiegspunkt, der schon des öfteren begegnete und hebt auf den ‚Menschen im Widerspruch‘ ab. Ganz im Sinne einer existentialistischen Philosophie trifft Barth folgende Unterscheidung: Es gebe zum einen den sichtbaren *Menschen* und es gebe *den* inneren, eigentlichen Menschen. Letzterer muß in der Predigt angesprochen werden (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 84.86). Wenn Karl Barth in dieser Weise den Menschen beschreibt, beleuchtet er ihn sofort im Lichte der Offenbarung. Es gehe nicht darum, zuerst eine Anthropologie zu entfalten und dann von irgendwo her Gott mit ins Spiel zu bringen. Barth möchte – trotz der methodischen Schwäche dieses Ansatzes – das „deus dixit“ von „vornherein“ mit „auf dem Plan“ haben (87).⁸¹ So kommt er zu folgender Bestimmung: „Daß Gott sich dem Menschen offenbart, aus seiner Verborgenheit heraus sich ihm zu erkennen gibt, das setzt voraus, daß der Mensch von Gott getrennt ist, ... von dem er nicht getrennt sein sollte. Er ist, indem er bei sich selbst, nicht bei Gott ist, in der *Fremde*.“ (87). In Anlehnung an Bonaventura redet Barth im folgenden auch vom „homo viator“. „Wäre sein Dasein, sein Menschsein auch nur in einem kleinsten Stück, in einem einzigen Moment Sein ohne Nichtsein, so wäre er daheim bei Gott. Aber das ist nicht der Fall. Das ist der Widerspruch seines Daseins.“ (88). An diesem „Riß, der durch ihn selber geht“ (90), droht der Mensch zu scheitern. Diese Wirklichkeit muß der Prediger vor Augen haben, wenn er auf die Kanzel steigt. Des Menschen Zerrissenheit hat ihn in die Kirche geführt. Darauf will und muß er eine Antwort hören. Und „wir“ sollten uns klar machen, so Barth, „daß da hinein, in diesen Widerspruch, in dieses Rätsel, in dieses Fragen hinein von uns geredet werden muß, daß der Wert *alles unseres Redens* daran sein Maß hat, ob es dieser Situation gegenüber etwas bedeutet oder nicht bedeutet.“ (91, Hervorhebungen T.S.). *Die Not des Menschen kann demnach als die zielgerichtete Notwendigkeit der Predigt bezeichnet werden.*

⁷⁹ KARL BARTH, Unterricht I, 67.

⁸⁰ Der gleichlautende Paragraph ist der vierte (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 82-105).

⁸¹ Vgl. auch KARL BARTH, Unterricht I, 96-102 und oben Abschn. 3.4 bzw. 4.6.

Angesichts der göttlichen Weisung bleibt der Kirche keine andere Option, als sich um Verkündigung zu bemühen, Dogmatik zu bestellen und zu versuchen, so ‚rein‘ wie möglich ‚von Gott‘ zu reden. Dem Befehl Gottes muß sie *gehorsam* sein. Indem sie Pfarrer aussendet und deren menschliches Wort fortwährend prüft, kommt sie ihrer irdischen Pflicht nach. Aber solche Gehorsamsleistung ist nur die eine Art von Reaktion, die sie der kanonischen Weisung entgegenbringen soll. Untrennbar ist ihr der Glaube an die Seite gestellt. Kirche kann sich in ihrer Sprachlosigkeit *vertrauensvoll* auf Gottes Gebot stützen, daß er Predigen aufgetragen habe. Denn darin liegt auch die *Verheißung*, daß zur irdischen Dimension der Wortverkündigung immer wieder die transzendente hinzutreten wird. Solches Vertrauen verspricht freilich keinen endgültigen Halt, es trägt das Gepräge des ungesicherten Glaubens: „Wir können *nur* glauben. Auch daß unser Glaube der *rechte* Glaube ist, können wir nur glauben.“⁸² Und deshalb bleibt es dabei: „Der christliche Prediger wagt es, von Gott zu reden. Dieses Wagnis wäre auch unter Voraussetzung der Vermittlung der Offenbarung durch die Schrift noch immer unmöglich, ohne die dritte Voraussetzung, daß Gott sich dazu bekennen und, indem *wir* reden, *selber* reden will“⁸³. Auf dieses Ereignis kann, darf und muß die Kirche trauen, weil sie nicht nur im gegenwärtigen Dilemma feststeckt, sondern in Erinnerung an die Menschwerdung Gottes lebt. Denn *die Möglichkeit der Rede von Gott ist letztlich die Möglichkeit der Inkarnation*, die bekannt wird: „Menschwerdung ist ... nicht Vermenschlichung, und Protestantismus hieß ursprünglich: an die Menschwerdung des Logos gerade in gesprochenen menschlichen *Worten glauben* und darum mit dieser Möglichkeit *rechnen*.“⁸⁴

⁸² KARL BARTH, Unterricht I, 81, vgl. ebd.: „Unsere Gewißheit Gottes muß aber, gerade damit sie wirkliche Gewißheit sei, in *Gottes Hand* liegen und liegen *bleiben*.“

⁸³ KARL BARTH, Unterricht I, 321. Gleiches läßt sich für die Dogmatik sagen. Auch für sie gilt, „daß hier unter beständigem Rechnen mit dem ursprünglichen ‚deus dixit‘ gedacht und geredet werden soll“ (338).

⁸⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 40, vgl. auch 187f. Für die Göttinger Dogmatik konstatiert BRUCE L. MCCORMACK auch erstmals die ‚Analogie der Worte‘. Er umschreibt das Ereignis folgendermaßen: „God’s act of taking up creaturely reality and revealing Himself in and through it was no longer restricted to the event of the cross, and not even to the incarnation. God was now seen by Barth as taking up human language, and bearing witness to Himself and through it. The result of such a divine action is that human words are qualified to be bearers of revelation. The complete inadequacy of human language for revelation is not set aside in the least. But in that the Word of God conceals Himself in human words, a relation of correspondence is established, an *analogy between the Word and the words*. What we see emerging here is the first tentative articulation of the *analogia fidei*“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 340f. [Hervorhebungen T.S.]). Bis auf die dahinterstehende Datierung ist dem völlig zuzustimmen.

So läßt sich eine zweifältige Antwort auf den göttlichen Verkündigungsauftrag ausmachen: Im gewissen Glauben rechnet die Kirche damit, daß sich Inkarnation immer wieder ereigne, sobald sie ihre Stimme zur Predigt erhebt. Weil aber dieser entscheidende Moment Gott vorbehalten bleibt, muß sie gehorsam das ihr Aufgetragene ausführen. Gehorsame Ausführung des irdisch Möglichen und glaubendes Vertrauen auf das verheißene Unmögliche laufen so zusammen und schließen sich weder aus, noch lassen sie sich vereinheitlichen. Das Notwendige ist *tätiger Glaube*, ein unsinniges Vorhaben, wenn Predigt sich nicht gleichermaßen aus Menschenwort und Gotteswort konstituieren würde.⁸⁵

7.4 Fazit

Die erste Dogmatikvorlesung Karl Barths ähnelt in ihren Aussagen über Theologie und Predigt den bis dahin getroffenen Äußerungen. Dennoch ist eine Akzentverschiebung erkennbar: Die Dogmatik wird expliziter als zuvor Gegenstand der Reflexion. Sie tritt als eigenständige Aufgabe deutlicher neben die Predigt. Deshalb verwundert es nicht, wenn Karl Barth die Dogmatik (und nicht die Predigt) als „lebensgefährliches Unternehmen“ bezeichnet, wenn erstmals Kriterien für ihre Prüffunktion erarbeitet werden und das Verhältnis zur Predigt differenzierter gesehen wird.⁸⁶ In diesem stärkeren Auseinandertreten von Dog-

Lediglich die Frage verbleibt, was daran z.B. gegenüber den hermeneutischen Erklärungen der Römerbriefvorworte *neu* sein soll. Die ‚Analogie der Worte‘ vertritt Barth schon früher (s.o. Abschn. 3.1 und 4.6).

⁸⁵ Im Schlußparagrafen der Prolegomena widmet sich KARL BARTH dem „dogmatischen Denken“, das „*durch seinen Gegenstand [=Wort Gottes] bestimmt [wird] als Glaubens- und Gehorsamsdenken*“ (Unterricht I, 371). Die Definition der menschlichen Antwort als Glaube und Gehorsam, die letztlich ein „Werk des heiligen Geistes“ sei, wurde „in Analogie zu den christologischen Bestimmungen“ gewonnen (371f.).

⁸⁶ Für GEORG PFLEIDERER ist dieses Auseinandertreten Teil der „Wendung von der Dialektik zur Analogie“, die „methodologisch-systematisch“ als „Wendung von der impliziten systematischen Methodisierung der Avantgardephase zu einer ... expliziten systematischen Methodisierung zu beschreiben“ sei. D.h.: „Was als erkenntnistheoretische Umpolung von ‚Minus‘ zu ‚Plus‘ erscheint, ist eigentlich als Wechsel von der impliziten zu einer expliziten systematischen Methodisierung der Theologie zu verstehen.“ (Karl Barths Praktische Theologie, 394). Pfeleiderer ist davon überzeugt, daß die neben die Verkündigung tretende Reflexion in der Barthschen Theologie auch zuvor schon als ‚autoritärer‘ Steuerungsmechanismus präsent war, sich aber als „gewußte *Aporetik*“ (ebd.) ‚implizit‘ präsentierte. Mit der ersten eigenen Dogmatik würden sich die Vorzeichen umkehren, nun ginge es Barth weniger um die „Beschreibung der gesollten“, sondern vielmehr um die „der gelingenden Rede von Gott“ (ebd.). Als explizierter Steuerungsmechanismus komme nun „unter d[er] Ägide des Autoritätsbegriffs ... der positive Bezug“ (395) auf Kirche und Offenbarung. Problematisch bleibt für Pfeleiderer, daß „[n]ach wie vor methodologisch nicht expliziert“ werde, welche „pragmatische Dimension“ (ebd.) die Barthsche Theologie habe: nämlich eine „Funktionärselite“ (398) zu konstituieren: „Darum ist die dogmatische Phase präzise ... als die Phase der expliziten Inversion zu bezeichnen“ (395). Dazu

matik und Predigt schlägt sich die Kontextverschiebung Barths nieder. Er muß als Professor nicht mehr predigen, sondern Vorlesungen halten. Jedoch wäre es verkürzt zu behaupten, daß er damit das Pfarramt vergessen hätte. Im Gegenteil, die ‚Not‘ der Dogmatik ist existentiell die Not des Predigers, d.h. daß die Frage nach dem Inhalt der Predigt (als *das* Problem der Dogmatik) in erster Linie die Frage des Predigers ist. Karl Barth geht folglich von einer Trennung der Aufgaben aus, aber nicht von einer Trennung der Personen. Dogmatik wird als die im Prediger stattfindende Reflexion der Predigt bestimmt. Es bestätigt sich Barths Theologiebegriff, nach dem dogmatisches Denken „Randbemerkung“ zur Predigtsituation sein soll.

In solch *innerer Reflexion der Predigt* muß sich Dogmatik *auf das Wort Gottes besinnen*. Ein doppeltes soll sie daraus gewinnen: Zum einen „Grundsätze“ als *positive* Orientierungsgröße der Predigt und zum anderen – quasi *negativ* – deren Grenzen und Schranken. Somit bildet das ‚Wort Gottes in dreifacher Gestalt‘ den Gegenstand der Dogmatik.

Kirchliche Verkündigung wird im „Unterricht“ als ‚Wort Gottes in dritter Gestalt‘ definiert. Das impliziert, daß die Kanzelrede in Analogie zur Inkarnation und zur Schrift gedacht wird und ähnlich dialektische Strukturen aufweist wie das ‚Wort Gottes in erster Gestalt‘. Sie hat somit ein irdisches Antlitz *und* eine göttlich verborgene Seite. Weil sie *menschliche* Rede ist, *muß* und kann sie von der Dogmatik geprüft, korrigiert und verbessert werden. Weil sie aber gleichermaßen *göttliches* Wort darstellt, bleibt sie unverfügbar und letztlich unmöglich: „Es

kann folgendes gesagt werden: Pfeleiderers Theorie basiert wesentlich darauf, daß sich 1924 tatsächlich ein Wechsel von „gesollter zu gelingender Rede von Gott“ (394) ereignete. Denn die reflexive Dogmatik nimmt als Kontrollinstanz die Aufgabe war, im Namen einer „[a]bsoluten Autorität“ (ebd.) regulativ auf die Verkündigung zuzugreifen und damit „den Aufbau eines (kollektiven) Handlungssubjektes“ (420) voranzutreiben. Es werde „der Tätigkeit der dogmatischen Elite eine formierende Kraft kirchlichen Handelns zugeschrieben“ (421). Wenn aber nun in Rechnung gestellt würde, daß Barth Dogmatik und Predigt unter das Verdikt der Fehlbarkeit bzw. sogar der Unmöglichkeit gestellt hat, daß also eine ‚gelingende Rede von Gott‘ auch 1924 nicht postuliert wird, entpuppt sich Pfeleiderers Beitrag als argumentatives Kartenhaus: Wie kann eine Dogmatik, der ihr eigener Gegenstand entzogen ist, als verlängerter Arm einer autoritären Elite gelten, die kirchliches Handeln normieren will? Der Arm bzw. Finger der Dogmatik verläuft in entgegengesetzter Richtung: Er drückt nicht nach unten, sondern weist demütig nach oben. M.a.W.: Dogmatisches Wissen hat nach Barth keinen sicheren Boden unter den Füßen, weshalb Versuche, seine Theologie als ‚positive‘, ‚restaurative‘ oder ‚neoorthodoxe‘ zu deuten, von Grund auf scheitern müssen. Insgesamt gibt sich Pfeleiderer damit – trotz seines innovativ gemeinten Ansatzes – als spätes ‚Kind‘ der Münchner Barthdeutung zu erkennen, die ebenso undialektisch an den Schweizer Dogmatiker heranging und deshalb mit ihrer permanenten Autoritätsdebatte gefährlich schief lag.

bleibt bei jenen eingangs geschilderten [dialektischen]⁸⁷ Unmöglichkeiten: wir sollen über Gott reden, wo wir doch wissen müssen, daß man ‚über‘ Gott gar nicht reden kann“⁸⁸.

Bemerkenswert im Hinblick auf das spätere *Fides quaerens intellectum*, daß es nicht der Glaube ist, der hier das Verstehen, bzw. die Reflexion sucht, sondern eben die Predigt, die ‚nachgedacht‘ werden muß. Die Vorstellung eines Glaubens, der das Denkbedürfnis entfacht und dann nach Dogmatik verlangt, wird als Begründung derselben *ausdrücklich abgelehnt*: „Oder sollte das vielberufene Denkbedürfnis ein zureichender Grund zum Dogmatisieren sein? Ich möchte den einmal sehen, dessen Denkbedürfnis durch die Darbietung von Dogma und Dogmatik hat befriedigen lassen. Sind die verstaubten, nie gebrauchten dogmatischen Kolleghefte in – ich wette: fast allen Pfarrhäusern nicht der sprechende Beweis dafür, daß auch eifrige, ernsthafte Theologen ... mit der dogmatischen Arbeit ... nichts anzufangen wissen? Warum nicht? Weil man nicht sieht, auf was diese Arbeit sich bezogen hat, auf was sie sich fortdauernd beziehen müßte. Das wäre anders, wenn etwa der Zweck der Dogmatik identisch sein sollte mit ihrem Stoff ... , wenn der Stoff, auf den sich die Dogmatik ... bezieht, eben die Predigt, ... die man halten will oder soll, sein sollte.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 36). Barth gibt der Theologie bereits 1924 eine dezidiert praktisch-verzweckte Ausrichtung, eine Kontinuität, die sich bis in die „Kirchliche Dogmatik“ durchhält. Zudem kann darin ein früher Hinweis gesehen werden, daß der Theologiebegriff der Anselmbüchleins der sonstigen Argumentation zuwiderläuft (s.u. Abschn. 11.2).

⁸⁷ Vgl. folgendes – zutiefst dialektisches – Schlußfazit der Prolegomena: „Wir denken, ja, wir sollen denken, aber wenn wir die Wahrheit denken, dann denken wir den Gedanken, daß die Wahrheit Gottes nur im *Geist* zu denken ist. Und der Geist ist selber Gott. Wir aber sind Staub. Höchster Mut ist in der Dogmatik höchste *Demut*, höchste Freudigkeit zum Tun höchste Ehrfurcht vor dem, der hier allein etwas tun kann.“ (KARL BARTH, Unterricht I, 378).

⁸⁸ Eine Art Fazit des Königsberger Vortrags: KARL BARTH, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 443.

8. Theologie und Kirche – Die Kontroverse mit Erik Peterson (1925)

Unter der Überschrift „Was ist Theologie?“ veröffentlichte Barths Göttinger Kollege Erik Peterson im Juli 1925 seine Abrechnung mit der Dialektischen Theologie im Allgemeinen, mit Rudolf Bultmann und Karl Barth im Besonderen. Anlaß dazu gaben nach eigenen Angaben die Aufsätze beider Dialektiker; „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ und „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“.¹ Mit seiner Rückfrage nach dem Wesen aller Theologie berührt er den kritischen Punkt beider Stellungnahmen² und stößt – wie für Karl Barth gezeigt werden konnte – in das Zentrum seiner theologischen Überlegungen vor. Weil die Debatte somit direkt auf der Linie dieser Studie liegt, findet sie hier ausführliche Beachtung – wobei ihr in anderer Hinsicht zuviel davon zuteil wurde. Denn soviel sei vorab erwähnt: Von einer grundsätzlichen Neuorientierung Karl Barths im Zuge des „Einspruchs“ Petersons kann keine Rede sein.³ Vielmehr

¹ ERIK PETERSON in einem Brief an Karl Barth vom 23.6.1925; abgedruckt in Auszügen in: DEERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 644f. (Original im Barth-Archiv).

² Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, Bonn 1925, 5.

³ So legt es z.B. EBERHARD JÜNGEL in seiner Studie „Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons“ nahe. Für ihn markiert die Attacke Petersons den Wendepunkt des Barthschen Denkens von der Dialektik zur Analogie: „Diese Wende wurde, obwohl sie sich langsam, aber sicher anbahnte, stark beeinflusst von der Kritik, die sich die ‚dialektische Theologie‘ von dem ... Theologen Erik Peterson gefallen lassen mußte“ (129f., vgl. auch 135f.). Grund dafür sei dessen Entlarvung der „Nemesis“ jeder Dialektik (130) und sein Vorschlag einer „realen, analogen Erkenntnis Gottes“ aufgrund der „Teilnahme an der scientia divina ... im Ereignis der Menschwerdung Gottes“ (132). M.a.W.: Peterson gab Barth durch seine Argumentation den Anlaß, „die Abschiedsrede auf eine bloß ‚dialektische Theologie‘ zugunsten einer dem in sich undialektischen Wort Gottes nachdenkenden Theologie“ zu halten und im Gefolge der Petersondebatte „seine Lehre von der analogia fidei zu entwickeln“. Jüngel bewegt sich mit seinem Aufsatz im Fahrwasser Hans Urs von Balthasars und vertritt deshalb das klassische Modell bezüglich der Barthschen Entwicklung: Von der Dialektik zur Analogie. Bereits 1985 wies dagegen INGRID SPIECKERMANN darauf hin, daß eine „Urgestalt“ der *analogia fidei* im zweiten „Römerbrief“ nachweisbar sei (vgl. Gotteserkenntnis, 143), und BRUCE L. MCCORMACK konnte seinerseits zeigen, daß Dialektik und Analogie keine konkurrierenden Konzepte seien, da sie „to different planes“ gehörten (Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 18f.). Auch auf der Basis vorliegender Studie kann das klassische Paradigma kritisiert werden: Man bedenke nur, daß Barth schon im „Römerbrief“ die Erkenntnis Gottes von der fideistischen Analogisierung der Worte her entfaltetete, also bereits eine Art *analogia fidei* vertrat (s.o. Abschn. 4.5). Außerdem entwickelt Barth bereits in der Göttinger Dogmatik die gleichen Gedanken zur Dialektik wie in der Antwort auf Peterson, weshalb sie kaum durch diese Attacke verursacht sein konnten. Schließlich ist offensichtlich, daß der Aufsatz „Was ist Theologie?“ keine Absage an die Dialektik darstellt, sondern gerade ein Bekenntnis zu ihr (s.u. Abschn. 8.1). Immerhin steht KARL BARTH auch in der „Christlichen Dogmatik“ (Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hg.v. Gerhard Sauter, [= Christliche

werden längst beschrittene Bahnen vertieft und argumentativ bekräftigt: Karl Barth „bekennt“ sich sowohl zu einer dialektischen als auch zu einer kirchlichen Theologie.⁴ In dieser Doppelgestalt fällt seine Erwiderung aus, welche damit der Kritik Petersons folgt, die sich zunächst der Dialektik als theologischer Methode und dann der These zuwandte, daß Theologie von Gott zu reden habe.

8.1 Dialektische Theologie oder Dialektik als Methode

Unter Rekurs auf den Elgersburger Vortrag und seine These vom Sollen und Nicht-Können des Theologen versucht Peterson, die Dialektik als „scheinbaren Ernst“⁵ zu entlarven. Dienlich sind ihm dabei die paradoxen Formulierungen Barths. Sie werden „durchgespielt“, mit dem Ergebnis, daß sie kein solches bieten: „Denn die Theologie, die es nur in dem gibt, daß es keine Theologie gibt, ist eben keine Theologie, sondern nur wieder die Frage: Gibt es Theologie?“⁶ Daß dabei Frage und Antwort einander dialektisch zugeordnet werden und dieser „Zirkel“ einen Hinweis auf Gott darstelle, wird von Peterson mit ironischer Ach-

Dogmatik], Zürich 1982, 579-585) bzw. in der „Kirchlichen Dogmatik“ noch zur Dialektik (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 172), wie Jüngel selber zugeben muß (vgl. Von der Dialektik zur Analogie, 179).

Gegen eine Überbewertung der Peterson-Barth-Kontroverse spricht zusätzlich die Tatsache, daß die beiden Kontrahenten sich inhaltlich an erstaunlich vielen Punkten nahestehen und KARL BARTH sogar für die Gegenschrift werben kann (vgl. Kirche und Theologie, 650-653.656f.660u.ö.). Auch jenseits der Auseinandersetzung kam es auf persönlicher und theologischer Ebene zur gegenseitigen Wertschätzung, die in „eine Art von Freundschaft“ mündete. Dies unterstreicht BARBARA NICHTWEIß in einem Symposionsbeitrag (Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons, in: Dies. [Hg.], Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson, Münster 2001, 11-37), der auf ihrer maßgeblichen Biographie Petersons aufbaut: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, 2. Aufl., Freiburg i.Br. u.a. 1994. Sie erwähnt darin sowohl die fragmentarische Zusammenarbeit in „Zwischen den Zeiten“ als auch gemeinsame, befruchtende Begegnungen in Göttingen und urteilt über die Zeit nach 1925, daß „beide noch einige Jahre lang den Eindruck [hatten], sie stünden einander näher als anderen Kollegen der damaligen protestantisch-theologischen Welt“ (517, vgl. auch 505-532.610 u.ö.). Allerdings ist auch bei Nichtweiß eine gewisse Tendenz hinsichtlich der Beziehung Barth-Peterson spürbar: So erscheint der spätere Katholik hier durchweg als Lehrmeister des Protestanten, der jenem das Konzept der *analogia fidei* (685.687f.), die Rezeption Anselms (692-696), das richtige Verständnis Thomas' (683-685) und schließlich die Öffnung gegenüber der dogmatischen Tradition (685f.696.700.715-721) zu verdanken habe: „Alle diese Hinweise führen zu dem Schluß, daß sich der Fluß der Belehrung zwischen beiden doch weitgehend nur in einer Richtung, nämlich von Peterson zu Barth, bewegt haben muß.“ (717). Gewiß wird mit einem solch einseitigem Urteil der tatsächliche Einfluß Petersons überschätzt, wie auch GEORG PFLEIDERER festhält (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 391f.).

⁴ So auch BRUCE L. MCCORMACKS Fazit: „In fact, however, none of the concepts brought forth by Barth in his response [to Peterson] were new. He easily drew upon concepts he had already developed three month earlier, in para. 28 of his dogmatics lectures. It is therefore a misreading of the situation to say that Barth was ‚alarmed‘ by Peterson’s attack. Nor was he ‚considerably influenced‘ by it.“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 368).

⁵ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 7.

⁶ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 6.

tung bedacht, allerdings wenig später vernichtend kritisiert, weil somit einer „konkreten Antwort“ auf eine „konkrete Frage“ ausgewichen werde.⁷ Die dialektische Form der Barthschen Argumentation verharre deshalb im Generellen und könne nur „unbestimmte Hinweise auf Gott“⁸ geben, die in der Theologie wertlos seien. Denn Gott „ist“, z.B. im Jüngsten Gericht, „ganz undialektisch“ und „konkret sichtbar ... da“, also jenseits dialektischer Möglichkeiten und Scheinwirklichkeiten.

Peterson versäumt es nicht, seine Abneigung mit einem metaphysisch-heilsgeschichtlichen Konstrukt zu zementieren: „Über der Zeit von Adam bis Christus stand als Motto das Urbild alles dialektischen Fragens, die Frage der Schlange im Paradiese [...] Über der Zeit von Christi erster Ankunft bis zu seiner Wiederkehr aber steht das: ‚wahrlich *Ich* sage euch““⁹. Mit anderen Worten: Die Jahre des Alten Bundes waren nach Peterson geprägt vom unbestimmten Erkennen Gottes und der Verführung durch die dialektische Frage. Mit ihr korreliert der ‚Mythos‘, zu dem „wesentlich gehört, daß er erzählt“¹⁰ wird und der – aufgrund seiner offenen Form – notwendigerweise in „anarchischem Ungehorsam“ und „Zuchtlosigkeit“ enden muß.¹¹ In der Heilszeit des Neuen Bundes dagegen ist die „Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen“¹², an ihre Stelle ist der „Glaube“ getreten, der wesentlich „Gehorsam“ bedeutet.¹³ In Verlängerung der Offenbarung nun liege das Dogma, dessen Fortsetzung die Theologie ist¹⁴, „in der Gehorsam gefordert wird“¹⁵.

⁷ Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 6f.

⁸ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 6; vgl. zum Vorwurf der Generalisierung den Abschnitt „Der Kampf gegen eine Theologie des ‚überhaupt‘“ bei BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 540-549.

⁹ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 8.

¹⁰ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 9.

¹¹ Vgl. dazu ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 8f.

¹² Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 8.

¹³ Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 8f. Signifikant für die merkwürdige Argumentation Petersons ist es, daß der Gehorsam dem Glauben „metaphysisch-ontisch zugeordnet ist, ... wie Eva dem Adam und wie die Verführung Evas dem Falle Adams zugeordnet ist“ (8).

¹⁴ Vgl. dazu ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 21.

¹⁵ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 9. Daß sich in diesen Worten katholische Theologie ausspricht, ist offensichtlich und braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Inwiefern allerdings dieses „gradlinige“, auf Gehorsam und Eindeutigkeit ausgerichtete Bild von Theologie eine deutsche Mentalität widerspiegelt, wäre sicherlich eine ebenso spannende wie lohnende Frage. Den teilweise skandalösen Äußerungen Petersons und ihren heftigen Reaktionen widmet sich BARBARA NICHTWEIß ausführlich, weshalb ich hier auf sie verweisen möchte (vgl. Erik Peterson, 592-598).

Peterson stellt also zwei metaphysische Linien auf, die durch folgende Termini repräsentiert werden: 1) Altes Testament, Mythos, dialektische Frage, Unbestimmtheit, anarchischer Ungehorsam und Zuchtlosigkeit; 2) Neues Testament, Theologie, Glaube, Erkenntnis, konkreter Gehorsam gegenüber konkreter Autorität. Hinter diesen beiden Begriffsketten offenbart sich kein Überbietungs- oder Weiterführungsmodell, mit dem die beiden Linien zu harmonisieren wären, sondern ein striktes Konkurrenzmodell, das von einem konsequenten Entweder-Oder lebt. Deshalb – und hier stößt Peterson zu dem eigentlichen Zentrum seiner Kritik vor – werden die beiden Reihen auch von konkurrierenden philosophischen Entwürfen getragen. Die Theologie müsse mit ihrer Anknüpfung an die Offenbarung ein realistisches Erkenntnismodell vertreten¹⁶, während Barth (und mit ihm die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts!) zu den spekulativen Hegelianern gezählt wird – Realismus versus Idealismus. Indem Peterson die Auseinandersetzung auf diesen Punkt zulaufen läßt, zeigt er unmißverständlich, was von Beginn an zu erahnen war: daß die Dialektik Barths für ihn nichts als Formsache bzw. ein „Strukturprinzip von Aussagen“¹⁷ ist, welches alles im unbestimmten und offenen Spiel dem „Ernst Gottes“ entziehe.¹⁸ Sie gleiche einem Gedankenspiel und sei deshalb eher menschlichen Traumwelten – jedenfalls nicht der Inkarnation – verpflichtet. Denn die Menschwerdung Gottes läßt sich im Idealismus nicht denken: „Von der Inkarnation ... als von einer dialektischen Möglichkeit sprechen, das heißt doch in Wahrheit gar nicht von ihr reden. Und das ist es ja auch, was Barth tut. Denn wenn er etwa sagt, daß das Unmögliche *selbst* das Mögliche, der *Tod* das Leben, die *Ewigkeit* Zeit, *Gott* Mensch wird, so hat er doch in all diesen verschiedenen Wendungen nur immer wieder dasselbe, d.h. im Grunde gar nichts gesagt.“¹⁹

¹⁶ Nominell streitet ERIK PETERSON zwar ab, daß sich die „Theologie in dem Philosophenstreit idealistischer und realistischer Erkenntnistheoretiker ... auf die Seite der realistischen Erkenntnistheoretiker zu stellen hätte“, seine Alternative aber, „daß der realistische Charakter der theologischen Erkenntnis mit dem Realcharakter der Offenbarung in Verbindung steht“ (Was ist Theologie?, 9f.) ist de facto nichts anderes als Realismus.

¹⁷ Vgl. WILFRIED HÄRLE, Art. Dialektische Theologie, in: TRE 8, Berlin / New York 1981, 683-696, hier 694.

¹⁸ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 7, vgl. dazu auch 6f.10.12. u.ö. Denselben Vorwurf eines „dialektischen Spieles“ richtete er auch gegen Luther und das Neuluthertum seiner Zeit respektive Paul Althaus (vgl. dazu BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 654).

¹⁹ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 10f.

Obwohl Peterson hier „das christliche Dogma, das Gott Mensch geworden ist“²⁰ zitiert, bleibt für ihn eine Dialektik, die der Inkarnation als Inkarnation innewohnt, kategorisch ausgeschlossen. Er vertritt ein ‚einfaches‘ Offenbarungsverständnis, weshalb die Erkenntnis dieser Offenbarung – die gemäß der Analogie „ein Partizipieren an dem göttlichen Logos involviert“²¹ – auch ‚einfach‘ sein muß. So schlußfolgert er lapidar: „Wenn die Offenbarung dagegen paradox ist, dann gibt es auch keine Theologie.“²²

Und als solche will er die Aktivität seines Kollegen Barth auch nicht bezeichnen. Reduziert auf das „Wissen um eine allgemeine menschliche Verlegenheit“ wird sie als „theologischer Journalismus“ der Schriftstellerei von „Baudelaire, Strindberg und Dostojewski“ an die Seite gestellt, die jenem an Professionalität freilich überlegen seien.²³ Mit diesem Plädoyer schließen die Petersonschen Glossen zum Elgersburger Vortrag im speziellen und der Dialektik im allgemeinen.

Karl Barth, der gegenüber Bultmann bemerkte, „lange nichts“ gelesen zu haben, was ihn „so angeregt und geärgert hätte wie diese glänzenden und in jeder Beziehung unverschämten Pamphlete“²⁴, verleiht seiner Erwiderung unter dem Titel „Kirche und Theologie“²⁵ o.g. Doppelgestalt. Sie ist zugleich geprägt von Achtung, Zustimmung und schroffer Ablehnung, wobei die positiven Anmerkun-

²⁰ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 11 Anm. 9.

²¹ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 11.

²² ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 11. Er fährt an dieser Stelle fort: „Wobei dann auf der andern Seite zu beachten ist, daß, wenn die Offenbarung paradox ist, es auch keine Offenbarung gibt. Denn eine Offenbarung, die nicht in einem gewissen Umfange erkannt werden kann, ist eben auch keine Offenbarung.“ Dieses Zitat unterstreicht, daß Peterson ein ‚einfaches‘ Offenbarungsverständnis vertritt (d.h. er sieht in der Inkarnation nur die Versöhnungslinie, das Spannungsreiche läßt er außer Acht) und glaubt, es im Namen einer konkreten Offenbarung und konkreten Erkenntnis haben zu müssen. Dazu paßt die Beobachtung BARBARA NICHTWEIß, daß Peterson „ebenfalls Anfang der 20er Jahre als Schüler Kierkegaards den Grundsatz des qualitativen Unterschieds ‚Gott ist Gott, und Mensch ist Mensch‘ kräftig betonte“ (Erik Peterson, 650), dann aber glaubte, diese Prämisse zugunsten der Möglichkeit von Inkarnation fallenlassen zu müssen, beides also nicht zusammendenken konnte (vgl. 649-655). EBERHARD JÜNGEL gibt der Petersonschen Kritik im Wesentlichen Recht. Er hält die Paradoxalität der Offenbarung für den „wundeste[n] Punkt der ‚dialektischen Theologie““ (Von der Dialektik zur Analogie, 132, vgl. auch 143), weil er theologische Erkenntnis ausschließe, weshalb das Petersonsche Pamphlet diese „im Zentrum“ traf (vgl. 133). So auch REINHARD HÜTTER (Theologie als kirchliche Praktik, 132f.), der sich nicht nur hier Jüngels Argumentationsduktus anschließt, aber andere Ziele verfolgt (vgl. 152-155).

²³ Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 13.

²⁴ KARL BARTH – RUDOLF BULTMANN, Briefwechsel 1911-1966, hg. v. Bernd Jaspert, 2., rev. und erw. Aufl., Zürich 1994, 56, vgl. auch 53.

²⁵ KARL BARTH, Kirche und Theologie; erstmals erschienen in ZZ 4 (1926), 18-40 und zuletzt in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 644-682.

gen den Einstieg bilden: Denn zunächst wirbt Karl Barth in einer Vorrede für ein ernsthaftes und intensives Bedenken der Thesen Petersons²⁶, denen er unter 1.-6. teilweise sogar zustimmen kann. Inhaltlich kreisen diese Punkte um die Frage „Was ist Theologie?“ und reagieren damit auf den zweiten Teil der Petersonschen Broschüre. Deren erster Teil mit seiner – wie Barth 1926 bemerkt – „gegen mich persönlich gerichteten Polemik“ bleibt unberücksichtigt, weil das sich darin ausdrückende Mißverständnis „nicht so wichtig“²⁷ war. Sachlich jedoch geht er sehr wohl darauf (d.h. auf die Frage nach der Dialektik) ein:

Peterson hatte von der Theologie „konkreten Gehorsam“ gegenüber „konkreter Autorität“ gefordert, und Barth kommt – nachdem die Autorität von Schrift, Kirche und Dogma als relative Autorität bestimmt wurde²⁸ – im Zusammenhang mit dem Gehorsam auf die Dialektik zu sprechen.²⁹ Wenn die Theologie nun diesen Autoritäten verpflichtet sei, müsse eine Konzession gegenüber ihrem irdischen Charakter geleistet werden: „Es ist ihr wie der Kirche wirklich *wesentlich* eigen, daß sie immer auch ein irdisches Geschehen ist, ... dessen nächstes Subjekt ein adamitisch determinierter Mensch ist“³⁰. Die irdisch-relative Form von Schrift, Kirche und Predigt gehöre zu ihrem „Wesen“. Darin gleiche sie der Offenbarung: „Will man sie [= die Theologie] durchaus eine ‚Konkretion des Logos‘ heißen, so ist jedenfalls zu bedenken, daß der Weg des Logos auf *Erden* der Weg von Bethlehem nach Golgatha gewesen ist.“³¹ Gott habe es gefallen, Mensch zu werden, weshalb nun auch Kirche, Theologie, Schrift und Predigt „im Schatten des Menschlichen, Allzumenschlichen“ stehen. „Das bedeutet nun aber, daß es nicht angeht, ... den *dialektischen* Charakter der Theologie, d.h. aber die Gebrochenheit, die Paradoxie, – die jedesmal radikale Ergänzungsbedürftigkeit, das prinzipielle

²⁶ Vgl. KARL BARTH, Kirche und Theologie, 650-653 und KARL BARTH – RUDOLF BULTMANN, Briefwechsel 1911-1966, 57.

²⁷ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 653, Anm. d, die die Anmerkung 1 des Erstabdruckes in ZZ 4 (1926), 20 wiedergibt.

²⁸ Vgl. KARL BARTH, Kirche und Theologie, 660-667.

²⁹ Die Abhandlung der Dialektik erfolgt in der Göttinger Dogmatik an gleicher Stelle, nämlich in Verbindung mit Gehorsam und Autorität (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 373ff.).

³⁰ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 667 (Hervorhebungen T.S.).

³¹ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 668, vgl. zum „wesenhaft“ menschlichen Charakter von Offenbarung, Kirche und Theologie die Seiten 667f., wo Barth diesen Zusammenhang mehrfach betont.

Offenbleiben aller ihrer Sätze ... in Abrede zu stellen.“³² Die Theologie habe ihre Sätze in Analogie zur Offenbarung, für die paradoxe Strukturen (göttlicher Inhalt, menschliche Form) wesentlich sind, zu entwerfen: So könnte man das bisherige zusammenfassen und zum nächsten Kapitel übergehen.

Wenn man allerdings an dieser Stelle schlösse, bliebe der nächste Satz unberücksichtigt, der die eben gebotene Zusammenfassung falsifiziert, aber die Theorie einer für Barth typischen ‚doppelten‘ Dialektik bestätigt. Er lautet: „Die Offenbarung, von der die Theologie redet, ist nicht dialektisch, ist kein Paradox.“³³

Unter ‚doppelter‘ Dialektik soll hier diejenige theologische Denkart verstanden werden, die – ausgehend von den christologischen Bestimmungen Chalzedons – nicht nur die Trennung, die Distanz bzw. den Unterschied in der Gott-Mensch Beziehung in Rechnung stellt, sondern auch der geschehenen Versöhnung eingedenk ist. Eine ‚doppelte‘ Dialektik bemüht sich deshalb um die Dialektik der Dialektik, oder einfacher: um den Ausgleich zweier Beziehungsverhältnisse, also der Geltung von Feindschaft und Versöhnung. Man könnte auch sagen: Die ‚doppelte Dialektik‘ hält an einer undialektischen und einer dialektischen Zuordnung ihrer Glieder fest.

Der Befund ist offensichtlich: Barth distanziert sich von der Dialektik, wobei er sich in anderer Hinsicht dazu bekennt. Kann man diese Stellungnahme als Absage an eine ontologische Dialektik verstehen, bzw. als Plädoyer für die Dialektik als noetische Notwendigkeit einer sündhaften Rede von diesem undialektischen Gegenstand?³⁴ Mit anderen Worten: Hat Peterson recht, wenn er Barths Rede und

³² KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 669. Insofern „geht es auch nicht an“, wenn EBERHARD JÜNGEL behauptet, daß Barth in seiner „Replik das Wort ‚dialektisch‘ nun in Anführungsstrichen setzt und für seine Verwendung ... um Entschuldigung – ‚sit venia verbo‘ – bittet“ (Von der Dialektik zur Analogie, 133, vgl. auch 143f.). Diese Fehleinschätzung kopiert BARBARA NICHTWEIß (Erik Peterson, 653), ohne es offenbar am Text zu prüfen, denn nach einer gründlichen Lektüre von „Kirche und Theologie“ wird man feststellen, daß diese Aussage schon rein quantitativ nicht zu halten ist: Gegenüber den drei Belegen, wo der Terminus tatsächlich von Anführungsstrichen gesäumt wird, stehen immerhin sechs ohne diese Qualifizierung. Daneben können sachliche Argumente geltend gemacht werden, wozu das oben angeführte Zitat mit seinem expliziten Bekenntnis zur Dialektik dienen kann. Und wenn KARL BARTH sich für das Wort *Dialektik* entschuldigt, dann deshalb, weil „dieses Wort, einmal in die Debatte geworfen, alsbald zu einem Popanz gemacht worden ist, mit dem man die Kinder schreckt, als ob wer weiß welcher Greuel von unterchristlicher Philosophie dahinter stecke. Es handelt sich um die schlichte Anerkennung, daß das Wort: ‚Wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen!‘ in der Theologie keinen Augenblick nicht aktuell ist.“ (Kirche und Theologie, 673f.) Mit der Distanz zum *Begriff* geht also das ausdrückliche Bekenntnis zur *Sache*, die die Dialektik fordert, einher (so auch REINHARD HÜTTER, *Theologie als kirchliche Praktik*, 144-146). Jüngels Urteil eines ‚Ab-schiedes von der Dialektik‘ kann damit am Text entkräftet werden (vgl. auch BRUCE L. MCCORMACK, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology*, 367-371).

³³ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 669.

³⁴ Genauso interpretiert MICHAEL BEINTKER – mit dem *mainstream* der Forscher (vgl. oben Anm. 32) – die Barthsche Bemerkung: Als Verabschiedung einer Realdialektik, wie sie den Rö-

Gegenrede mit Hegelscher Spekulation vergleicht und sie des Idealismus bezichtigt?

Wenn nun im folgenden die Argumentation Barths wiederaufgenommen werden soll, so versuche ich zu zeigen, daß die Erörterung des Problems auf der noetisch-ontologischen Ebene nicht zum Ziele führt, statt dessen die Theorie einer „doppelten“ Dialektik Erklärungskraft besitzt:

Auffällig ist im gesamten Vortrag, daß Barth die Dialektik stark an die Eschatologie koppelt. So ist die Form von Rede und Gegenrede seines Erachtens ein Zugeständnis an die Situation *nach* dem Sündenfall und *vor* der endgültigen Erlösung. „Wir müssen z.B., um das in der Offenbarung enthüllte prinzipielle Verhältnis von Gott und Mensch sachgemäß zu erkennen, von Gottes Gericht *und* von Gottes Gnade reden; ... oder also, wenn es sich darum handelt, die Situation des Theologen zu beschreiben: von dem in der Sache begründeten Sollen *und* Nicht-Können, unter dem er steht.“ In noch zahlreichen anderen Wendungen macht Barth hier deutlich, daß die *theologia viatorum* in ihrer Gebrochenheit nicht anders kann, als dialektisch zu reden. Die Glieder dieser Dialektik stehen sich dabei „exklusiv ... gegenüber“, weil sie „in verschiedener Weise alle Ausdruck des unendlichen qualitativen Unterschiedes von Gott und Mensch“ sind, „mit dem eine Theologie der Sünder ... nun einmal ... zu rechnen hat“³⁵. Wenn allerdings

merbriefkommentar trage: „Wenn jetzt die Offenbarung – wir heben hervor: die Offenbarung *in sich* – kein Paradox mehr ist, dann würde sich damit der Realcharakter der Dialektik allmählich verflüchtigt haben, um Dialektik als noetisches Erfordernis in seiner Struktur stehen zu lassen.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 137) Vergessen wird hier m.E. der Kontext, in dem Barth von der Nichtparadoxalität der Offenbarung spricht. Wie Beintker selbst feststellt, ist dies eine Aussage der *theologia archetypos*, weil sie eschatologisch-undialektisch wiedergeben kann, was sich in Jesus Christus ereignete: Die Einheit von Gott und Mensch; das Geschehen, das unsere *ektypische* Theologie als Paradoxon beschreiben muß. Beintker folgert in meinem Sinn: „Dieses ‚Und‘ [= Vereinigung von Gott und Mensch] zu vollziehen, bleibt Sache Gottes, dieses ‚Und‘ in Erinnerung zu halten, ist Aufgabe der Dialektik in der Theologie.“ (138).

³⁵ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 671f. In der differenten Bewertung der heilsgeschichtlichen Situation *nach* dem Sündenfall und *vor* der endgültigen Erlösung mag eine der wesentlichen Ursachen für Ablehnung und Befürwortung jedweder Dialektik liegen. Für Barth ist der *eschatologische Zwischenzustand des antezepierten Eschaton* konstitutiv für die Situation des Menschen und der Theologie. Für ERIK PETERSON dagegen tritt das „noch nicht“ zugunsten des „schon jetzt“ derart in den Hintergrund, daß es vernachlässigt werden kann. Demgemäß faßt er das Wesen von Theologie am Ende seiner Streitschrift zusammen: „Adam *ist* gestorben und mit ihm ist die Zeit alles bloß menschlichen Fragens nach Gott und alles bloß menschlichen Redens von Gott vergangen.“ (Was ist Theologie?, 25) Gleichermaßen unterstreicht Peterson in seiner ersten Römerbriefvorlesung, daß „das ‚Haben‘ der Gerechtigkeit Jesu Christi selbst nicht dialektisch in Frage gestellt“ werden darf und der Christ sich nicht von seiner „Schwellenexistenz“ her verstehen sollte, sondern vom „neuen Ort im Äon Jesu Christi“ (1. Vorlesung Römerbrief, Zu Röm 5,12, o.S. [zitiert nach BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 651f.]).

der „unendlich qualitative Unterschied“ von Gott und Mensch hier angeführt wird, so steht er – wie schon im „Römerbrief“ – unter dem göttlichen Vorbehalt, daß in der Offenbarung solch krasses Gegenüber aufgehoben ist, und daß Gott damit zusammenbringt, was Menschen nicht zusammenbringen können. Das heißt: Die Menschwerdung Gottes ist ein zugleich dialektisches und undialektisches Geschehen. Denn Gott und Mensch, die im Zustand des Gefallenseins Gegensätze sind und bleiben³⁶, werden hier eine Einheit, die Gott als Vorwegnahme des Eschaton bewirkt. Jesus Christus ist das *eine* Wort Gottes, in dem Mensch und Gott *unvereinbar geeint* sind. Das Verhältnis von Gott und Mensch läßt sich dementsprechend ‚doppelt‘, als Korrelation von *Trennung* und *Beziehung*, *Ferne* und *Nähe* beschreiben.

Mit solcher Analyse stößt man wieder auf die ‚doppelte Dialektik‘, die in Jesus Christus ihr Urbild findet: „Nur wer Jesus Christus, d.h. aber Gott im Fleisch, Gott und Mensch sagen könnte in *einem*, aber einem *wahren* Wort, nur der könnte sich rühmen, *kein* ‚dialektischer Theologe‘ zu sein. Die Dogmengeschichte lehrt aber und das christologische Dogma, speziell von Chalzedon, *gebietet*, hier nicht zu *wollen*, was man verständigerweise nicht wollen kann.“³⁷

Theologie hat also, mit anderen Worten, nicht nur den unendlichen Gegensatz von Gott und Mensch zu akzeptieren und die daraus gebotene „Dialektik“ anzuer-

³⁶ Es wäre vereinfacht zu behaupten, daß der Gegensatz zwischen Gott und Mensch allein auf der Ebene der Noetik liege, während ontisch schon alles ‚geregelt‘ sei. Denn solange Theologie *theologia viatorum* ist, gehört ihr Gefallensein nach Barth *wesentlich* zu ihr. Demnach besteht der ‚unendlich qualitative Unterschied‘ nach wie vor – nur kann der Glaube bekennen, daß dieser Gegensatz in Gott aufgehoben ist.

³⁷ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 672. Unverständlich bleibt in der für die Forschung allerdings nicht unrepräsentativen Ansicht EBERHARD JÜNGELS, wieso die „dialektische Theologie“ Gegenbegriff zur „dogmatischen Theologie“ darstellen soll, zu der sich Karl Barth nach 1925 hinbewegt habe (vgl. *Von der Dialektik zur Analogie*, 135f.138f.). Auch BARBARA NICHTWEISS huldigt solcher Konstruktion des Barth'schen Entwicklungsganges und glaubt natürlich Peterson für die Adaption des Dogmas als Grundlage seiner neuen Theologie verantwortlich (vgl. Erik Peterson, 606-610 und *Wanderungen*, 23; so auch MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 139). GEORG PFLEIDERER hält am besagten Modell fest, obwohl für ihn nicht Peterson der Katalysator war, sondern Barths eigene „neukantianische Denkvoraussetzungen“ ihn nach und nach zum dogmatischen Theologen werden ließen (vgl. *Karl Barths Praktische Theologie*, 392f.). Darin folgt er seinerseits den Ergebnissen JOHANN F. LOHMANN'S (*Karl Barth und der Neukantianismus*, 378ff.).

Die Alternativen, die bei diesem Modell suggeriert werden („Dialektik“ vs. „Dogmatik“), gehören m.E. in verschiedene Bereiche, weshalb man nicht von zwei konkurrierenden Theologiekonzepten sprechen kann: Karl Barth postuliert in obigem Zitat nicht *gegen*, sondern *mit* den Dogmen eine für alle Theologie notwendige Dialektik (vgl. dazu REINHARD HÜTTER, *Theologie als kirchliche Praktik*, 145). Davon abgesehen waren schon vor 1925 Dogma und kirchliche Tradition Größen, denen man nach KARL BARTH Respekt zu zollen habe (vgl. *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, 204-210).

kennen, sie hat vor allem auch seine Aufhebung in Christus zu glauben, weshalb sie des Menschen Trennung *und* Beziehung von Gott gleichermaßen betonen muß, darin einer ‚doppelten‘ Dialektik folgt, die sich an Jesus Christus orientiert.³⁸ Die Offenbarung sieht sie als undialektisch, d.h. als das *eine* Wort, und dialektisch, d.h. in *zwei* Naturen, zugleich an.

Diesem Maßstab wird Barth in seinem eigenen Pamphlet gerecht, weil er dort beides in Rechnung stellt, nämlich einerseits am Gegensatz zwischen Gott und Mensch festhält, ihn doch aber andererseits in Christus für überwunden glaubt. Das Chalzedonense mit seiner sprachlichen Regelung bildet für Karl Barth auch 1925 den Orientierungspunkt seines Theologiebegriffs.

8.2 Theologie als „Rede von Gott“

Mit dem für Karl Barth zentraleren Gegenstand³⁹, was nämlich Theologie überhaupt sei, beschäftigt sich der zweite Abschnitt des Petersonschen Einwandes.⁴⁰ Er rekurriert dabei insbesondere auf Bultmanns „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in dem ohne weiteres als Selbstverständliches, wie übrigens auch in der These des Barthschen Vortrags, vorausgesetzt wird, daß die Theologie die Aufgabe hat, von Gott zu *reden*.“⁴¹ Seine eigene Ansicht fügt er dem Rekurs sogleich hinzu: „Aber so wenig die Theologie die Aufgabe hat, von Gott zu schreiben, so

³⁸ Sachlich bewegt sich unsere Interpretation sehr nahe an den Schlußfolgerungen, die BRUCE L. MCCORMACK trifft. Auch er relativiert die Aussage, daß Offenbarung in sich nicht dialektisch sei, mit der Beobachtung, daß Barth sehr wohl an der Dialektik in der Beziehung von Gott und Mensch festhält. Konzentrationspunkt für dieses Konzept sei die Person Jesu Christi. „[T]he truth is that Barth still held that the relation of God and humankind is dialectical – even and precisely in the God-man. The antithesis of divine nature and human nature is not set aside through its overcoming in the Person of the Logos.“ (Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 370, vgl. auch 371).

³⁹ MICHAEL BEINTKER bemerkt richtig: „Während sich Bultmann sehr viel umfassender auf den Zusammenhang zwischen Dialektik, Theologie und Verkündigung einlässt, scheint für Barth der Streitpunkt primär nicht auf dem Feld der Dialektik angesiedelt zu sein, auf die er erst im letzten Drittel seines Vortrages eingeht ... Barth ortet den Streitpunkt im leitenden Theologieverständnis, jener Auffassung also, nach der eine Linie zwischen Inkarnation, Dogma und Theologie konstruiert wurde und eine Zweigleisigkeit von Theologie und Verkündigung entstand.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 134f.). Ob allerdings GEORG PFLEIDERER recht hat, wenn er behauptet, daß die „eigentliche sokratische Hebammenleistung“ Petersons darin bestand, Barth auf das „methodische Problem der Theologie und die Verbindung seiner Lösung mit dem Autoritätsgedanken“ gebracht zu haben, mag bezweifelt werden (vgl. Karl Barths Praktische Theologie, 392f.). Daß Barth schon vor 1925 mit der Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit von Theologie ringt, konnte in vorliegender Studie genügend gezeigt werden.

⁴⁰ Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 14-25.

⁴¹ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 14.

wenig hat sie auch die Aufgabe, von Gott zu *reden*.⁴² Denn „ein wirkliches Reden ‚von‘ Gott“ gibt es nach Peterson „sinnvollerweise nur bei Christus“. Nur er habe sowohl „von“ Gott im subjektiven Sinn, als auch „über“ Gott im objektiven Sinn geredet, weil er das Wort Gottes ist. Die Propheten dagegen „sagen“ Gottes Wort, und die Kirche „spricht“⁴³. Also ist die Wertigkeit von Kirche und Theologie deutlich abgestuft anzusetzen, da sie nur unter der Voraussetzung sprechen können, „daß Gottes Wort von den Propheten gesagt ist und daß das Wort Gottes *von* Gott geredet hat“⁴⁴.

Peterson zieht nun diese Konstruktion weiter aus und kommt auf die Heilige Schrift und ihre Ausleger zu sprechen. Die Bibel ihrerseits „sagt“ nicht Gottes Wort und „ist“ es auch nicht, sie ist auf ihre Propheten angewiesen; dann also sagt sie „Gottes Wort“⁴⁵. Die Bibel und ihre Propheten („der Exeget“ und der „Historiker“⁴⁶) haben ihren Ort im „Kultus, wo sie sich ja dann auch in der Form der Predigt fortsetz[en]“⁴⁷. Handelt es sich dabei um Theologie? – Nein, Peterson hält den neutestamentlichen Zeugendienst für eine „gradlinige Fortsetzung“ des Prophetentums, nicht für eine „Fortsetzung dessen, daß der fleischgewordene Logos von Gott geredet hat“⁴⁸. Deswegen sind auch Apostel und Märtyrer der Kirche keine Theologen, weil „Theologie treiben heißt nicht verkündigen oder bezeugen“⁴⁹. Theologie bestehe darin, die sich ins Dogma ausgeprägte Logosoffenbarung „in Formen konkreter Argumentation“ fortzusetzen. Mit dem Stich-

⁴² ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 14. Wie BARBARA NICHTWEIß auch unter Bezug auf andere Schriften erklärt, hielt Peterson die Deklarierung von Verkündigung und Theologie als ‚Rede von Gott‘ zu hochgegriffen (vgl. Erik Peterson, 550-555). Unter diesem Anspruch müsse der Theologiebegriff Barths notwendigerweise dialektisch werden, weshalb die reformierte Tradition hier nicht aufzunehmen sei – anstelle dessen sei (gut katholisch) das Sakrament und das Dogma als Fortsetzung der Christusoffenbarung in den Mittelpunkt zu rücken. Ob damit dem Problem wirkungsvoll begegnet wird und nicht einfach nur eine Verschiebung stattfindet, läßt sich kritisch hinterfragen. Müßte in der Logik Petersons nicht das Sakrament notwendigerweise dialektisch werden? Wie fern sich die beiden Kollegen gerade in diesem Punkt standen, wird an der geringen Bedeutung sichtbar, die Peterson biographisch und akademisch der Predigt beimißt: Nach eigenen Angaben scheute er sich vor jeglicher Predigtstätigkeit, bekleidete bekanntlich nie ein Pfarramt und begründete selbiges vom Kultus her: „Ein Amt, das nicht darin gründet, daß er [= der Pfarrer] gut predigen kann, sondern darin, daß es einen Kultus gibt.“ (ERIK PETERSON, Vorlesung Alte Kirchengeschichte, WS 1921/22, Kapitel Didache, o.S. [zit. nach BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 554]).

⁴³ Alle Stücke: ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 15.

⁴⁴ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 16.

⁴⁵ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 17.

⁴⁶ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 17.

⁴⁷ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 18.

⁴⁸ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 18.

⁴⁹ ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 19.

wort „Dogma“ wird nun das eigentliche Ziel der Petersonschen Ausführungen angesprochen. Das verdeutlichen auf prägnante Weise die beiden metaphysisch-spekulativen Deduktionsreihen, die Peterson zusammenfassend entwirft: Ausgangspunkt der neutestamentlichen Präferenzkette, deren Glieder jeweils in fallender Wertigkeit einander „fortsetzen“, ist der Logos. Dieser konkretisiert sich auf Erden in „Sakrament und Dogma“ bzw. in der „Theologie“. Ursprung der anderen, der alttestamentlich orientierten Reihe sind deren „Propheten“, die in der „Exegese“ fortbestehen, um schließlich in der „Predigt“ zum Ziel zu kommen. Kurzgefaßt: 1) Neues Testament: Logos-Sakrament/Dogma-Theologie; 2) Altes Testament: Prophetentum-Exegese-Predigt.

Natürlich werden diesen Reihen (wie schon bei ihrer dialektischen Spielart⁵⁰) auch Attribute zugemessen: Konkret und abgeschlossen sind Sakrament, Dogma und Theologie, dagegen bleibt die Predigt und die prophetische Rede immer un-abgeschlossen und offen. Damit ist die Superiorität der Logosoffenbarung mit seiner „Elongatur“ angedeutet, weil sie das „Siegel“ allen prophetischen Redens darstellt.⁵¹ Das „bloß menschliche Fragen nach Gott“ und „alles bloß menschliche Reden von Gott“ sei damit „vergangen“, und da Theologie das Dogma und die Logosoffenbarung argumentativ fortsetze, stelle sie eine „konkrete Autorität“ dar, der „konkreter Gehorsam“ zu zollen sei.⁵²

Karl Barth nimmt die Frage „Was ist Theologie?“ auf, um sein eigenes Theologieverständnis unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur

⁵⁰ S.o. Abschn. 8.1.

⁵¹ Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 21. Neben den vielen Fragen, die an Peterson zu richten wären, möchte ich an dieser Stelle lediglich zum *Zentrum* seiner Argumentation eine Frage äußern: Wenn das Dogma und damit auch die Theologie „in der Verlängerung des Redens Christi von Gott“ (21f.) liegt, wieso redet sie dann nicht in einem abgeleiteten Maße „von Gott“, was Peterson gegen Barth ja ausdrücklich bestreitet (vgl. 14.19.22: „[D]as Dogma setzt ja nicht direkt das Reden Christi von Gott fort“. REINHARD HÜTTER mag diese Stoßrichtung Petersons übersehen haben, wenn er meint, daß Theologie bei Peterson „„Theo-logie‘, Logos von Gott ... Rede von Gott“ [Theologie als kirchliche Praktik, 136] ist.)? Widerspricht sich also Peterson, wenn er andererseits eine „Fortsetzung“ des Logos in „Dogma“ und „Theologie“ als Rückgrat seiner metaphysischen Kette schwerlich leugnen kann? Außerdem: Nach ERIK PETERSON haben die Propheten „Gottes Wort gesagt“. (Was ist Theologie?, 15 Anm. 13) Da aber ‚Christus‘ Gottes Wort ist, sagten also die Propheten ‚Christus‘. Da aber Christus „von Gott redete“, kommt das „Sagen Christi“ in einem abgeleiteten Maße auch dem „von Gott reden“ gleich; und da sich dies in Exegese und Predigt „fortsetzt“, eignet auch diesen – wenn auch in einem sehr indirekten Sinn – ein „Reden von Gott“. Die Unterschiede sind also m.E. nur quantitativer Natur, weshalb die Petersonsche Argumentation fraglich wirkt. Auch BARBARA NICHTWEIß kann in ihrer detaillierten Analyse keine Antwort auf diese Fragen bieten, obwohl auch sie eingesteht, daß für Peterson „Theologie in gewisser Weise auch ‚Rede von Gott‘ ist“ (Erik Peterson, 559; vgl. 549-560).

⁵² Vgl. ERIK PETERSON, Was ist Theologie?, 24f.

Kirche wieder neu zu formulieren.⁵³ Entgegen Petersons katholisierenden Ansichten, daß Dogma, Sakrament und Theologie als Lehrinstitution der Kirche „Fortsetzung“ der Logosoffenbarung seien, ordnet er Kirche und Theologie dem Wortgeschehen der Offenbarung unter. Diesem haben beide zu dienen, und nur in diesem Dienst kommt ihnen Autorität zu.⁵⁴

Zu Beginn seiner Ausführungen bietet Barth eine dementsprechende Definition von Theologie: „*Theologie* ist der in einem bestimmten Jetzt und Hier in den Formen begrifflichen Denkens sich vollziehende Dienst bestimmter Menschen an Gottes *Offenbarung*.“⁵⁵ Da Gott sich als Wort an die Menschen wendet, läßt sich der Dienst näher bestimmen als „Dienst an dieser Anrede, durch die Gott sein Werk treibt – Raum geben und Raum schaffen, damit sie heute und auch heute nicht umsonst zum Gehör komme“⁵⁶. Allerdings ist dies kein Spezifikum der Theologie, denn „solcher ‚Dienst am Wort‘ ist nun der Sinn der Kirche überhaupt“ und kurzgefaßt „Glaubensgehorsam“⁵⁷. Wahrgenommen wird er von allen Gemeindegliedern, von den Amtsinhabern, denen das Kerygma anvertraut ist, und zuletzt von denen, die gegenüber „den unvermeidlichen Schwankungen im Vollzug des Kerygmas ... *wach[en]* über der Erhaltung oder Wiederherstellung reiner Lehre“⁵⁸, den Theologen.

Dabei sollen sie – wie schon in den Göttinger Prolegomena ausgeführt wurde – darauf achten, daß Predigt und Lehre „schrift- und geistgemäß“ sind und menschliche „Eigenmächtigkeiten“ ausgeblendet werden. Dadurch bekäme dann das göttliche Wort selbst „Freiheit“ und Gott kann „heute, *heute* reden ... durch das Zeugnis seiner Knechte und Boten“.⁵⁹ Obwohl die Theologie ihren Dienst in der Freiheit des Glaubens versieht, hat sie sich „sachlich und methodisch“⁶⁰ der Kirche und insbesondere der Predigt unterzuordnen. „So dient die Theologie der Offenbarung, indem sie der Predigt dient.“⁶¹

⁵³ Vgl. KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 652f.

⁵⁴ Vgl. KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 660-664.673f.676f.

⁵⁵ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 653.

⁵⁶ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677.

⁵⁷ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677.

⁵⁸ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677.

⁵⁹ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677f.

⁶⁰ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677.

⁶¹ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 678.

Inhaltlich bietet Barth kaum Neues und bemüht im Wesentlichen seine eigene Dogmatikvorlesung, um Wesen und Charakter der Theologie zu beschreiben. Dennoch ist eine terminologische Verschiebung unverkennbar: In der Weise, wie 1925 ‚Theologie‘ definiert wird, hatte Karl Barth 1924 ‚Dogmatik‘ umrissen. Mit anderen Worten: Was hier ‚Theologie‘ heißt, wurde im „Unterricht“ ‚Dogmatik‘ genannt. Ist diese Verschiebung Teil einer sprachlichen Präzisierung oder drückt sie gerade aus, daß Barth die Begriffe nicht klärte und dasselbe Phänomen wahlweise mit ‚Theologie‘ oder ‚Dogmatik‘ bezeichnen kann?

Bisher konnte ‚Theologie‘ als eine Art Oberbegriff gelten, unter dem sowohl die Predigt als auch deren Prüffunktion zu subsumieren waren. Deshalb gehörte die ‚Rede von Gott‘ *konstitutiv* zur ‚Theologie‘, was ja 1923 nicht nur den Einspruch Adolf von Harnacks, sondern 1925 auch den Erik Petersons motivierte.

Barth sagt nun ausdrücklich: „Nicht als ob Theologie selbst zu predigen hätte“⁶², er zieht also eine klare Trennlinie zwischen Predigt und Theologie – Zeugnis und Korrektur desselben. Hat er sich damit aber nicht von seiner früheren Grundposition entfernt? – Sicherlich tritt diese Distanzierung ein, man wird aber nicht sagen dürfen, daß die Theologie am Vorgang der Verkündigung hinfert unbeteiligt bliebe: Sie ist – indem sie der Predigt hilft und dem hinter ihr stehenden Wort Gottes Raum schafft – sehr wohl Teil der Verkündigung. Allerdings kommt ihr kein direkter Platz in dem Zeugnisvorgang zu, denn sie ist nicht Predigt. Aber die Theologie stellt doch einen indirekten Baustein der Verkündigung dar; quasi ihre Rückseite, mittels derer diese sich selbst reflektiert.⁶³

Der Terminus ‚Selbstreflexion‘ aber setzt Differenz und Einheit gleichermaßen voraus: Prozessual, methodisch ist der Vorgang der Reflexion von dem verschiedenen, was reflektiert wird. Objekt und Subjekt der Reflexion gehören dennoch zu einem Ganzen: in hiesigem Falle zur Kirche. Theologie ist demnach „die Stätte, wo die Kirche *sich selber* Rechenschaft gibt von ihrem Tun, wo sie Besinnung übt ... auf das *ministerium verbi divini*“⁶⁴. Und wahrgenommen wird sie von allen, die verkündigen: in einem weiten Sinn also von allen „Gläubigen“. „Der Satz, daß

⁶² KARL BARTH, Kirche und Theologie, 678.

⁶³ Vgl. zur Verhältnisbestimmung von Predigt und Dogmatik BARBARA NICHTWEIß, Erik Peterson, 551f. 558-560.

⁶⁴ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 678 (Hervorhebungen T.S.).

wie alle *Gläubigen* Priester, so auch alle *Theologen* sind, ist in dem verständigen Sinn, in dem er allein ernsthaft aufgestellt werden kann ... aufrecht zu erhalten.“⁶⁵

‚Theologie‘ wird – wie bereits beobachtet – bei Barth nicht in erster Linie als akademische Disziplin Gegenstand der Untersuchung, oder als historisches Erbe oder als „Elongatur der Offenbarung“ (Peterson), sondern als interner (allgemeinnotwendiger) Prüf- und Korrekturprozeß christlicher Kirche angesehen. Daß es ‚Theologie‘ dabei als eigenen „Stand und Wissenschaft“ gebe, sei deswegen eine „besondere Gnade“ und kein Privileg, das sie ermächtigt, den „Dienst am Wort“ abzuschütteln. Der Zusammenhang zwischen Predigt und ‚Theologie‘ dürfe nicht zerrissen werden, weil diese sonst als Selbstzweck ihre Legitimation verlöre.⁶⁶

Indem die Prüffunktion ihrerseits dem Wort Gottes dient, wird sie in der Ausrichtung darauf zwangsläufig dialektisch vorgehen: Sie soll „den unvermeidlichen Schwankungen im Vollzug des Kerygmas gegenüber ... *wach[en]* über der Erhaltung oder Wiederherstellung reiner Lehre“. Mit dieser aktiven Tätigkeit würde „dem göttlichen Wort selbst Freiheit“ bzw. „Raum“ gegeben, damit es auch „heute, *heute*“⁶⁷ zum Zuge komme. Das Einschreiten des Geistes bleibt demnach einziger Garant wirklicher Verkündigung.⁶⁸

Wie schon in der Göttinger Dogmatik hat ‚Theologie‘ daher ein Doppeltes einzubringen: ‚Positiv‘ die Aufrichtung „reiner Lehre“ *und* ‚negativ‘ die Erinnerung an die Unverfügbarkeit der Verkündigung. Barth untermauert sein Konzept mit einer Metapher: „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.“⁶⁹

⁶⁵ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 678f.

⁶⁶ Vgl. dazu MICHAEL BEINTKERS Ausführungen in: *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“* Karl Barths, 135f.

⁶⁷ Alle Zitate: KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 677.

⁶⁸ Womit – wie BRUCE L. MCCORMACK richtig konstatiert – die Elgersburger These der Unmöglichkeit von Theologie aufrechtgehalten wird: „Barth was not in the least shaken by Peterson’s critique of dialectic. [...] He was not willing to surrender his claim that theology, as a human enterprise, must be dialectical in character. He reiterated his argument at Elgersburg. Humanly speaking, theology is impossible. It is possible only on the basis of the divine Self-speaking, an event over which humans have no control.” (Karl Barth’s *Critically Realistic Dialectical Theology*, 369).

⁶⁹ KARL BARTH, *Kirche und Theologie*, 674. Für REINHARD HÜTTER ist dieses Bild problematisch, weil es sich „gegen die verheißene Gegenwart Christi im Werk des Heiligen Geistes richten muß“ (*Theologie als kirchliche Praktik*, 146). Die Präsenz Christi in „Wort und Sakrament“

Damit laufen die beiden Argumentationsstränge des Barthschen Vortrags zusammen, und es zeigt sich, daß der Theologiebegriff entscheidend durch die Dialektik geprägt ist. In genauer Kenntnis der Offenbarung Gottes wird sie sich bemühen – um die Barthsche Metapher aufzunehmen –, gehorsam und bestmöglichst den Tisch zu decken, wohlwissend, daß der Gast selbst entscheidet, wann er einkehren wird.⁷⁰ Insofern läuft Dialektik – entgegen dem Vorwurf Petersons⁷¹ – theologischer Erkenntnis nicht zuwider. Im Gegenteil: Erkenntnis wird in der Theologie immer dialektischen Charakter besitzen: Sie weiß um die Predigt als *unmögliche Notwendigkeit* und wird in *Glaube und Gehorsam* ihr Werk ausrichten.⁷² Theologieverständnis und Dialektik gehören für Barth unmittelbar zusammen.

8.3 Fazit

Die Petersondebatte kann als weiteres Indiz dafür gewertet werden, daß es Karl Barth in den 1920ern in besonderer Weise um „Theologie und Kirche“ gegangen ist. Die Themen seiner Auseinandersetzung sind nicht primär erkenntnistheoretischer oder allgemein philosophischer Natur, sondern beziehen sich explizit auf das Verhältnis von Theologie und Verkündigung sowie die Rolle der Dialektik in ihnen beiden.

(146f.) lasse die beschriebene Freistelle nicht zu. Damit zeigt Hütter, daß seine Anfrage von ähnlichem Ort aus erfolgt, von dem schon Peterson Barth kritisierte.

⁷⁰ Erkenntnis wird nicht geleugnet, sondern sie spricht sich in dieser Definition aus. Daß Theologie aufgrund des eschatologischen Vorbehalts nicht von Gott reden könne, hat sie ja erst aufgrund des Redens Gottes erfaßt. Dialektisch wird also das Reden erst, wenn es sich auf Gottes Offenbarung beruft, der es *qua* geistgewirkter Analogisierung der Worte entspricht. Insofern sollten die beiden „Denkformen“ nicht gegeneinander ausgespielt werden (vgl. REINHARD HÜTTER, *Theologie als kirchliche Praktik*, 132f.147f.). Die Alternative, die EBERHARD JÜNGEL entwirft, nämlich Theologie entweder als „dogmatisches Nachdenken“ der Menschwerdung Gottes oder als „Beschäftigung mit der unbestreitbaren Unfertigkeit und prinzipiellen Offenheit“ (*Von der Dialektik zur Analogie*, 179, vgl. auch 129) ihrer eigenen Aussagen zu begreifen, ist keine wirkliche. Wie in dieser Studie gezeigt werden soll, setzt Dialektik die Offenbarung gerade voraus und schließt sie nicht aus.

⁷¹ Vgl. ERIK PETERSON, *Was ist Theologie?*, 11. Siehe dazu JÖRG DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus*, 27 Anm. 22.

⁷² Es läßt Raum für Mißverständnisse, wenn MICHAEL BEINTKER der Dialektik lediglich das Wissen um die Grenzen der Theologie zugesteht (vgl. *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 136): als würde durch dialektisches Wissen nur der Rahmen vorgegeben sein, innerhalb dessen die Theologie dann doch verlässliche Erkenntnis ansammeln kann. Nach diesem Modell kann sicheres Wissen von unsicherem sauber geschieden werden. M.E. kann man hier nicht von einem ‚Entweder-Oder‘ sprechen. Theologie bewegt sich zugleich auf unsicherem und sicherem, oder besser: zugesichertem Boden. Sie soll nach Barth ihr Möglichstes tun und doch immer wissen, daß ihr Ziel pure Unmöglichkeit bleibt, bis nicht Gott selbst auf dem Plan ist.

Dabei scheint der Prozeß des allmählichen Auseinandertretens von Verkündigung und der ihr zugeordneten Prüffunktion ein weiteres Stück vorangekommen zu sein, zumindest terminologisch. Denn wenn ‚Theologie‘ in der Göttinger Dogmatik noch als Oberbegriff für beide Funktionen diene, so bleibt er hier der ‚kritischen Rückseite‘ vorbehalten. Karl Barth grenzt klar und deutlich ab: „Nicht als ob Theologie selbst zu predigen hätte“⁷³.

Dennoch gilt ‚Theologie‘ als „Dienst am Wort“ und soll gelingende Verkündigung ermöglichen: Zum einen erinnert sie Predigt an ihre Grenzen, zum anderen bemüht sie sich um deren „Reinheit“. Mit anderen Worten: Sie hat die Verkündigung als „Wort Gottes in dritter Gestalt“ erkannt, als *unmögliche Notwendigkeit*.

Seinem ehemaligen Göttinger Kollegen gegenüber bekräftigt Karl Barth dialektische Theologie als Erkenntnisweg, der sich von der ‚Sache‘ her ergibt. Dabei soll nicht nur die Feindschaft von Gott und Mensch hervorgehoben werden, sondern auch deren erfolgte Versöhnung. Die chalzedonensische Sprachregelung gilt als ausdrückliche Orientierungsgröße angemessener Dialektik.

⁷³ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 678.

9. Auf dem Weg zur „Kirchlichen Dogmatik“ – Predigt, Theologie und Dogmatik im Jahre 1927

9.1 Eine Dogmatik und drei Aufsätze – Vorbemerkungen

Im Jahre 1927 hat Karl Barth sich auffallend häufig zu Theologie, Dogmatik und Verkündigung geäußert. Zum einen erscheinen die Prolegomena der dreibändig konzipierten „Christlichen Dogmatik im Entwurf“, zum anderen nimmt Barth den Themenkreis in drei Vorlesungen auf, die allesamt im Herbst 1927 gehalten werden. Freilich orientieren sich die Aufsätze an der publizierten Dogmatik. Dennoch zeigt das wiederholte Eingehen auf die Problematik, daß das Thema sich keinesfalls erledigt hatte. Nach wie vor war die Frage nach dem Wesen von Theologie zentral für das Barthsche Denken. So betont er auf einer Burschenschaftstagung im Thüringer Wald, daß „vielleicht ... nichts ... bezeichnender für die Theologie“ ist „als die Tatsache, daß sie selber ... immer wieder zurückkommen muß auf die Frage: Was ist Theologie?“¹. Als er im November zum Thema: „Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche“ in Düsseldorf eingeladen wurde, spitzt er diese weite Vorgabe sofort auf folgende Problematik zu: „Ist Theologie möglich als Wissenschaft von Gottes Offenbarung?“² Ganz ähnlich verfährt er in der Vorlesung über „Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl“, deren Kernproblem er dahingehend präzisiert, ob die „Theologie [sich] ihrer Aufgabe bewußt ist, die christliche Predigt dazu anzuleiten, in menschlichen Worten wiederzugeben, was dem Menschen durch Gott selbst über Gott gesagt ist“³. Die Grundsatzfragen bleiben also präsent.⁴

¹ KARL BARTH, Die Theologie und der moderne Mensch, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1994, 160-182, hier 165.

² KARL BARTH, Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 215-295, hier 217.

³ KARL BARTH, Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 183-214, hier 190.

⁴ Diese Beobachtung ist deshalb bedeutsam, weil mit der herkömmlichen Periodisierung angenommen wird, daß Barth um 1924 herum eine ‚Wende‘ zur dogmatischen Theologie angetreten habe und von daher Fragen nach dem Wesen von Theologie festgestanden haben müßten. Wieso sollte ein Theologe, der auf den ‚sicheren‘ Kurs einer traditionellen Dogmatik eingeschwenkt ist, noch mit Grundsatzfragen nach dem Wesen seines Tuns ringen? Müßte für einen solchen Systematiker nicht klar sein, daß Dogmatik möglich und wirklich ist? Hinter solcher Selbstgewißheit versteckt sich laut KARL BARTH die Sicherheit des katholischen Ansatzes, der „nicht wissen (will), daß theologische Arbeit, gerade indem sie gebundene, an Autorität, aber eben an *diese* Autorität

Das gilt in verstärktem Maße für die „Christliche Dogmatik im Entwurf“, der ich mich in der Analyse des Jahres 1927 nun vorrangig widmen will. Ergänzend treten ihr Beobachtungen an den drei genannten Aufsätzen zur Seite.

9.2 Die „Christliche Dogmatik im Entwurf“ – Fortschritte gegenüber der Göttinger Dogmatik?

Die „Christliche Dogmatik im Entwurf“ kann als Zwischenschritt verstanden werden. Karl Barth hält in ihr Gedanken fest, die er bereits im „Unterricht in der Christlichen Religion“ (und davor) ausgesprochen hatte, geht aber auch neue Wege, die in der „Kirchlichen Dogmatik“ ihre Ausprägung finden. So kommt es in der ersten veröffentlichten Dogmatik Barths zu einem merkwürdigen Doppelcharakter, den die Rezensenten übereinstimmend bemängelten.⁵ Karl Barth sah sich deshalb dazu veranlaßt, die Zweigleisigkeit in der „Kirchlichen Dogmatik“ aufzugeben.⁶

Schon an den ersten Seiten der „Christlichen Dogmatik“ kann dieser Umstand exemplifiziert werden: Wurde 1924 durch das existentielle Tor die Welt der Prolegomena betreten⁷, so dominiert 1927 die phänomenologische Zugangsvariante – jedenfalls zunächst. Denn nachdem Barth mit wissenschaftlicher Nüchternheit die

gebundene Forschung ist, Gehorsam ohne Garantien, ohne Sicherungen und ohne Anspruch bedeutet, daß der Theologe, gerade indem er glaubt, *kein* beatus possidens ist, keinen Griff auf das Wort Gottes hat, keine Möglichkeit, damit umzugehen wie mit einem Datum, das man weiß.“ (Die Theologie und der moderne Mensch, 180, vgl. auch 181). Deshalb blieben für ihn als Dogmatiker die Fragen der frühen Zeit echte Fragen, die auch mit dem Jahr 1927 nicht abgeschlossen waren. So sah Barth von einer Veröffentlichung des Lauensteiner Vortrags „Die Theologie und der moderne Mensch“ ab, weil ihm die „Materie“, nämlich „das Gesicht der Theologie hauptsächlich nach außen!“ noch „zu heikel ist“. Lapidar bemerkt er gegenüber Thurneysen: „Vielleicht kann ich später einmal durch Umarbeitung etwas Vernünftiges daraus machen.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSEN, Briefwechsel II, 536).

⁵ Schon die unmittelbaren Reaktionen sahen hier ein Anlaß zu grundlegender Kritik (vgl. THEODOR SIEGFRIED, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, Band 1: Die Theologie des Wortes bei Karl Barth. Eine Prüfung von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik, Gotha 1930, 36-45; und FRIEDRICH GOGARTEN, Karl Barths Dogmatik, in: ThR NF 1 [1929], 60-80, hier 70-72). Zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit diesen Kritiken vgl. unten Abschn. 9.3.1, Anm. 21. Freilich war auch der „Unterricht in der Christlichen Religion“ streckenweise von beiden Ansätzen geprägt, und phänomenologische Betrachtungen waren ihm nicht fremd (vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 29.53). In neueren Arbeiten wird dieses Problem thematisiert z.B. von JEFFREY C. PUGH, The Anselmic Shift. Christology and Method in Karl Barth's Theology, New York 1990, 72f.76.

⁶ Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 130-135. Dort bezieht Barth auch Stellung zu THEODOR SIEGFRIEDS und FRIEDRICH GOGARTENS Einwänden (s.u. Abschn. 9.3.1, Anm. 21).

⁷ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 3ff.

Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Verkündigung vorgenommen hat⁸, werden die existentiellen Einstiegsgedanken von 1924 einfach nachgeschoben.⁹ Hier ist dann wieder von der Bedrängnis des Predigers die Rede, der das „gefährlichste Tun“ ausübt, „das es auf Erden gibt“, gefolgt vom Rekurs auf das „Unternehmen einer christlichen Dogmatik [,] mindestens das zweitgefährlichste“¹⁰.

Trotz der hiermit angedeuteten Mittelstellung zwischen Göttinger und Bonner Dogmatik wird man die in der Münsteraner Zeit veröffentlichte nicht als tiefgreifende Neufassung verstehen dürfen. Dazu ähneln sich die Entwürfe von 1924 und 1927 zu sehr. Bei einem näheren Blick auf den Theologiebegriff zeigt sich, daß viele Passagen aus der einstigen Vorlesung einfach repetiert werden. Abschnittweise gleichen sich die beiden Fassungen genauestens, zum Teil werden dieselben Sachverhalte anders formuliert, es kommt zu Kürzungen und Erweiterungen. Alles in allem können kosmetisch-quantitative Änderungen konstatiert werden; qualitativ-inhaltliche Umstellungen nimmt Barth nur sehr selten vor. Kurzgefaßt: Die Kontinuität stellt die Diskontinuität in den Schatten.¹¹ Deshalb soll im fol-

⁸ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, §1,1: „Dogmatik und christliche Rede“ (13-15) und §1,2: „Dogmatik als Forschung“ (15-17).

⁹ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, §1,3: „Dogmatik als Bemühung“ (17-24).

¹⁰ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 17.

¹¹ Fraglich wird durch dieses Urteil die Barthsche Selbsteinschätzung. Neben der wohl realistischeren Bemerkung gegenüber Thurneysen, daß „sich das Gerippe bis jetzt zu bewähren ... scheint“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, *Briefwechsel II*, 436), äußerte er im Herbst 1926 während der Revisionsarbeiten der Göttinger Vorlesung: „Die Prolegomena erscheinen mit dem bekannten Gerippe in ganz neuer Form. Es bleibt auch hier fast kein Stein auf dem andern.“ (KARL BARTH – EDUARD THURNEYSSEN, *Briefwechsel II*, 441). Während MICHAEL BEINTKER dies eine „unbegründete Übertreibung“ nennt (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 178), bemerkt BRUCE L. MCCORMACK dazu: „But that is clearly an exaggeration. [...] In truth, however, *Die christliche Dogmatik im Entwurf* added little that was decisively new.“ (Karl Barth's *Critically Realistic Dialectical Theology*, 375). Immerhin gibt es – wie hier gezeigt wird – Erweiterungen bzw. Klärungen, und die Entscheidung neuerer Arbeiten, die Münsteraner Vorlesung (fast) vollständig auszublenden, scheint deshalb etwas zu weit zu gehen (so GEORG PFLEIDERER, *Karl Barths Praktische Theologie*, 424 und BRUCE L. MCCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 375f.). Diese Entwicklung ist freilich jüngerer Natur: Bis zur Publikation der Göttinger Dogmatik im Jahre 1985ff. glaubte man in der „Christlichen Dogmatik“ das Dokument der erfolgten Hinwendung zur dogmatischen Lehre zu erblicken. So beurteilt MICHAEL BEINTKER das 1927 erschienene Werk, dem er sich ausführlich widmet (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 156-182). Ähnlich verfährt TERRY L. CROSS, der hier die Studie Beintkers ins Englische kopiert (*Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 107-120 und CORNELIS VAN DER KOOI, *Anfängliche Theologie*, 199-234). Mit dem vollständigen Vorliegen des „Unterrichts in der christlichen Religion“ wird die Aufmerksamkeit nun diesem Werk zuteil, weshalb die „dogmatische Wende“ quasi vorverlegt wurde: nicht mehr 1927, sondern 1924 sei sie erfolgt (s.o. Abschn. 7.). Demzufolge trat auch die Peterson-Debatte in den Schatten der Göttinger Vorlesung.

genden auch keine Gesamtdarstellung des Theologiebegriffes in der „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ vorgenommen werden, weil die Redundanzen gegenüber dem siebten Kapitel weniger erhellend denn ermüdend wären. Es sollen lediglich die Punkte markiert werden, an denen Brüche gegenüber 1924 zu vermuten bzw. auch zu beobachten sind.

9.3 Was ist Dogmatik? – Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit einer akademischen Disziplin

Als markante Diskontinuitäten gegenüber den Göttinger Prolegomena fallen insbesondere auf: 1.) die teilweise Zurückdrängung der existentiellen Sprache und des damit verbundenen Einstiegspunktes in die Dogmatik; 2.) das erweiterte Bekenntnis *zu* einer dialektischen Theologie und 3.) die Ausformulierung einer theologischen Erkenntnislehre im Rahmen der Prolegomena. Alle drei Punkte lassen eine Verlagerung des Problemhorizontes erkennen. Immer weniger bilden das Pfarramt mit Kanzel und Gemeinde den unmittelbaren Hintergrund der Barthschen Dogmatik. Stattdessen dominiert die Universität als Hort der akademischen Wissenschaft zunehmend die Argumentation, was *nicht* bedeuten soll, daß diese Verlagerung eine inhaltliche Neuorientierung Barths zur Folge hätte. Auch möchte ich mich entschieden *gegen* das indirekt oder direkt leitende Paradigma der Sekundärliteratur aussprechen, als ob der neue Kontext einen Wechsel von der dialektisch-korrektiven Phase zur regulär-dogmatischen Phase bewirkt hätte. Obwohl Barth selbst diese Interpretation nahelegt¹², zeigt sich doch nach einer genauen Textanalyse, daß Dogmatik für ihn – nach wie vor – nichts anderes ist als „Randbemerkung und Glosse“, „Korrektiv“ und „das ‚bißchen Zimt‘ zur Speise“¹³. Freilich stellt der akademische Kontext andere Fragen, denen sich Barth zunehmend widmet, doch sind seine Antworten die alten im neuen Gewand. So bleibt vorwegnehmend auch hier zu sagen: Die Kontinuität überwiegt.

Zunächst gilt es, anhand der bereits angerissenen Punkte dieses Urteil zu erhärten. Danach sollen 4.) die Verkündigung als Notwendigkeitsgrund der Dogmatik abrißhaft in Augenschein genommen werden, und 5.) Gedanken zur Theologie als

¹² Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 7-9.

¹³ KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 67f.

Dachbegriff für Verkündigung und Dogmatik bzw. deren Verhältnis zueinander dieses Kapitel beschließen.

9.3.1 Der Einstiegspunkt oder: Die Wirklichkeit der Dogmatik

Karl Barth läßt seine „Christliche Dogmatik im Entwurf“ anders beginnen. Gegenüber der Göttinger Vorlesung wird nicht zuerst auf die Lebensgefährlichkeit hingewiesen. An der Spitze steht vielmehr eine – nicht unbekannte – Analyse des Phänomens ‚Dogmatik‘ in ihrer Beziehung zur Verkündigung: „Dogmatik ist eine bestimmte Bemühung um die christliche Rede“, nämlich „die Bemühung um die *Rechtmäßigkeit*, man könnte auch sagen um die Sachgemäßheit ihres Inhalts, also um ihre innere Angemessenheit, ihre Angemessenheit in bezug auf das, wovon da geredet wird“¹⁴. Neben der Dogmatik gäbe es freilich auch noch andere Bemühungen um die Verkündigung, nämlich die Homiletik (um deren „rhetorische Wirksamkeit“) und die Apologetik (um deren „inhaltliche Überzeugungskraft“), die damit neben der Dogmatik zum Stehen kommen.

Spürbar wird an diesen Zeilen die schon erwähnte Verschiebung des Blickwinkels: Verriet der Einstieg in die Prolegomena 1924 den Pfarrer auf der Kanzel, so offenbart er hier den Professor am Katheder – dort von der bedrohlichen Situation des Predigers herkommend, hier auf die Abgrenzung der akademischen Disziplin ‚Dogmatik‘ von den anderen Fächern der Theologie hinzielend.¹⁵ Das Spezifikum der Dogmatik sei dabei die Frage nach der ‚*Rechtmäßigkeit*‘ christlicher Rede, also die Überprüfung, inwiefern das christliche Zeugnis die Beziehung zwischen Gott und Menschen ‚*rein*‘¹⁶ zur Aussprache bringt. Maßstab müsse dabei diese Beziehung selbst, das Wort Gottes in seinen drei Gestalten, sein.

So zentral diese Frage für jede christliche Rede sein mag, Barth mißt ihr einen Platz *neben* den anderen theologischen Disziplinen zu, die sich ebenfalls um die Verkündigung bemühen. Das heißt: Christliche Rede, die hier noch nicht weiter spezifiziert wird¹⁷, ist der einheitsgebende Bezugspunkt aller theologischen Disziplinen. ‚Dogmatik und Verkündigung‘ gehören genauso zusammen wie

¹⁴ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 13.

¹⁵ Vgl. KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 13-17. So äußert sich KARL BARTH auch in „Die Theologie und der moderne Mensch“, wo allerdings die systematische von der exegetischen, praktischen und historischen Theologie abgesetzt wird (vgl. 165f.).

¹⁶ Vgl. dazu KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 539-541.

¹⁷ Vgl. KARL BARTH dann später in: Christliche Dogmatik, 33-58 bzw. 531-587.

„Apologetik und Verkündigung“ bzw. „Homiletik und Verkündigung“. Barth definiert wissenschaftliche Theologie an der Universität *in toto* als Funktion der christlichen Rede, bzw. der christlichen Kirche. Damit sind die Gedanken der „Kirchlichen Dogmatik“ bereits präsent.

Was bedeutet es nun aber, wenn Barth nach dieser Platzierung im Kanon der akademischen Wissenschaften seine 1924 vorgetragene Definition der Dogmatik als „lebensgefährliches Unternehmen“ des von-Gott-Redenden wiederholt? Wird durch die dort vertretene Vermischung von Dogmatik und Predigt nicht das ausdifferenzierte Verhältnis der ersten Seiten eingeholt? Wird damit nicht wieder eine Sonderstellung der Dogmatik gegenüber den anderen theologischen Fächern etabliert? Es sei erinnert: Im „Unterricht in der Christlichen Religion“ hatte Barth damit begonnen, die dogmatische Bemühung als „lebensgefährlich“ und „unmöglich“ zu klassifizieren. Diesen Status habe sie deshalb, weil gegen den Dogmatiker die Fragen „*du?* Und: *Was willst du sagen?*“¹⁸ aufstehen, Fragen, die in ihrer Grundsätzlichkeit nur in der Dogmatik aufbrächen, weshalb ihr eine Sonderstellung zukäme;¹⁹ außerdem Fragen, die in den Kontext des Pfarramtes gehören und eindeutig die Situation der kirchlichen Verkündigung vor Augen haben. Der Dogmatiker sieht sich bedrängt durch die Fragen des Pfarrers: eine Person mit zwei Funktionen.

Wenn Karl Barth nun diese beiden Qualifizierungen nebeneinander stehenläßt, so könnte das zum einen auf eine logische Inkonsistenz hinweisen. Es könnte aber auch dafür plädiert werden, trotz der formalen Brüche eine inhaltliche Kontinuität auszumachen. Denn zunächst stimmen beide Herangehensweisen im Wesentlichen überein: Es handelt sich bei der Dogmatik um die (Selbst)prüfung der kirchlichen Verkündigung in Bezug auf ihre Wahrheitsfrage unter dem ihr inhärenten Kriterium des Wortes Gottes. Schaut Barth aber in der „Christlichen Dogmatik“ zuerst vom Dogmatiker zur christlichen Rede, die er zu prüfen hat; so wagt er den gleichen Blick noch einmal vom Prediger aus, gegen den sich die dogmatische Frage nach der Sachgemäßheit seiner Verkündigung erhebt. Derselbe Vorgang also, unterschieden nur darin, daß in der existentiellen Zugangsweise Dogmatik und Predigt institutionell, aber kaum personal geschieden werden. Da-

¹⁸ KARL BARTH, Unterricht I, 6.

¹⁹ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 4 und DERS., Christliche Dogmatik, 19.

gegen wird im phänomenologischen Einstieg ein *Gegenüber von Prediger und Dogmatiker impliziert* – ein wichtiges Zwischenergebnis auf dem Weg zum Hauptwerk Karl Barths!

Weil aber in der Dogmatik mit der Wahrheitsfrage auch das Wesen der Verkündigung als Wort Gottes auf dem Prüfstand steht, scheint es plausibel, wenn ihr eine Sonderstellung zukommt – allerdings versteht sie *neben* Homiletik, Exegese und Apologetik lediglich ein *ministerium verbi divini*. Ohne folglich die markierten formalen Unterschiede verwischen zu wollen, kann doch inhaltlich kaum von einer Neuorientierung in dem Ansatz der „Christlichen Dogmatik im Entwurf“ gesprochen werden. Es werden freilich neue Tendenzen sichtbar.

Dasselbe Ergebnis könnte ein Vergleich des §3 mit §§5f. liefern. Barth versucht nach einer phänomenologischen Vorgehensweise (§3) ab Paragraph 5 die kirchliche Verkündigung nun noch einmal unter anthropologisch-existentiellen Gesichtspunkten in den Blick zu nehmen. Aus dieser „Analyse des Predigers und des Hörers“ folgt, daß die Wirklichkeit des Wortes Gottes „schlechterdings in sich selber ... beruht“²⁰ – ein Ergebnis, das in §3 bereits vorausgesetzt wurde. Deshalb bemerkt der Münsteraner Professor später dazu: „Faktisch wurden ja jene Näherbestimmungen keineswegs aus jenen Analysen gewonnen. Ich tat aber so, als ob sie daraus gewonnen werden könnten und müßten. Eine Anthropologie, wenn auch eine kirchliche Anthropologie, sollte angeblich der Erkenntnisgrund der entscheidenden Sätze über das Wort Gottes sein.“²¹ Das heißt: Auch wenn

²⁰ Beide Zitate: KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 135.

²¹ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, 130. Damit antwortet Karl Barth unmittelbar auf die Kritik FRIEDRICH GOGARTENS und THEODOR SIEGFRIEDS (s.o. Abschn. 9.2, Anm. 5). Besonders letzterer hat den doppelt-methodischen Zugang Barths als widersprüchlich gerügt. So behauptete Barth einerseits, daß die „phänomenologische“ Zugangsweise eine allgemeingültige des „Zuschauers“ sein könne und andererseits dieselben Ergebnisse erbringe wie die existentielle Betrachtung. Entweder, so kritisiert Siegfried nun, führt dies zu einem Allgemeinbegründbarkeitsanspruch christlicher Aussagen, der die Glaubensperspektive obsolet macht, „[o]der jene phänomenologische Betrachtung ist wirklich nur von dem christlich-existentiellen Denken her möglich. Dann wäre ihre methodische Ablösung von dieser Basis nicht nur ein gefährlicher, weil irreführender Schein, sondern es würde eine ... Folge sein, daß sich ... zahlreiche Unstimmigkeiten einschleichen.“ (Das Wort und die Existenz, 36f.). Oder grundsätzlich: „In dem Schwanken zwischen einer reinen theologischen Begründung und der Rücksicht auf allgemeine theoretische Erwägungen liegt der theoretische Fehler des Verfassers.“ (47). Auch wenn Siegfried hier berechtigterweise die durch Doppelheit verdeckte Einheit bemängelt, so ist doch andererseits zu sagen, daß bei gründlicher Lektüre Barths (auch anderer Texte) kein Zweifel darüber bestehen kann, daß die angeblich objektiv gewonnenen Erkenntnisse lediglich dem Nachweis der Denkbarkeit von Offenbarung dienen und somit immer schon von der Wirklichkeit des Wortes Gottes herkommen. Daß Anselm der Begründung eines solchen Verfahrens dienen kann, ist offensichtlich: Nicht nur der *remoto Christo* des „Cur deus homo“, sondern auch die *ratio anselmi* des „Proslogion“ standen

methodisch eine andere Strategie verfolgt wurde, ähneln sich die Ergebnisse aufs Genaueste, indem sie jeweils die Souveränität des Wortes Gottes in der Predigt unterstreichen. Trotz dieser inhaltlichen Stringenz des Barthschen Denkens erfolgt im neu erarbeiteten Teil der Münsteraner Dogmatik eine sukzessive Zurückdrängung des unmittelbaren Kontextes Pfarramt und der damit verbundenen existentiellen Sprache, in der die bedrängenden Erfahrungen der Safenwiler Zeit transportiert wurden.²² Aber es soll kein falscher Eindruck entstehen: Daß Barth die unmittelbaren Referenzen zum Pfarramt allmählich hinter sich läßt, heißt keineswegs, daß sich seine Theologie davon gelöst hätte. Im Gegenteil: Seine Theologie bleibt kirchlich. Lediglich der Einfluß des eigenen Pfarramtes mit seinen notvollen Erfahrungen nimmt ab; die Bezüge zur Kirche werden genereller und grundsätzlicher definiert.

Beide Tendenzen lassen sich anhand der Aufsätze von 1927 bestätigen. Als völlige Neuformulierungen fehlen ihnen die existentiellen Zuspitzungen, die immerhin in die Münsteraner Dogmatik Eingang gefunden haben. Prinzipieller wird in ihnen auch von Kirche gesprochen, die stärker als verbindliche Institution in den Blick rückt. Sie ist der „Ort, wo man sich nicht hingestellt hat, sondern wo man unzweideutig hingestellt ist, wo Gott so zu uns kommt, daß es kein Selbstvertrauen dazu braucht, um sich zu seiner Offenbarung zu bekennen, sondern eben nur Gehorsam“ (KARL BARTH, Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, 232). Durch das bloße Vorhandensein von Kirche ergeht das Gebot zur Verkündigung, dazu bedarf es keiner prophetischen Inspiration (vgl. 232f.).

9.3.2 *Das erweiterte Bekenntnis zu einer dialektischen Theologie oder: Das dogmatische Denken*

Merkwürdigerweise wird der der Dialektik gewidmete Abschnitt im Paragraphen 25 „Das dogmatische Denken“ gegenüber dem sonst deckungsgleichen Paragra-

hier Pate. Insofern ist die – anders gelagerte – Kritik GUSTAV WINGRENS fraglich, der dem Existentialismus in Barths Denken gegenüber dem Wort Gottes eine Vorrangstellung zuerkennt: „This subordination of the Word under existential formulations appears very clearly in this first work on dogmatics. Existential thinking is regarded as a given and known entity, and the proclaimed Word is problematic.“ (Theology in Conflict, 40).

²² So wird in den benannten §§ 5+6 das Dramatisch-Bedrängende der Analysen aus der Göttinger Dogmatik (§§ 3+4) ausgespart und somit die existentielle Spitze mancher Aussagen abgebrochen. Als weiteres Beispiel kann der jeweilige Einstieg in die deckungsgleichen §11 (KARL BARTH, Unterricht I, 321-323) bzw. § 23 (DERS., Christliche Dogmatik, 531f.) gelten. Schon die ersten Sätze sprechen für sich: „Erinnern wir uns noch einmal des *Gedränges*, in das wir gerieten, als wir in § 3 Anfang versuchten, uns über die allfällige Möglichkeit des *Wagnisses* der christlichen Predigt einigen Trost zu verschaffen.“ (DERS., Unterricht I, 321). Dagegen 1927: „Wir kommen auf dieser letzten Wegstrecke unserer Prolegomena zurück auf die Problematik des ersten Kapitels. Wie man von Gott reden und hören kann, das war die große Frage, die uns dort bewegt hat.“ (DERS., Christliche Dogmatik, 531). Vgl. dazu CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 206f.227.

phen 13 in der Göttinger Dogmatik ausgebaut und erweitert.²³ Merkwürdig mutet diese Beobachtung deshalb an, weil in der Sekundärliteratur fast übereinstimmend behauptet wird, daß die Dialektik ab 1924 spürbar zurücktritt: Mit der Zunahme an dogmatischen Gedankengängen sei das dialektische Denken nach und nach verschwunden.²⁴ Hier nun wird – unter Aufnahme des „Unterrichts“ – das dogmatische Denken gerade *als* dialektisches qualifiziert: „Das dogmatische Denken ist im Blick auf seinen Gegenstand *gesprächsweises*, nicht monologisches, sondern dialogisches, *dialektisches* Denken.“²⁵ – Kein Gegensatz also, sondern eine notwendige Entsprechung: Dogmatisches Denken muß, wenn es sachgemäßes Denken sein will, dialektischer Natur sein.

Mit diesem Satz wird das Ergebnis, das bereits anhand des Elgersburger Vortrags gewonnen wurde, bestätigt. Karl Barth hält demnach am dialektischen Denken seiner frühen Jahre fest.²⁶ Er bekräftigt es dagegen noch, indem er ausführlich expliziert, was 1922 erschlossen werden mußte: Die Dialektik wurzelt in der Person des Offenbarers und findet im christologischen Dogma ihr Vorbild. „*Das Urbeispiel, von dem alle anderen letztlich herkommen, das die ganze Dogmatik zwangsläufig dialektisch macht, ist kein anderes als: Gott und Mensch in der Person des Versöhhners: Jesus Christus.*“²⁷

²³ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 579-585 und DERS., *Unterricht I*, 373-377. Schon rein quantitativ expandiert der Abschnitt (von einst 4 zu 6 Seiten), aber hauptsächlich qualitativ, was oben gezeigt werden soll.

²⁴ So z.B. EBERHARD JÜNGEL, *Von der Dialektik zur Analogie*, 143f. Auch MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 165-177 und seine englische Version von TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 107.111f.119f. Möglich ist eine solche Behauptung nur, wenn man – wie Beintker – von der Alternative zwischen „verantwortlicher theologischer Lehre“ und den „Römer II beherrschenden dialektischen Aussagen“ herkommt (156). Daß es sich dabei gerade *nicht um Gegensätze*, sondern *um Entsprechungen* handelt, soll hier gezeigt werden. Tendiert MICHAEL BEINTKER schließlich auch dazu (vgl. *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 161f.)?

²⁵ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 579. So auch schon 1924: DERS., *Unterricht I*, 373.

²⁶ Unerwarteterweise stimmt MICHAEL BEINTKER diesem Resümee mehrfach zu. Denn obwohl er in der Dialektik der „Christlichen Dogmatik“ etwas kategorial Verschiedenes erkennen will, stellt er in seinen Textanalysen oft genug Parallelen zu 1922 fest: So sagt er über die „Dialektik von Predigttauftrag und Unfähigkeit zur Wahrnehmung des Auftrags“, daß die „Aussagen ... in sichtlicher Nähe zum Elgersburger Vortrag“ entfaltet werden (vgl. *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 158). Und zur Dialektik allgemein „können ... direkte Übereinstimmungen mit den Aussagen in der Phase von Römer II“ (160, vgl. auch 166.170) festgestellt werden. Wieso diese dann allerdings als „nicht identisch mit den Dialektiken des 2. Römerbriefs begriffen werden“ (ebd.), wirkt vor diesem Hintergrund reichlich unmotiviert.

²⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 580 (Hervorhebungen T.S.).

Diese *explizit formulierte* Zuspitzung aller Dialektik auf Jesus Christus ist seit der Peterson-Debatte zu beobachten.²⁸ Im „Unterricht“ ist sie der Sache nach ebenfalls präsent: Auch dort läßt das Wort Gottes Dogmatik dialektisch werden, und das Zusammensein von „göttlicher und menschlicher Natur in Christus“ wird als Beispiel solcher Dialektik aufgeführt.²⁹ Nicht zuletzt soll erwähnt werden, daß Karl Barth schon 1922 die Dialektik der Theologie auf ihren Gegenstand zurückführte.³⁰ Damit wird aber die beliebte Deutung einer „bloß“ noetischen Dialektik *gerade ab* 1925 ausgehebelt, weil das dogmatische Denken als sachgemäßes (= wissenschaftliches) Denken seinem Gegenstand, also dem Wort Gottes, entsprechen muß.³¹ Die Dialektik als ‚noetische‘ zu qualifizieren, würde bedeuten, sie als unsachgemäß abzuweisen. Da Karl Barth aber gerade behauptet, daß Jesus Christus das „Urbild“ jeglichen dialektischen Denkens ist, muß die Dogmatik – wenn sie wissenschaftlich sein will – zwingendermaßen dialektisch sein.³²

²⁸ Vgl. oben Abschn. 8.1, und KARL BARTH, Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, 217-237, besonders 233.

²⁹ Vgl. KARL BARTH, Unterricht I, 375.

³⁰ Vgl. oben Abschn. 5.2.5.

³¹ Wieder können hier MICHAEL BEINTKER und TERRY L. CROSS als Exponenten der Forschungsrichtung bezeichnet werden, die für eine „noetische“ Dialektik ab 1925 plädieren. In welches Dilemma solch starre Etikettierungen führen können, wird an letzterer Studie besonders deutlich. Er steigt in seine Betrachtungen zur „Christlichen Dogmatik“ ein mit der Feststellung, daß „[t]here is little need to stress the difference between God and humans and so there is little need for an ontic style of dialectical discourse.“ (Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God, 107). Nur wenige Seiten später behauptet er dagegen, daß „[t]he basis of this [=dialectic speech] is also ontological: in God-incarnate, Jesus Christ, there are two natures, which must be held in dialectical tension and never overcome. This is the ontic basis for all our dialectical procedures in dogmatics.“ (119). Man könnte Cross Vergeßlichkeit gegenüber seinen früheren Aussagen zugutehalten, wenn nicht der nächste Satz lauten würde: „The revelation itself may be undialectical, but the reflection and proclamation of it must be dialectical.“ Letztlich folgt Cross damit Beintker, der sich ebenfalls in seinem Argument verfängt, wenn er eine „noetische Dialektik“ erkennen will, deren „Nötigung“ allerdings „aus dem Ontischen ... erwächst“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 165, vgl. auch 169f.). Beide folgen dem Paradigma EBERHARD JÜNGELS, der ab 1925 nur noch von „noetischer Dialektik“ spricht (vgl. Von der Dialektik zur Analogie, 143f.). Daß die noetische Interpretation die Dialektik obsolet macht, hatte schon THEODOR SIEGFRIED gezeigt. Der Korrespondenz zur Realität, auf die sie sich beziehen soll, ermangelnd, sei die Dogmatik dann „vom widerspruchsvollen Gerede nicht mehr unterscheidbar“ (Das Wort und die Existenz, 246).

³² JEFFREY C. PUGH resümiert dementsprechend: „Barth argues that dogmatics must be Christocentric, but this means being dialectical in humanity and divinity. All dogmatic thinking is according to Christ or it is not dogmatic thinking at all.“ (The Anselmic Shift, 72). Dies gilt aber nicht nur für die Dogmatik. Da die anderen theologischen Disziplinen ebenfalls das Wort Gottes in seiner dritten Gestalt zum Gegenstand haben (s.o. Abschn. 9.3.1), müssen auch sie dialektisch denken. Dazu paßt es, daß KARL BARTH während seiner Ausführungen zum „dogmatischen Denken“ stillschweigend dazu übergeht, den Terminus „Dogmatik“ durch „Theologie“ zu ersetzen. Am Ende plädiert er für eine „dialektische Theologie“ (vgl. Christliche Dogmatik, 582-585).

Wieder soll ein Blick auf den Text meine Behauptung bekräftigen: In dem 1927 neu eingefügten Abschnitt erörtert Barth den verzweifelten „Kampf“ der Dogmatik um das *eine* Wort in den *zwei* Wörtern. Ausgangspunkt dafür ist die Definition der Dialektik als fortwährendes, nie endendes Gespräch: „Zu einem Gespräch gehören *zwei*. Immer sind beide zu denken, als ebenso unversöhnliche wie unzertrennliche Widerpartner, zwei, die miteinander ringen und sich eben so nicht loslassen, ein Wort und sein Gegenwort.“³³ Aber „[s]elbstverständlich sucht das Denken nach dem *einen* Wort. Aber ob es dieses eine Wort anders findet, als indem es sich bescheidet, zwei Worte, zwei nicht zu trennende, aber auch nicht ineinander aufzulösende Worte zu finden ... das ist die Frage.“³⁴ Eine Frage, die Karl Barth verneint. Denn wenn man nur eine Seite betone, bilde man die Sache nicht angemessen ab. So verfallt man bei einer undialektischen Christologie entweder dem Fehler der ebionitischen Christologie, oder dem der doketischen.³⁵ Der Gegensatz der Worte muß – wie bei der Christologie – einen „qualitativen Unterschied“³⁶ bezeichnen: Gott und Mensch. Diesem Sachverhalt trägt die Dialektik Rechnung und spricht in zwei Worten, die sich in ständigem qualitativen Gegenüber bewegen.³⁷ Aber dialektisches Denken trägt auch dem Sachverhalt der Versöhnung Rechnung: Daß Gott und Mensch in der Gestalt Jesu Christi versöhnt sind, d.h. daß Gott seinerseits versöhnt hat, was für Menschen nicht zusammenzubringen ist, wird hier *gleichermaßen* beachtet.³⁸ ‚Gottes Theologie‘ ist deshalb undialektisch: „Gott – aber nun wohlverstanden nicht unser Wort ‚Gott‘, sondern Gott selbst, Gott in seiner Wirklichkeit ist die Wahrheit. *Er* sagt das eine undialektische Wort. [...] *Er* hebt das störende ‚und‘ auf. *Seine* Theologie, sein Wissen und Reden von sich selbst ist keine *theologia viatorum*, ist undialektische Theolo-

³³ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 579.

³⁴ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 580.

³⁵ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 580f.

³⁶ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 581. Barth gibt den Gedanken des qualitativen Gegenübers von menschlicher und göttlicher Sphäre, der die Römerbriefzeit entscheidend prägte, 1927 keineswegs auf. Im Gegenteil, in seinem Elberfelder Vortrag wird er zum primären Kriterium für die Geschichte des 19. Jahrhunderts. Denn „[e]s geht ... darum, ob zwischen Gott und Mensch ein *Gegenüber* stattfindet, das keinen Augenblick anders als von Gott her als aufgehoben gedacht werden darf“ (DERS., *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl*, 188).

³⁷ TERRY L. CROSS stimmt hier zu, wenn er konstatiert: „Certainly, the form of dogmatic thought must get its direction from the reality of Jesus the Christ. If one attempts to emphasize his divinity, the humankind is deprived; if one emphasizes his humanity, his divinity is lessened. We cannot speak *one* word when we say Jesus Christ.“ (Dialectic in Karl Barth’s *Doctrine of God*, 114).

³⁸ Vgl. dazu KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 59.

gie. Wir aber sind *Menschen*. Das ist der einfache und entscheidende Grund für die ausschließliche Möglichkeit dialektischer Theologie.“³⁹

In toto folgt daraus eine Theologie, die einer ‚christologischen‘ Dialektik verpflichtet ist. Sie versucht, menschliche Existenz im Reich der Versöhnung zu denken, das unter einem eschatologischen Vorbehalt steht: „Es [= theologisches Denken] bekennt sich zu beidem: zu der geschichtlichen *Versöhnung* der Sünder und dazu, daß sie die geschehene Versöhnung der *Sünder* ist, indem es sich gestaltet, sich nicht anders gestalten will denn eben als *dialektisches* Denken.“⁴⁰

Auf diese Weise denkt die Theologie in Entsprechung zum Wort Gottes, das Mensch und Gott in Trennung und Beziehung *gleichermaßen* beinhaltet.⁴¹ Theologie ist also wesenhaft – durch Bezug auf ihren Gegenstand – und nicht nur methodisch oder noetisch dialektisch.⁴²

Denselben Gedankengang bietet die Vorlesung über „Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche“. Die Frage nach der generellen Möglichkeit von Theologie wird auf die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes reduziert. Diese Offenbarung dürfte weder eine „Selbstoffenbarung des Menschen“ sein, noch eine solche Offenbarung Gottes, die „dem Bereich menschlichen Denkens und Re-

³⁹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 583. Nach wie vor leitet das Postulat einer unendlich-qualitativen Differenz von Gott und Mensch die Barthschen Betrachtungen zur Dialektik. Dieser Unterschied ist ein wesenhafter und kann nicht einfach auf die „Differenz zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Rede“ (MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 163) reduziert werden. Die göttliche Wahrheit ist an sich unzugänglich, und nur im Glauben an die geschehene Versöhnung und Erlösung kann bekannt werden, daß Gottes endgültiges Wort undialektisch ist und Mensch und Gott zusammenbringt. Aber dies ist niemals eine (auch nicht die gedankliche) Möglichkeit der Theologie.

⁴⁰ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 584. Auch im Rahmen seiner Christologie bestätigt Barth mittels reformierter Lehre diese „doppelte Dialektik“: „Das ‚Extra Calvinisticum‘ nötigt mit seinem die Einheit nicht antastenden Verweis auf die Unterschiedenheit, die Gottmenschheit Christi als ein *Wunder* nicht nur, sondern als ein *geschehendes* Wunder zu verstehen.“ (364, vgl. auch 358-379). So sachlich auch TERRY L. CROSS, der von Gott und Menschheit als Beziehung in Differenz spricht: „There is distinction within unity and unity within distinction. God’s divinity is not lessened; neither is God’s humanity. While we place the two words (God and human) next to each other, we must remember they are qualitatively different as well.“ (*Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God*, 115, vgl. auch 116).

⁴¹ Vgl. hier die entsprechenden Abschnitte in der Christologie, die die Bedeutung des Chalzedonense unterstreichen: KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 297-304.341-347. Dazu MICHAEL BEINTKER: „Hinter diesen ‚Höhepunkt‘ [=Chalcedon] wird die Christologie nicht zurückgehen können, wenn sie wirklich aussprechen will, daß Gott uns in Jesus Christus begegnet. Das aber heißt, daß Barths Konstituierung der Dialektik im christologischen Dogma das dialektische Verfahren einer bis heute unbezweifelbar gültigen Lehrentscheidung der Kirche verankert.“ (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 174).

⁴² Dazu kann ich eine Aussage MICHAEL BEINTKERS als Unterstützung anführen: „In der Inkarnation wird Gott in vollem Sinne des Wortes *Mensch*, ohne aufzuhören, im vollen Sinne des Wortes *Gott* zu sein. Demnach wären alle dialektischen Themen der Theologie Näherbestimmungen dieser Bewegung in einer ganz bestimmten Richtung, wiederholten sie Aspekte dessen, was sich in der fleischgewordenen Existenz des Sohnes im Vollsinne ereignet hat: Gott *und* Mensch als Beziehung in der Differenz.“ (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 171f.).

dens“ entzogen wäre. Sie müßte gleichermaßen Abstand und Nähe repräsentieren. Da die Wirklichkeit der Theologie schließlich in der Wirklichkeit dieser Offenbarung wurzelt, muß sie als sachgemäße Wissenschaft (doppelt)-dialektisch sein (vgl. KARL BARTH, Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, 217-222, hier 219).

9.3.3 Die Ausformulierung einer fundamentaltheologischen Epistemologie im Gefolge Anselms

Als ein weiteres Novum der *Prolegomena* von 1927 kann die explizite Erarbeitung einer theologischen Erkenntnislehre gelten. Wurde innerhalb der Gotteslehre des „Unterrichts“ über die „Erkennbarkeit Gottes“ (§15) Rechenschaft abgelegt, so verhandelt Karl Barth die allgemeine Frage nach theologischer Erkenntnis nun in den *Prolegomena* (§7). Trotz grundsätzlicher Überschneidungen hinsichtlich des Erkenntnisweges (immer ‚anselmisch‘ von der ‚Wirklichkeit‘ zur ‚Möglichkeit‘) differieren die Paragraphen in ihrer thematischen Ausrichtung und – damit verbunden – ihrem Ort innerhalb der Dogmatik. Im Rahmen der Gotteslehre ging es 1924 um *Erkenntnis Gottes*, die mit Verweis auf die Verhüllung und Enthüllung in der Offenbarung beantwortet wurde.⁴³ Im siebten Paragraphen der Münsteraner *Prolegomena* handelt es sich dagegen um das „*Erkanntwerden des Menschen im Worte Gottes*“⁴⁴; ein Abschnitt, in dem Barth sein gegenüber der Tradition neu gewähltes Thema der Dogmatik verteidigt und in diesem Zusammenhang nach der „*Möglichkeit der Dogmatik*“⁴⁵ fragt. Daß sie in der Wirklichkeit ihres Gegenstands, des Wortes Gottes, begründet liegen muß, ist

⁴³ Vgl. KARL BARTH, Unterricht II, 11-46.

⁴⁴ Der gesamte siebte Paragraph unter der Überschrift „Das Erkanntwerden des Menschen im Worte Gottes“ (KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 109-150) ist eine Neuschöpfung gegenüber den Göttinger *Prolegomena*. Natürlich werden dort größtenteils Gedanken gesammelt, die im „Unterricht in der Christlichen Religion“ an anderer Stelle und in anderer Reihenfolge schon vorkommen. So entspricht der erste Abschnitt „Glaube oder Wort Gottes?“ (109-117) den Seiten 8-12 der Göttinger Vorlesung (vgl. DERS., Unterricht I, 8-12). Dabei geht es um eine Auseinandersetzung mit der modernen Theologie über den Gegenstand der Dogmatik (Glaube vs. Wort Gottes). Der zweite Abschnitt „Wort Gottes und Glaube“ (117-123) reflektiert deren Verhältnis ebenfalls im Gespräch mit der Dogmengeschichte und gibt die Seiten 12-15 des „Unterrichts“ wider. Der quantitative Ausbau ist jeweils auf eine gestiegene Anzahl ausgewerteter Quellen zurückzuführen. Der dritte Abschnitt „Die Wirklichkeit des Wortes Gottes“ (123-142) vereint mehrere versprengte Gedanken des „Unterrichts“ (13-15.55-58.74f.97-100), wobei er in seinem Zentrum (Auseinandersetzung mit Anselm) ein Novum darstellt. Der vierte und fünfte Abschnitt („*Petitio principii*“ [142-148] bzw. „Weitere Näherbestimmungen des Wortes Gottes“ [148-150]) spiegeln dann relativ deckungsgleich die Seiten 97-100 bzw. 68-70 des Prototypen wider. Vgl. zu dem gesamten Abschnitt der Erkenntnislehre CORNELIS VAN DER KOOI, Anfängliche Theologie, 212-215.227f.

⁴⁵ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 109.

evident. „Aber wie wir dazu kommen, mit ihr zu rechnen als mit einer notwendigen Voraussetzung, nicht bloß als mit einem logischen Postulat, ... darüber haben wir uns noch nicht ausgesprochen.“⁴⁶ Die Fokussierung auf den „Erkenntnisweg“ hat also apologetische Gründe, weil Barth sich hier – gegenüber der „modern-theologische[n] Heerstraße“⁴⁷ – für seine Umkehrung des Ansatzpunktes rechtfertigt: „Welcher Erkenntnisweg führt uns zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes und gibt uns das Recht, zu tun, was wir hier zu tun beabsichtigen?“⁴⁸

Warum dieser epistemologische Abschnitt hier erweiternd eingefügt wurde, bleibt unklar. Unter Umständen führt die apologetische Ausrichtung des gesamten Paragraphen weiter: Karl Barth sah sich an der Universität zunehmendem „Szientifizierungsdruck“ (Pfleiderer) ausgesetzt, auch über die erkenntnistheoretischen Prinzipien seines neuen Ansatzes genauestens Auskunft zu geben. Darum handelt es sich in §7: Um ein neues Durchdenken und Formulieren der eigenen Prinzipien, die der Sache nach schon früher vertreten wurden.

Ein Erkenntnisweg, der das Sprechen Gottes zu einem „Bewußtseinsinhalt“⁴⁹, also zu einem gegebenen *Objekt* macht, weist Karl Barth strikt zurück. Denn das Wort Gottes ist ein sich stets neu gebendes *Subjekt*. Darin ist es souverän. Diese Grundüberzeugungen stehen als unumstößlicher Ausgangspunkt Barthscher Dogmatik auch 1927 fest. Genaugenommen enthalten sie bereits eine Erkenntnislehre: *Nämlich den Ursprung aller menschlichen Erkenntnis Gottes in dem Erkanntwerden des Menschen durch Gott*. Da die Fundamentaltheologie des Schweizer Professors immer schon von dieser Prämisse ausging, kann man zu recht behaupten, daß sie stets eine Epistemologie implizierte. Explizit wird sie allerdings erst in der „Christlichen Dogmatik“ in die Prolegomena eingefügt. Dort

⁴⁶ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 124.

⁴⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 130.

⁴⁸ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 125. Vgl. auch 125-131, wo Barth auch auf die Stärken des liberalen Weges, der in der Wirklichkeit des Glaubens den Realgrund der Erkenntnis erblickt, hinweist – von dem er sich aber (gerade deshalb) bewußt distanzieren will: „Wir bekommen es also *mit* diesen Theologen mit dem ganzen Gewicht des Axioms zu tun, daß es wißbare Wirklichkeit nur gibt als Bewußtseinswirklichkeit. Bekommen es zu tun mit der Frage, wie und woher wir denn etwas wüßten von der auch für uns entscheidenden Wirklichkeit der Größe ‚Wort Gottes‘.“ (127). Die „Lösung“ liegt in dem Begriff des Wortes Gottes selbst, das gerade nicht Objekt sein kann: „Sagen sie uns kopfschüttelnd, daß ein Objekt, das nicht Wirklichkeit in unserem Bewußtsein wäre, als solches kein wißbares Objekt wäre, so antworten wir ebenso kopfschüttelnd, daß wir gar nicht von einem ‚Objekt‘ reden, wenn wir von ‚Gottes Wort‘ reden, sondern von dem Subjekt, das, in ein Objekt verwandelt, nicht ist, was es ist“ (129). Die Explizierung einer eigenen Erkenntnislehre hat in dieser Auseinandersetzung (apologetisch) ihren Platz. Ob man das freilich könne, von Gott und nicht vom Menschen aus über Gott zu denken, fragt FRIEDRICH GOGARTEN an (vgl. Karl Barths *Dogmatik*, 73).

⁴⁹ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 128.

steht sie ganz im Zeichen seiner Auseinandersetzung mit der neuprotestantischen Theologie – hat also für die Gesamtarchitektur des Werkes sekundären Charakter. Dementsprechend dient die nun folgende (erstmalige) Interpretation Anselms der „Vergewisserung darüber, daß wir nicht etwa einer Illusion nachjagen“⁵⁰, d.h. sie dient der Bestätigung des eigenen Ansatzes, der zweifelsohne schon vorher gewonnen war. Der Erzbischof von Canterbury soll als Pate herhalten. Auch er, so Barth, habe „vor der Frage: welcher Erkenntnisweg führt mich zu der Wirklichkeit, wer oder was gibt mir das Recht, mit der Wirklichkeit überhaupt zu rechnen, deren Existenz ich da verstehen will?“⁵¹ gestanden. Und Anselm wäre sich – wie der moderne Protestantismus – ebenfalls darüber bewußt gewesen, daß der Pfad über den Glauben führen muß. Eine vergleichbare Ausgangslage also, ein Gespräch zweier Theologen über die Distanz von 900 Jahren. Und Barth entdeckt in seinem Gegenüber die ihn schon längst leitenden Prinzipien. Zum Schlüssel wird dabei das Gebet, mit dem jener in den Erkenntnisprozeß einsteigt: „Domine Deus meus, *doce cor meum ubi et quomodo te quaereat, ubi et quomodo te inveniat.*“⁵² Dazu der Barthsche Kommentar: „[A]m Anfang der Erkenntnis, des Suchens und Findens Gottes steht ein Belehren des Menschen durch Gott selbst, um das Anselm nur beten zu können sich bewußt ist. Um eine Wirklichkeit in seinem Bewußtsein würde er offenbar nicht beten, sondern er würde sie nach Art der heutigen Theologen feststellen, um dann von ihr Gebrauch zu machen.“⁵³ Anselm, so stellt sein neuzeitlicher Gesprächspartner heraus, kommt offenbar vom Glauben her (er will die Wahrheit verstehen, die sein Herz liebt und glaubt)⁵⁴ und muß dennoch einsehen, daß er Gott noch nicht kennt und ihn auch nie kennen wird, es

⁵⁰ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 131.

⁵¹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 131. Vgl. CHRISTOPHER FREY, *Die Theologie Karl Barths*, 115.

⁵² Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, in: Ders., *Opera Omnia. Tomus Primus, Volumen Primum, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt*, 2. unveränd. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 93-139, hier 94.

⁵³ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 132.

⁵⁴ „Und nun beachten wir wohl: er will ‚intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum‘. [...] Wie selbstverständlich wird das plötzlich erwähnt: ‚credo et amo‘. Selbstverständlich ist ihm auch das, daß es ohne diese Bewußtseinswirklichkeit auch nicht die andere des ‚intelligere‘, auch keine dogmatische Arbeit geben kann. Darum: ‚credo ut intelligam‘. Wobei doch offenbar dieses ‚credere‘ nicht im Geringsten gut steht dafür, daß die Wirklichkeit, die er verstehen möchte, zur Stelle ist, so daß es auch nur zu einem ‚aliquatenus intelligere‘ kommen kann. Sondern darum ... muß – trotz des ‚credo‘, damit das ‚credo‘ gehaltvoll und kräftig werde, damit es wahr werden könne: ‚credo ut intelligam‘ – schlechterdings *gebetet* werden.“ (KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 134).

sei denn, Gott selbst offenbart sich ihm. „[T]heologische Arbeit, Begriffsarbeit ... steht nach allem Gehörten vor Anselm da als Unmöglichkeit“⁵⁵. Um ihre Ermöglichung müsse permanent gerungen werden.⁵⁶

Zweifellos spiegelt diese Anselmdeutung das eigene theologische Programm Karl Barths wider: Die Basis der *fides*, auf der Erkenntnis allein möglich ist, ist eine menschenunmögliche Basis, weshalb darum fortwährend gebetet werden muß. Solche Einschätzung ist selber schon Erkenntnis und verdankt sich ihrerseits dem Glauben.⁵⁷ Die Argumentation mündet notwendigerweise in einem Zirkel, der *petitio principii*, wie Barth sie nennt: „Auf die Frage: wie erkennst du das Wort Gottes? antworte ich: so und darin, daß ich es erkannt habe, bevor ich es erkenne, so und darin, daß Gott es zu mir gesprochen hat.“⁵⁸

Weil es sich um Barths eigene Theorie handelt, kann er nun mit Anselm resümieren: „Die Wirklichkeit des Wortes Gottes beruht schlechterdings in sich selber.“ Also: Niemand und nichts ist ihr überlegen. [...] Haben wir diese Einsicht nicht aus der Luft gegriffen, sondern folgt sie zwingend aus unserer Analyse der Situation des Predigers und Hörers, dann muß sie offenbar auch maßgebend sein für die ‚Erkenntnistheorie‘ des Wortes Gottes.“⁵⁹ Damit kann man es „wagen, die ganze Wissenschaft der christlichen Lehre auf diesen einen Grund zu gründen[.] ... [U]nd werden wir nun aufgefordert, uns über das Recht dieser Behauptung zu äußern – so können wir schlechterdings nur das Eine antworten: nicht, daß wir diese Wirklichkeit irgendwo in uns entdeckt haben ... , sondern daß wir von ihr entdeckt *sind*, ... daß wir sie selber gehört haben, nachdem sie selber zu uns gesprochen hat.“⁶⁰

⁵⁵ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 134.

⁵⁶ „Um ihr Geschehen, um die Beseitigung jener Unmöglichkeit muß der Mensch mit Gott ringen wie Jakob in der Nacht: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“ (KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 134).

⁵⁷ Vgl. KARL BARTH, Die Theologie und der moderne Mensch, 170: „Wie kommt der Mensch dazu, mit jener nicht zu erkennenden, sondern nur zu aner kennenden konkret gegebenen Wahrheit zu rechnen? Die Theologie kann darauf nur antworten: allein durch den *Glauben*. Das bedeutet aber: er kommt überhaupt nicht dazu, sondern sie ist, wenn er überhaupt mit ihr rechnet, zu ihm gekommen.“

⁵⁸ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 143. Zur *petitio principii* vgl. 142-148.103-106. Das Prinzip findet sich schon vollständig in der Göttinger Dogmatik (vgl. DERS., Unterricht I, 97-100). Vgl. dazu CORNELIS VAN DER KOOIJ, Anfängliche Theologie, 217 und THEODOR SIEGFRIED, Das Wort und die Existenz, 20.

⁵⁹ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 135.

⁶⁰ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 139. Interessanterweise liefern die beiden letztgenannten Zitate zwei verschiedene Begründungen für die Gültigkeit der Aussage: Einmal folgt sie aus

Derselbe epistemische Realismus begegnet in den Aufsätzen des Jahres 1927. In „Die Theologie und der moderne Mensch“ heißt es: „Die Theologie versteht unter dem Worte Gottes ... nicht eine letzte, sondern die erste Wahrheit, nicht etwa eine erst zu suchende, sondern die sich selbst schon aufgedeckt habende, die gegebene, und zwar *konkret gegebene* Wahrheit.“ (KARL BARTH, Die Theologie und der moderne Mensch, 168). Deshalb sei die Theologie „Gehorsam. Ihre Forschung ist nicht freie Spekulation, sondern ein Nachdenken an Hand eines gegebenen Wortes“ (169). Ob sie als Wissenschaft möglich ist, läßt sich nicht theoretisch erörtern, sondern nur durch ihre Wirklichkeit beweisen: „Die gegen die Möglichkeit der Theologie sprechenden Gründe sind nur dadurch zu widerlegen, daß sie durch das Vorhandensein wirklicher Theologie widerlegt *sind*“ (DERS., Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, 225).

Fazit: Obwohl Barth in Absetzung von der neuprotestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts und in Auseinandersetzung mit ihren Vertretern der Gegenwart eine eigenständige Erkenntnislehre im Anschluß an Anselm expliziert, sind seine darin geäußerten Gedanken keine Neuheit, sondern vielmehr schon seit Beginn Grundlage seiner Theologie. Denn gerade darin bestand ihr Novum: Karl Barth ist nicht über die Frage nach Möglichkeit von Gotteserkenntnis zur Wirklichkeit des Wortes vorgestoßen. Die Wirklichkeit des sich selbst begründenden göttlichen Wortes war vielmehr der Startpunkt seines Theologisierens. Erst danach erhob sich die Frage nach der rechten Predigt und nun auch die der Epistemologie. Dogmatik als Wissenschaft soll sich deshalb durch *Sachlichkeit* auszeichnen, d.h. durch ein Denken, was bei der Realität des Wortes seinen Ausgang nimmt.

9.3.4 Die Verkündigung als Notwendigkeitsgrund der Dogmatik

Mit den folgenden Bemerkungen sollen Kontinuitäten markiert werden, bzw. Punkte, die Karl Barth gegenüber den Göttinger Prolegomena beibehält und in der „Christlichen Dogmatik“ bekräftigt. Was allerdings nach einem ersten Blick auf die Definition von kirchlicher Verkündigung ‚ins Auge springt‘, ist eine terminologische Differenz: Wurde darunter stets ‚Rede von Gott‘ verstanden, die freilich inhaltlich als Wort Gottes, d.h. als (Zeugnis von) Jesus Christus präzisiert wurde, so erscheint Verkündigung hier als ‚Rede von Gott und vom Menschen‘⁶¹. Barth erklärt diese Verschiebung: „Wir meinen, wenn wir *christliche Rede* sagen, natürlich nicht alles und jedes Reden von Christen, sondern das besondere Reden von

der Analyse der Predigt und zum anderen aus der Wirklichkeit des Wortes Gottes selbst. Zweifelsohne ist auch erstere auf zweite zurückzuführen, weshalb Barth dann von dieser Fundierung Abstand genommen hat (s.o. Abschn. 9.2, Anm. 5).

⁶¹ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 13.

dem, was die Christen zu Christen macht, von der christlich verstandenen Beziehung von Gott und Mensch.“⁶² Hinter der neuen Formulierung steckt also weniger eine inhaltliche Wandlung, sondern eine sprachliche Fokussierung auf das schon zuvor vertretene Zentrum jeder Predigt: das Wort Gottes als gestaltgewordene Beziehung von Gott und Mensch, die in der Person Jesu Christi gipfelt.⁶³

Wie schon im Fall der Dialektik und der Epistemologie läßt sich hier konstatieren, daß Karl Barth seine prinzipiell-homiletischen Grundsätze prägnanter, stimmiger und präziser formuliert. Diese Präzisierung scheint Teil der *Klärungsphase* zu sein, in der die eigenen theologischen Fundamente reflektiert und mit theologischer bzw. philosophischer Tradition abgeglichen werden. Als Motivator sind auch hier die akademischen Debatten vorstellbar, denen Karl Barth an der Universität zunehmend ausgesetzt war. Doch auch wenn dieser Schluß spekulativ sein mag, es kann unbestritten festgestellt werden, daß in der „Christlichen Dogmatik“ die eben beschriebene Klärung einsetzt bzw. fortschreitet. Geklärt werden Theologumena, die Karl Barth der Sache nach schon früher vertrat: So konnte

⁶² KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 14.

⁶³ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 39: „Mit einem Wort: Die Beziehung von Gott und Mensch, von der die christliche Rede in ihrer reinen Form als kirchliche Verkündigung redet, sie ist *selbst Wort*.“ (Vgl. auch 48.59.70). Darin besteht m.E. die Unschärfe der Kritiken, die entweder in Gott allein (so MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie Karl Barths*, 169 und TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 110.118) oder in den bloß menschlichen Worten der Predigt als „Glaubensäußerung“ (so THEODOR SIEGFRIED, *Das Wort und die Existenz*, 18-20) den Gegenstand der Dogmatik Barths sehen wollen. Dieser Punkt ist *zentral* für das Theologieverständnis Barths, weil er fundamentale Implikationen mit sich bringt: Wenn die „Predigt“ als Glaubensäußerung *neben* anderen Manifestationen des frommen Gemüts Gegenstand der Dogmatik sein soll, dann fragt sich – wie bei Siegfried –, worin das Spezifikum der Verkündigung liegt, bzw. warum sich Dogmatik mit diesem Gegenstand so künstlich einengt und sich nicht viel lieber allen Glaubensäußerungen widmen sollte. Damit wäre freilich wieder die „Religion“ Gegenstand der Dogmatik (dagegen KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 109-117). Die Konsequenzen der anderen Option scheinen fataler: Falls „Gott“ Gegenstand ist, kann die Dialektik logischerweise nur auf der noetischen Ebene existieren, weil in Gott selbst kaum ein Widerspruch angenommen werden dürfte. Insofern überrascht die Analyse Beintkers nicht mehr: „Mit der Dialektik wird die Gebrochenheit, Offenheit und Unabgeschlossenheit des dogmatischen Denkens im Bezug auf seinen Gegenstand gewährleistet.“ (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie Karl Barths*, 169) M.a.W.: Gott bleibt in seinem Wesen unzugänglich, und Dogmatik (als Erkenntnis Gottes begriffen) kann nur versuchen, dem göttlichen Selbst mittels dialektischer Wendungen näher zu kommen. Gegen diese Deutung wehrt sich KARL BARTH vehement (vgl. *Christliche Dogmatik*, 117-123): *Nicht Gott sei Gegenstand der Dogmatik, sondern sein Wort*: die in dreifacher Gestalt auftretende Beziehung Gottes zum Menschen, die damit deren Unterschiedenheit offenbar macht (vgl. CD, 38-49). Gerade in Entsprechung zu diesem Gegenstand muß die Dogmatik dialektisch sein! Und dies gilt – nach Barth – für jede Dogmatik und in der „Christlichen Dogmatik“ eben auch für seine eigene. FRIEDRICH GOGARTEN hat das erkannt, als er das „deus dixit“ als Grundproblem dieses Werkes ansah (vgl. *Karl Barths Dogmatik*, 60; So auch JEFFREY C. PUGH, *The Anselmic Shift*, 73; Gegen CHRISTOPHER FREY, *Die Theologie Karl Barths*, 114).

bereits für den zweiten „Römerbrief“ gezeigt werden, daß die Beziehung von Gott und Mensch Gegenstand sowohl der Barthschen Theologie als auch der kirchlichen Verkündigung generell sein müsse.

Wenn Barth 1927 die „christliche Rede von Gott und vom Menschen“ meint, auf die sich die Dogmatik zu beziehen habe, dann ist diese Charakterisierung zweifelsohne recht unspezifisch. „Christliche Rede“ ist zwar ein besonderes Reden, aber nicht gebunden an eine Institution, eine Methode, eine Personengruppe etc. Erst in dem dritten Paragraphen werden die Kreise enger gezogen, und die „kirchliche Verkündigung als Idee der christlichen Rede“ gerät in den Mittelpunkt des Interesses. Ganz im Gegensatz zum „Unterricht in der Christlichen Religion“: Dort führte Barth die Dogmatik als „Besinnung auf das Wort Gottes“⁶⁴ ein, und im zweiten Paragraphen wurde die Gestalt der „Anrede Gottes, auf die sich die dogmatische Besinnung unmittelbar zu beziehen hat“⁶⁵ sofort gleichgesetzt mit der kirchlichen Verkündigung. Diesen Terminus weiter zu definieren, hatte Barth in seiner Vorlesung unterlassen, und so blieb neben der klassischen Sonntagspredigt der weitgefaßte Begriff von Verkündigung stehen: Nicht „auf das Predigen von der Kanzel herunter und überhaupt auf das, was die Pfarrer tun“, dürfe sie beschränkt sein, sondern auch „das, was ein Jeder im stillen Kämmerlein sich selber ‚predigt‘“ einbeziehen.⁶⁶ Auf die unterlassene Klärung und die damit verbundenen Probleme wurde bereits hingewiesen.⁶⁷ Sich darüber möglicherweise bewußt, hat Karl Barth in der „Christlichen Dogmatik“ mehr Mühe und Raum aufgewandt, diese Klärung herbeizuführen.⁶⁸ Dienlich ist ihm dabei die Unterscheidung von Form und Inhalt. So sei die „reine Form der christlichen Rede die kirchliche Verkündigung“⁶⁹. Damit solle die „besondere Art, die jeder christlichen Rede als

⁶⁴ KARL BARTH, Unterricht I, 3.

⁶⁵ KARL BARTH, Unterricht I, 28.

⁶⁶ KARL BARTH, Unterricht I, 20. Weiter heißt es dort: „Nur daß es äußerlich oder innerlich ein Reden sei, ein wie immer vermitteltes Zur-Aussprache-und-zum-Gehör-Bringen des Wortes Gottes aus Offenbarung und Schrift.“

⁶⁷ S.o. Abschn. 7.2.1.

⁶⁸ Der dazu dienende Abschnitt „1. Die kirchliche Verkündigung als Idee der christlichen Rede“ (KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 33-37) und „2. Die kirchliche Verkündigung als Mittel des Wortes Gottes“ (37-40) haben keine Parallele im „Unterricht“ von 1924. Mit der Unterscheidung von Sakraments- und Predigtkirche, katholischer und evangelischer Konfession kehrt Barth in das Fahrwasser seiner Göttinger Vorlesung zurück. So entsprechen die SS. 40-42 der Christlichen Dogmatik den SS. 38f. bzw. 40f. des Unterrichts I; weiterhin ähneln sich Christliche Dogmatik, 43-45 und Unterricht I, 29f. bzw. Christliche Dogmatik, 45-58 und Unterricht I, 31-37.

⁶⁹ KARL BARTH, Christliche Dogmatik, 33.

solcher ihrem Begriff nach eigen“ bzw. der „Anspruch ... und die Erwartung, von der sie umgeben ist“⁷⁰, gemeint sein. Das heißt, daß jede christliche Rede von Gott und Mensch „von den einfachen Worten, in denen eine Mutter ihr Kind unterweist, bis zur Sonntagspredigt des studierten Pfarrers, von der religiösen Meinungsäußerung eines christlichen Privatmannes bis zur solennen Summa oder Institutio des anerkannten Kirchenlehrers“ gewisse „formelle Eigentümlichkeiten“⁷¹ hat: Sie will a) auftragsgemäße Rede unter einem Befehl, b) verantwortliche, allgemeingültige Rede und c) glaubwürdige – d.h. „würdig, geglaubt zu werden“⁷² – Rede sein. Diese Kriterien treten aber am reinsten in der kirchlichen Verkündigung hervor, weshalb diese eben als „Idee der christlichen Rede“⁷³ angesehen werden kann.

Karl Barth schafft es, mit diesem Modell eines Zentrums und der sie umgebenden Peripherie sowohl den weiten Begriff der Verkündigung festzuhalten, ihn aber in der kirchlichen Predigt zu fixieren⁷⁴ – ein klarer Fortschritt gegenüber der 1924, der allerdings die Dogmatik als Wissenschaft noch nicht integriert. Zu dieser endgültig schlüssigen Klärung kommt es erst 1932ff.⁷⁵

Neben der Form hat die kirchliche Verkündigung aber auch einen spezifischen Inhalt. Denn sie beansprucht, „hier werde nicht Menschenwort, sondern in der Hülle und durch das Mittel des Menschenwortes Gottes eigenes Wort verkündigt“⁷⁶. Das Wort Gottes ist also der rechte Inhalt der Predigt. Zumindest ist dies der Anspruch und die Erwartung, die aber „menschlich geredet unmöglich“ zu erfüllen ist, weshalb die Predigt ein „absolutes Wagnis“ darstellt.⁷⁷ An dieser Stelle wechselt interessanterweise die Methode Barths. Das Wagnis wird nun nicht

⁷⁰ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 33.

⁷¹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 34.

⁷² KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 35.

⁷³ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 36.

⁷⁴ Vgl. dazu auch KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 43f. Das Bild mit Zentrum und Peripherie begegnet auch schon in der Göttinger Vorlesung. Dort wird aber die Peripherie weder formell noch inhaltlich qualifiziert und folglich mit der kirchlichen Rede in Verbindung gebracht (vgl. DERS., *Unterricht I*, 42-45). So kommt es eben im „Unterricht“ zu einem Nebeneinander von Predigt und anderen Stimmen, die ‚irgendwie‘ auch kirchliche Rede sind. Dort hatte Barth dann einfach nach Wahrscheinlichkeitskriterien entschieden: „Daß mir die in Offenbarung und Schrift begründete Predigt des Wortes Gottes im grünen Wald oder im Symphoniekonzert begegnet, ist eine abgelegene Möglichkeit ... Unbedingt aber habe ich zunächst da aufzumerken, wo ich selber als getaufter ... Christ bewußt und absichtlich ... angeredet werde, und das ist nun eben *meine Kirche*.“ (43).

⁷⁵ S.u. Abschn. 12.1.

⁷⁶ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 39.

⁷⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 40, vgl. auch 58-60.

mehr phänomenologisch pauschalisierend dekretiert, sondern bekommt in den §§5+6 jene existentielle Zuspitzung. Die Frage wird personalisiert: „Ob wirklich Gottes Wort der Inhalt meines Redens ist, ... das wird, wenn *ich* die ‚christliche Rede‘ rede, offenbar zunächst ganz und gar problematisch.“⁷⁸ Ein doppelt absolutes, umfassendes, „unmögliches Wagnis“⁷⁹ also.⁸⁰ Wenn dennoch die „Theologen der bekannten Unmöglichkeit zum Trotz predigen [, dann], weil sie es *müssen*, und müssen, weil sie einen *Auftrag* haben“⁸¹. Weil dies „in keiner Weise eine Abschwächung der vorhin charakterisierten Unmöglichkeit“ bedeutet, ist die „Bedrängnis“⁸² des Predigers zwischen *Skylla* und *Charybdis* wieder präsent, die schon die frühe Tätigkeit Barths dominierte: Zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit.⁸³

⁷⁸ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 72.

⁷⁹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 83, vgl. auch 84: „Unsere Charakterisierung des Wagnisses der Predigt mußte schließen mit einem Unmöglich!“

⁸⁰ Unverständlich ist angesichts dieses eindeutigen Befundes (mit CORNELIS VAN DER KOOI: „Wagnis ist die Predigt nicht wegen der fehlenden Begründungsmöglichkeiten, sondern wegen der Eigenart des Gegenstandes, der hier Subjekt werden muß.“ [*Anfängliche Theologie*, 228; vgl. 214.218]), warum manche Interpreten in der „*Christlichen Dogmatik im Entwurf*“ eine Hinwendung zur positiven Theologie sehen, die nun fähig wäre, Gottes Wort zu sagen. So z.B. JEFFREY C. PUGH, *The Anselmic Shift*, 72 oder CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 25: Barth käme von einer „polemic against a theology that claims to grasp God“ her und liefere nun ein „magistral work which by itself claims that there is a way to go beyond the incomprehensibility of God in developing a doctrinal theology“. So auch TERRY L. CROSS, der zum Fazit kommt: „Barth has advanced from humanity being unable to speak of God, to humanity being the legitimate bearers (*Träger*) and ‚middle‘ (*Mittel*) of God’s word!“ (*Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God*, 117, vgl. 112.120). Das Wort Gottes sei nunmehr eine gegebene Voraussetzung, auf der Erkenntnis und Predigt aufsitzen könne: „However, now he [Barth] believes that God has revealed himself through grace and has given humans the ability to speak of God.“ (118). Das führt zu einem statischen Offenbarungsverständnis – dem *Offenbarsein*, das Barth immer ablehnte! Dies hat natürlich Auswirkungen auf die Rolle der Dialektik. Sie ist nunmehr Problem menschlicher Denk- und Sprachweise und nicht Zugeständnis an die Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung.

⁸¹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 85. Nicht nur die Legitimation zur Verkündigung führt Barth auf einen Befehl zurück. Auch das kritische Prüfen des Theologen, das ebenso unverfügbar ist wie das Predigen, gründet darin: So kann der Theologe „nur nach Befehl handeln und damit das Vorhandensein des Befehls bezeugen – bezeugen, daß er nicht zu dem Befehl, sondern der Befehl zu ihm gekommen ist“ (DERS., *Die Theologie und der moderne Mensch*, 171). Als weiteren Beleg dafür, wie die beiden Phänomene (Predigt und Dogmatik) als Parallelstrukturen zu verstehen sind vgl. DERS., *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche*, 229f. und THEODOR SIEGFRIED, *Das Wort und die Existenz*, 47.

⁸² KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 85.

⁸³ Mit MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 158: „Menschliche Unmöglichkeit und göttlicher Auftrag prallen aufeinander.“ Beintker versteht die Barthschen Aussagen zur Predigt analog zu denen von 1922. Dann allerdings konstruiert er eine künstliche Absetzung: In der *Christlichen Dogmatik* werde die „unanschauliche Mitte ... pneumatologisch konkretisiert“, d.h.: „Der Heilige Geist macht unser Menschenwort zum sprechenden Zeugnis“ (Worin unterscheidet sich dies von 1922?). Damit werde die Predigt auf „den Boden der göttlichen Möglichkeit“ gestellt und sei nun eben doch – mehr als 1922 angenommen – möglich (vgl. 158f.). Läßt sich dies vom Text her decken?

Ich breche an dieser Stelle ab. Es ist deutlich geworden, daß Karl Barth die Verkündigung wie bisher qualifiziert. Es gibt diesbezüglich keine Weiterentwicklung, d.h. aber auch: keine Abschwächung der Spannungen. Trotzdem die existentiellen Spitzen zurückgenommen werden, bleibt die Dialektik des Verkündigungsgeschehens erhalten – sie wird im Gegenteil dadurch noch grundsätzlicher und allgemeingültiger. Bei der Zerrissenheit setzt nun die Dogmatik ein. Denn obwohl das Gelingen der kirchlichen Verkündigung *ausschließlich* von Gott abhängt⁸⁴, muß sie immer wieder stattfinden, so gut wie möglich, so „rein“ wie möglich.⁸⁵ „[W]ie ein sauber geputztes Glas“⁸⁶ soll die Predigt durchsichtig und transparent sein auf das göttliche Reden, das sich ihrer bedienen will. Sie zu einem „kristallklar, geschliffene[n] Glasgefäß“⁸⁷ zu machen, ist Aufgabe der Dogmatik. Dabei „muß eben alles getan werden ..., um jenem Reden Gottes freien Raum zu schaffen, den Weg oder den Boden zu bereiten“⁸⁸. Alles Störende, was sich zwischen das Wort Gottes und den Hörer schiebt, hat die Dogmatik zu benennen und idealerweise zu beseitigen. Ablenkungen auszublenden und die Predigt auf das Wesentliche lenken – so könnte man die Aufgabe der Dogmatik auch beschreiben. Oder mit Barth zu sprechen: „Wie kann *ich* so reden, daß man *nicht mich*, sondern Gott reden hört? Darum geht es.“⁸⁹

Das ‚christologische‘ Leitbild Chazedons steht auch in der „Christlichen Dogmatik“ im Hintergrund der Aussagen zu Predigt und Dogmatik. Wie bereits vorgeschlagen wurde, kann man für die kirchliche Verkündigung als „dritte Gestalt des Wortes Gottes“ ebenso zwei Naturen postulieren wie für die Inkarnation selbst: Gotteswort und Menschenwort in der christlichen Predigt. Dogmatik, die sich auf die Korrektur der Menschenworte konzentriert, bekommt 1927 ein noch prägnanter umrissenes Ziel: Es geht darum, daß die Menschenworte transparent werden, d.h. nicht zum Verschwinden kommen, sondern durchlässig werden auf

⁸⁴ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 531-538. Barth kann aber auch sagen: „Das Gelingen dieses Wagnisses [Predigt] steht und fällt mit unserem Glauben und Gehorsam“ (538). Ist also der Mensch doch Kooperationspartner Gottes beim Gelingen der Predigt und falsifiziert dies obiges Resümee, daß ausschließlich Gott das Gelingen der Predigt bewirken kann? Um dem vorzubeugen, läßt Barth den angefangenen Satz so enden: „d.h. aber mit der Gnade des heiligen Geistes, über die wir keine Verfügung haben und um die wir nur beten können“ (ebd.).

⁸⁵ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 540f.

⁸⁶ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 540.

⁸⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 541.

⁸⁸ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 540.

⁸⁹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 547.

das Gotteswort hin. Sie sollen in johanneischer Manier Hinweisfunktion haben. Damit kann wieder der unmittelbare Vergleich zur Inkarnation bemüht werden: Beschrieb Karl Barth das Ereignis der Offenbarung nicht ebenso, nämlich als Transparenz der Hülle auf das Verhüllte Göttliche?⁹⁰ Dogmatik soll folglich helfen, daß sich Offenbarung im Rahmen kirchlicher Verkündigung auch heute noch ereignet. Die Parallelisierung von Wort Gottes in erster und dritter Instanz schreitet auch in der „Christlichen Dogmatik“ fort; eine Bewegung, die in der „Kirchlichen Dogmatik“ unbestritten ihren Höhepunkt findet.

Auf einer anderen Ebene deutet sich ebenfalls eine Parallelisierung an: Nämlich – wie schon in Göttingen – die zwischen Verkündigung und Dogmatik. Beide stehen unter derselben Spannung. Auch Dogmatik verdankt sich dem Befehl Gottes (Notwendigkeit), kann ihm aber nicht genügen, da ihr eigener Maßstab ihr entzogen ist und bleibt (Unmöglichkeit). Die Ähnlichkeit von Dogmatik und Verkündigung wird besonders stark in den Aufsätzen des Jahres 1927 betont: Siehe dazu KARL BARTH, *Die Theologie und der moderne Mensch*, 171-174.176f. und DERS., *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche*, 221-229.

9.3.5 Zum Verhältnis von Verkündigung, Dogmatik und Theologie

Abschließend sei das Verhältnis von Verkündigung, Dogmatik und Theologie thematisiert. Man konnte an den letzten Äußerungen Barths erkennen, daß Theologie eine Art Dachbegriff für Dogmatik und Verkündigung darstellte, d.h. daß Dogmatik zwar funktional von der Predigt unterschieden wurde, aber nicht unbedingt personal bzw. institutionell. Theologie konnte Zeugnis, Reflexion darauf bzw. die erste Fakultät der Universität bezeichnen. Allerdings meinte Karl Barth mit Theologie oft genug alles: Verkündigung und deren wissenschaftliche Korrektur – nicht zuletzt deshalb, weil die Wissenschaft in seinen Augen kein akademisches Spiel darstellte, und als Randbemerkung zur Verkündigung unter keinen Umständen von ihr geschieden werden könne.

Die Grundattitüde Karl Barths ändert sich in diesem speziellen Punkt auch 1927 nicht. Wenn man aber eine Tendenz anzeigen wollte, so kann diese folgendermaßen aussehen: Dogmatik und Verkündigung treten nun stärker nicht nur funktional, sondern auch institutionell – und damit personal auseinander.⁹¹ Auf-

⁹⁰ Vgl. KARL BARTH, *Unterricht I*, 163-173, und DERS., *Unterricht II*, 16-30, und DERS., *Christliche Dogmatik*, 64-69.

⁹¹ Mit MICHAEL BEINTKER, der ebenfalls die zunehmende Differenzierung von „Theologie als Verkündigung und Theologie als dogmatischer Lehre“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 157) konstatiert. Freilich hat bei ihm diese Beobachtung einen anderen

fällig ist dies besonders in den Passagen, die Barth nun gegenüber Göttingen neu formuliert: Dort tritt die für jene Phase typische Vermischung nicht mehr auf.⁹² Freilich, diejenigen Abschnitte des „Unterrichts“, wo jeder Prediger als Dogmatiker bzw. jeder Dogmatiker als Prediger angesehen wurde⁹³, bleiben erhalten und stehen am Ende gleichwertig neben jenen anderen, in denen die Differenzierung ausgebauter ist. Die „Christliche Dogmatik“ läßt Konsistenz hier vermissen.

Jene fortschreitende Differenzierung bedeutet selbstverständlich nicht, daß Dogmatik und Verkündigung auseinanderfallen und es *unabhängig von* Predigt die Arbeit der Dogmatiker gäbe, die außerhalb der Kirchen damit beschäftigt wären, Systeme christlichen Denkens zu erstellen. Dogmatik bleibt notwendiger Teil der christlichen ‚Rede von Gott‘ bzw. deren kritische Reflexion. Sie hat die Verkündigung „an ihre eigene immanente Logik“ zu „erinnern“⁹⁴, sie gibt ihr durch Besinnung eine „Richtung“⁹⁵, verhilft ihr dazu, „rein“⁹⁶ zu werden und ist kurzgefaßt „kritische Erläuterung“⁹⁷ der Predigt. Mit dieser Qualifizierung bleibt zu fragen, ob Dogmatik etwas anderes darstellt als „*Randbemerkung* und *Glosse*“ bzw. „das ‚bißchen Zimt‘ zur Speise“⁹⁸. Wenn der Dogmatiker die kirchliche Rede von Gott an deren eigenen Maßstab erinnert, ist er dann etwas anderes als ein „Kritiker“⁹⁹ – trotz seiner gewaltigen, dogmengeschichtlich gesättigten systemati-

Hintergrund und verfolgt einen anderen Zweck. Denn für ihn ist dieses Auseinandertreten Ausdruck der Abschieds von einer dialektischen Phase, in der die Verkündigung das Leitmotiv der Theologie gewesen sei. Daß nun neben die (und schließlich anstelle der) zeugnishaften Theologie die wissenschaftliche Theologie tritt, bedeutet für Beintker einen Schritt in Richtung dogmatischer Lehre, die zunehmend an Bedeutung gewinne (vgl. 156-160). Daß diese These von der bekannten Dialektik-Dogmatik-Alternative bestimmt ist, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Was aber außerdem noch daran auffällt: Sie vergißt, daß Theologie für Barth stets ‚nur‘ Korrektiv kirchlicher Rede (und kein orthodoxes System) sein will, also immer unmittelbar auf die Predigt bezogen bleiben muß, weshalb das von Beintker gewünschte Abstandnehmen Barths von einer Theologie als Verkündigung sich nicht mit dessen Theologieverständnis deckt.

⁹² Vgl. hauptsächlich KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 13-17, hier 13: „Dogmatik ist eine bestimmte Bemühung um die christliche Rede, die vor der Dogmatik und ohne sie da ist und geschieht.“ Dies kann wiederum nur möglich sein, wenn Dogmatik und Verkündigung institutionell getrennt auftreten.

⁹³ Vgl. hauptsächlich KARL BARTH, *Unterricht I*, 3-7 bzw. DERS., *Christliche Dogmatik*, 17-24, hier 23f.: „Als Dogmatiker entdeckt der christliche Redner (der Theologe, der in jedem christlichen Redner steckt, auch wenn er zufällig kein Theologe ist!), daß er ein Reiter auf dem Bodensee gewesen ist und sein wird.“ Diese Aussage ist wiederum nur sinnvoll, wenn Dogmatik und Verkündigung gerade nicht institutionell, sondern nur funktional unterschieden werden.

⁹⁴ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 14, vgl. auch 552.555.

⁹⁵ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 158.

⁹⁶ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 539-542.

⁹⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 158.

⁹⁸ KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 67f.

⁹⁹ Als Kritiker wird der Dogmatiker bezeichnet in: KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 566.

schen Lehre? Insofern bleibt zu fragen, ob Barth Recht hat, wenn er für seine eigene Dogmatik diese frühe Auszeichnung von 1922 im Vorwort abweist?¹⁰⁰ Dogmatik will doch nach seinen eigenen Aussagen von 1927 nichts anderes sein als „Korrektiv“¹⁰¹.

Die Fragen an die „Christliche Dogmatik im Entwurf“ häufen sich und klingen auch im folgenden nicht ab, wenn zum Verhältnis Predigt-Dogmatik noch der dritte Terminus „Theologie“ hinzugenommen wird: Theologie kann – nach wie vor – ‚Rede von Gott‘ meinen: „Das ‚ministerium verbi divini‘ ... konzentriert und verkörpert sich im ministerium der berufenen ‚Theologen‘, des Lehramts, der ordnungsgemäß ‚von Gott Redenden‘ ... Diese kirchliche Verkündigung ist eben die kirchliche *Predigt*.“¹⁰² An anderer Stelle aber ist der Begriff ausschließlich für

¹⁰⁰ Im Vorwort zur „Christlichen Dogmatik“ geht KARL BARTH auf diese Thematik ausdrücklich ein: „Darf ich zum Schluß noch ein sehr unakademisches, aber, wie mir scheint, notwendiges Wort sagen zu denjenigen unter meinen bisherigen Freunden, die schwer daran tragen werden und schon tragen, gerade mich auf dem historisch und sachlich von so manchem Verdacht umgebenen Weg eines Dogmatikers zu betreffen? Sie werden mich vielleicht erinnern an den Anfang meines Vortrags ‚Not und Verheißung der christlichen Verkündigung‘ von 1922 und werden mir vorhalten, ich gehe mit diesem Buch offenkundig doch dazu über, aus der Randglosse und dem Korrektiv selber eine neue Theologie zu machen. [...] Was soll ich ihnen antworten? [...] Wenn meine bisherige Arbeit da und dort als Randglosse und Korrektiv gewirkt hat und noch wirken sollte, so konnte und kann das nicht meine Absicht sein. Ich war und ich bin ein gewöhnlicher Theologe, dem nicht das Wort Gottes, sondern bestenfalls eine ‚Lehre vom Wort Gottes‘ zur Verfügung steht ... Wo ich mir doch überhaupt nicht bewußt bin, jemals etwas anderes als eben – alte? neue Theologie? – jedenfalls Theologie getrieben zu haben, während das Wort Gottes für sich selber redete, oder auch nicht redete, wenn und wo es Gott gefiel.“ (KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 7f. Vgl. dazu CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 25). Dieser Rückblick Barths scheint eine offene Kontradiktion zu hiesiger These zu bilden – jedoch nur auf den ersten Blick. Denn indem KARL BARTH zugibt, aus „der Randglosse und dem Korrektiv selber eine neue Theologie zu machen“, gibt er umgekehrt auch zu, daß eben die Theologie aus der Randglosse gemacht ist und damit wie ein voluminöses Korrektiv wirken kann. Sein Theologiebegriff definiert Dogmatik geradezu als kritische Instanz und den Dogmatiker als „Kritiker“ der Predigt (vgl. *Christliche Dogmatik*, 566). Was ist aber dies anderes als ein Korrektiv? In gewisser Weise bestätigt THEODOR SIEGFRIED solche Erwägungen. Die Funktion der Theologie bei Karl Barth paraphrasierend, hebt er auf die Denkregel ab, die die „Dogmatik“ leiten soll. „Sie lautet nämlich: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. Soll aber die Dogmatik diese Regel auf die Predigt *beziehen*, so wird sie entweder selbst zur Predigt, zum Predigt-Paradigma, oder – es kann überhaupt keine eigentliche Dogmatik, sondern nur Prolegomena geben.“ (Das Wort und die Existenz, 29) Richtig ist daran, daß die angeführte Denkregel verbietet, auf dem gesicherten Grund der Erkenntnis gewaltige Gebäude dogmatischer Systeme zu errichten. Aber daß sie Dogmatik unmöglich macht, folgt nicht zwingendermaßen, sondern vielmehr, daß die ganze Dogmatik in ihrer Fülle eben nur als Prolegomena, als „Vorhof zum Heiligtum“ (vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 51) der Predigt gelten kann. Denn wenn Barth schließlich eingesteht, daß das Wort Gottes in der Predigt dem Zugriff der Dogmatik eben doch entzogen bleibt (obwohl dies ihren Sinn ausmacht!), was kann Dogmatik dann anderes beanspruchen als ein „bißchen Zimt“ zur Speise“ (DERS., *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 68) zu sein?

¹⁰¹ KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 68.

¹⁰² KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 44, vgl. auch 85: „[E]s könnte sein, daß die Theologen der bekannten Unmöglichkeit zum Trotz predigen, weil sie es *müssen*, und müssen, weil sie einen *Auftrag* haben.“

die Funktion der Predigtkritik reserviert, die regulär an der Universität stattfindet, z.B. in jenem Zitat aus „Die Theologie und der moderne Mensch“: „Theologie ist die kritische Besinnung der Kirche auf ihren Ursprung in Gottes Wort. Indem die Kirche diese Besinnung als einen nicht nur gelegentlich, sondern fort und fort zu vollziehenden Akt für notwendig und möglich hält und als notwendig und möglich tatsächlich will, bringt sie die Theologie, die ‚scientia de deo‘ hervor. Theologie ist also eine Funktion der Kirche, die Lebensäußerung der Kirche in der Sphäre der Wissenschaft – eine Hilfsfunktion: denn die eigentliche, primäre Funktion der Kirche ist nicht die Theologie, sondern die Predigt, die Verkündigung des Wortes Gottes. Ihr ist die Theologie als kritisches Organ, als Kontrolle, als Wegweisung und auch wohl als notwendige Hemmung zugeordnet.“¹⁰³

Aus dieser doppelten Besetzung der Vokabel ‚Theologie‘ folgt nicht unbedingt, daß man von zwei divergenten Konzepten sprechen muß, d.h. ‚Theologie als Predigt‘ und ‚Theologie als Wissenschaft‘.¹⁰⁴ Aber m.E. stehen die Termini etwas unvermittelt nebeneinander, d.h. Barth thematisiert ihre Relation nicht eigens.¹⁰⁵ Die (verborgene) Beziehung beider muß der Leser selbst aufdecken. Dies könnte wie folgt ausgelegt werden: Theologie ist der Dachbegriff für Verkündigung und Dogmatik, da diese beiden Größen nicht voneinander geschieden werden können und dürfen. Dogmatik ist schlicht die Reflexion der Predigt anhand des ihr eigenen Kriteriums. In der Dogmatik wird sie durch einen Filter geleitet, der sie von menschlich-irdischen Verschmutzungen reinigt. Als solcher Filter gehört er unmittelbar zur Verkündigung, ob der Prozeß nun intern oder extern vonstatten geht. Man kann auch sagen: Die Dogmatik ist die kritische Rückseite der Verkündigung. Soweit ist das Modell einleuchtend. Die Frage setzt dort ein, wo man nach dem Verkündigungscharakter der Dogmatik fragt. Da Dogmatik zur Theologie gehört und diese als Rede von Gott, also als Verkündigung, klassifiziert wird,

¹⁰³ KARL BARTH, *Die Theologie und der moderne Mensch*, 162f. Vgl. auch DERS., *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl*, 186f., und DERS., *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche*, 232, bzw. DERS., *Christliche Dogmatik*, 116.155.

¹⁰⁴ Gegen MICHAEL BEINTKER, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 157.

¹⁰⁵ Hier entzündete sich wiederum die Kritik der Rezensenten: Übereinstimmend warfen FRIEDRICH GOGARTEN (*Karl Barths Dogmatik*, 74-80) und THEODOR SIEGFRIED (*Das Wort und die Existenz*, 23f. 200) dem Autor vor, die Begriffe ungenügend geklärt zu haben und dadurch nicht präzise zu argumentieren. Letzterer spielt diesen Mangel in Bezug auf den abgelehnten, aber doch impliziten Verkündigungscharakter der Dogmatik durch (vgl. 25f.).

muß Dogmatik auch Verkündigung sein. Das lehnt Barth aber ausdrücklich ab: „Dogmatik ist nicht Verkündigung“¹⁰⁶. Obwohl er es an anderer Stelle zugibt: „Verkündigen aber kann (und soll!) die Dogmatik zwar auch, aber damit ist nicht das Besondere bezeichnet, was *ihr* obliegt.“¹⁰⁷

Der Eindruck einer offensichtlichen Uneinheitlichkeit der Bestimmungen bzw. einer noch nicht ausgereiften Differenzierung bestätigt sich an dem in Düsseldorf vorgetragenen Aufsatz. Dort steigt KARL BARTH mit der Absetzung der Theologie als „Wissenschaft“ von der Verkündigung ein (vgl. Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, 217f.), um dann wenig später sowohl dem „Pfarrer“ als auch dem „Professor“ die Berufung zur Predigt zuzuschreiben (vgl. 232).

Eine schlüssige Lösung dieser offenen Kontradiktion kann hier nicht geboten werden. Eine mögliche wäre die, daß es sich in der Dogmatik um uneigentliche Verkündigung handelt, die zwar die generellen Anforderungen an jede „christliche Rede“ erfüllt (Auftragungsgemäßheit, Verantwortlichkeit, Glaubwürdigkeit), aber nicht deren „reine Form“ darstellt.¹⁰⁸ Denn als die „Idee der christlichen Rede“ gilt lediglich die „kirchliche Verkündigung“.¹⁰⁹ In jenem Abschnitt, auf den hier rekurriert wird (und der eine Neuschaffung gegenüber 1924 bildet)¹¹⁰, deutet sich bereits das Modell an, das Karl Barth dann in der „Kirchlichen Dogmatik“ schlüssig weiterentwickeln wird.

9.4 Fazit

Auch im Jahre 1927 beschäftigte sich Karl Barth intensiv mit der Frage nach Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit der Theologie. Dabei werden die Grundattitüden, die er bisher eingenommen hat, nicht aufgegeben. So erscheint Predigt wiederum in der Spannung zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit, die allein in der Wirklichkeit, die Gott schenken kann, aufgehoben wird. Auch begegnet Dogmatik wiederholt als Prüffunktion, die darum bemüht sein sollte, die menschliche ‚Natur‘ der Verkündigung so zu läutern, daß sie Hinweischarak-

¹⁰⁶ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 543, vgl. auch 50.544f.

¹⁰⁷ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 57.

¹⁰⁸ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 34f. Dies unterstützend kann folgendes Zitat angeführt werden: „[J]ede christliche Rede [hat], von den einfachen Worten, in denen eine Mutter ihr Kind unterweist, bis zur Sonntagspredigt des studierten Pfarrers, von der religiösen Meinungsäußerung eines christlichen Privatmannes bis zur solennen Summa oder Institutio des anerkannten Kirchenlehrers ... folgende formelle Eigentümlichkeiten“ (34). Es folgt die Aufzählung obengenannter Kriterien, die in ihrer Reinform in der „kirchlichen Verkündigung“ verwirklicht sind (vgl. auch 34-37).

¹⁰⁹ KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 33, vgl. auch 33-37.

¹¹⁰ Vgl. KARL BARTH, *Christliche Dogmatik*, 33-40.

ter bekommt, also ganz transparent auf die göttliche ‚Natur‘ wird. Immer konsequenter parallelisiert folglich Karl Barth das Wort Gottes in seiner ersten und dritten Erscheinungsform.

Neben solchen Kontinuitätslinien lassen sich auch Weiterentwicklungen feststellen: Die existentielle Begründungsmetaphorik wird am ‚sicheren‘ Katheder obsolet, wenngleich das Pfarramt nirgends aus dem Blick gerät. Dogmatik als akademische Disziplin wird in einen Fächerkanon eingeordnet, bleibt allerdings auch Aufgabe jedes einzelnen Predigers. Damit hat eine *personale* bzw. *institutionelle* Differenzierung von Verkündigung und deren kritischer Reflexion eingesetzt, wenngleich die das bisherige Modell einer bloß *funktionalen* Scheidung in Geltung bleibt. Tragende Säule bleibt für Karl Barth auch die Dialektik. Noch expliziter als zuvor wird sie auf Jesus Christus, das Wort Gottes in erster Gestalt, zurückgeführt. Aufgrund des Barthschen Realismus muß die Theologie ihrem Gegenstand entsprechen, weshalb sie notwendigerweise dialektisch wird. Solche Gedankenfigur, die bei Gott bzw. seinem Wort ansetzt, ist auch für die nächste Neuerung konstitutiv. Karl Barth gibt in der „Christlichen Dogmatik“ ausführlich Rechenschaft über seinen Erkenntnisweg. Anselm von Canterbury wird ihm in diesem Zusammenhang eminent wichtig. Erkenntnis Gottes kann – und darin konzentriert Barth seine eigene, jahrelange Praxis – nur von Gottes Wirklichkeit herkommen, sonst ist und bleibt sie unmöglich. Ähnliche Aussagen werden hier getroffen, wie Barth sie schon lange in Bezug auf die Verkündigung geäußert hatte: Wenn dogmatische Erkenntnis nicht durch Gott wirklich wird, bleibt sie unmöglich.

Trotz solcher Weiterentwicklungen innerhalb des Barthschen Theologieverständnisses wird eine große Schwäche nicht ausgeräumt: Die mangelnde begriffliche Fixierung des Dreiergestirns: Dogmatik, Predigt und Theologie. Gerade letzter Begriff wird für Predigt und Dogmatik abwechselnd gebraucht. Dogmatik und Predigt erfahren die gewohnte Zuordnung. Neben der schon in der Petersondebatte konstatierten Differenz, daß nämlich Dogmatik nicht predigen soll, begegnet auch wieder die gegenteilige Ansicht. Das 1927 erstmals vorgestellte Ordnungsmodell von christlicher Verkündigung mit einem Zentrum und einer weiten Peripherie deutet sich als Lösungsvorschlag an, wird aber noch nicht expliziert.

10. Theologie und Philosophie – eine Verhältnisbestimmung in „Schicksal und Idee in der Theologie“ (1929)

10.1 Theologie als Wissenschaft vom verkündigten Gott

In der Vorlesungsreihe „Schicksal und Idee in der Theologie“¹, die an insgesamt vier Samstagen im Frühjahr 1929 in Dortmund vorgetragen wurde, erörtert Karl Barth das prinzipielle Verhältnis von Theologie und Philosophie. Obwohl zunächst nur eine Teilproblematik anklingt, nämlich wie sich Theologie zu „Schicksal“ und „Idee“ – oder besser „Realismus“ und „Idealismus“ – stellt, greift die Argumentation erheblich weiter. Denn eigentlich geht es um die Relevanz philosophischer Kategorien für die Theologie. Inwiefern sind die beiden „Endpunkte menschlichen Denkens“², d.h. „Wirklichkeit und Wahrheit“³, maßgeblich für den christlichen Dogmatiker mit seiner Systematik? Inwiefern also muß sich der ‚von Gott‘ Redende an die Grenzen menschlichen Denkens halten?

Wieder einmal ist ‚die Theologie‘ Thema eines Barthschen Aufsatzes. Wieder einmal fragt Karl Barth danach, wo sie sich denn einzuordnen hätte, wo ihr Platz zu finden sei und was sie letztlich ausmache.⁴ Dabei wird der ab 1924 beobachte-

¹ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 344-392.

² KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 346.

³ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 346.

⁴ Der Interpretationsrahmen der Vorlesungsreihe „Schicksal und Idee in der Theologie“ differiert: Während sie hier innerhalb der grundsätzlichen Fragestellung nach ‚Theologie‘ verstanden werden soll (so auch CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 26f.), lesen sie z.B. GARY J. DORIEEN (*The Barthian Revolt in Modern Theology*, 92-96) und vor ihm BRUCE L. MCCORMACK (*Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 384-389) von der Barthschen Auseinandersetzung mit Erich Przywara her. Mit den Vorträgen hätte Barth Przywara eine doppelte Frage gestellt: 1) Ob dieser mit seinem Konzept der *analogia entis* nicht doch näher bei Thomas als bei Augustin stehe, und 2) „Did he see that the knowledge of God is actualized strictly and solely by an act of God?“ (389. So auch GARY J. DORIEEN, *The Barthian Revolt in Modern Theology*, 96). Auch wenn dieses Gespräch in dem Aufsatz eine Rolle spielen mag, kann man es wohl eher als Teilproblem ansehen. Zu selten nämlich geht Karl Barth auf die Thematik direkt ein. So kommt der Terminus *analogia entis* in den vier Vorträgen ganze fünf mal explizit vor. Der Name „Przywara“ fällt überhaupt nicht. *Analogia entis* wird dagegen immer im Zusammenhang mit Thomas von Aquin genannt, der auch aufgrund der gerade gehaltenen Vorlesungen Barths als wichtigerer Gesprächspartner angesehen werden kann (vgl. HERMANN SCHMIDT, Einleitung zu *Schicksal und Idee in der Theologie*, in: KARL BARTH, Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 344f.). Auch inhaltlich dient die Erwähnung der *analogia entis* lediglich als Einführung in die Problematik des Realismus, der die Gotteswirklichkeit als *datum* begreift. Auch die Anthropozentriker des 19. Jahrhunderts fallen in diese Kategorie. Letztlich geht es Barth bei der Kritik am Realismus um die Abwehr der katholischen Möglichkeit bzw. des dogmatischen Weges, der schon 1922 aus gleichen Gründen (Nichtgegebenheit Gottes) abgelehnt wurde. Insofern scheint es be-

te Trend erneut kenntlich: Nicht in Abgrenzung zu Kirche und Verkündigung entfaltet Barth eine Definition von Theologie, sondern im Gespräch mit anderen Wissenschaften, nun speziell mit dem nächsten Nachbarn, der Philosophie. Wen wollte es wundern, wenn dabei – wie bei jeder Definition – Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet würden? Die Theologie ist nicht Philosophie, aber sie ist zu einem guten Stück Philosophie: So könnte man den Gedankengang kurz fassen und hätte dabei doch das Entscheidende der Barthschen Abgrenzung vergessen. Nämlich die Totalperspektive, die seiner Definition anhaftet. Nach Barth läßt sich Theologie überhaupt nicht von Philosophie unterscheiden, ist aber trotzdem grundverschieden. „Sie kann das Besondere, das sie als Theologie zu sagen hat, nie so sagen, daß der Philosoph es nicht zur Not, vielleicht etwas ganz anderes meinend, auch sagen könnte. Denn eben das, daß sie wirklich etwas anderes meint, wird sie ihm mit letzter triumphierender Klarheit nicht dartun können.“⁵

Um eine solche Beziehung zu verdeutlichen, greift Karl Barth auf eine alttestamentliche Geschichte zurück: Aaron und die ägyptischen Zauberer vor dem Pharaon. Beide Parteien vermochten gleichermaßen den Stab zur Schlange werden zu lassen, und obwohl dies im Namen anderer Mächte geschah, hätte ein Zuschauer keinerlei Unterschied feststellen können. Ebenso wird sich der Theologe in seinen Worten nicht von dem Philosophen unterscheiden: was ihn ausmacht, liegt jenseits der verfügbaren Denk- und Lebenskategorien⁶. Demgemäß wird geraten: „Wohl ihm, wenn er, im Raume der Philosophie, ... ein philosophus unter anderen, nun doch ein Zeuge des offenbaren göttlichen Denkens ist, wenn in der Hülle des ganz und gar Ähnlichen, ... das ganz und gar Unähnliche, in der Hülle des bloß relativ Außerordentlichen, das ihm zu sagen zusteht, das absolut Außerordentliche, was Gott selber sagt, sichtbar wird, wenn er, in der Welt redend, doch nicht von dieser Welt, sondern in der ganzen Menschlichkeit auch seiner Worte

rechtigt zu sein, die Dortmunder Vorträge mehr in den Kontext der 1920er Jahre einzuordnen und damit stärker von der grundsätzlichen Fragestellung Barths nach Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit der Theologie her zu verstehen.

⁵ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 349.

⁶ KARL BARTH hatte klargemacht, daß „Schicksal und Idee“ keineswegs nur Denkkategorien oder Begriffe sind, sondern vor allem „Lebensmächte“ (vgl. *Schicksal und Idee in der Theologie*, 347).

nun dennoch wirklich von Gott redet. Dann *heißt* er nicht nur, dann *ist* er Theologie.⁷

Theologie, so kann man schlußfolgern, ähnelt ganz und gar den rein menschlichen Versuchen, zu philosophieren. Insofern geht sie ganz in der Philosophie auf und hat von daher kein Eigenständigkeitsrecht.⁸ Den Namen Theologie trägt sie rechtmäßig erst dann, wenn neben die menschliche Ebene (ohne sie aufzuheben oder zu zerstören) die göttlich-unverfügbare tritt. Theologie wird damit zur Wissenschaft, die ganz irdisch ist und doch nur himmlisch sein kann. Sie verfügt über beide Wirklichkeiten, und zwar jeweils vollständig.

Wen erinnerte diese Klassifizierung nicht an die hermeneutischen Bemerkungen, die Karl Barth 1921 seinem „Römerbrief“ vorausschickte? Daß die Buchstaben der Schrift ganz und gar menschlich seien und daneben eben doch ganz und gar Gottes Wort darstellten? Denkt man nicht spontan an „Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Verkündigung“? Und bei wem riefen solche Sätze nicht Erinnerungen an das Barthsche Offenbarungsverständnis wach, das hier 1929 wieder ganz unverstellt zum Leuchten kommt: Ganz Gott und ganz Mensch und trotzdem unteilbar eine ‚Person‘?

Karl Barth benutzt offenbar das Inkarnationsereignis als Paradigma für seine Definition von Theologie. Das ist an sich keine neue Beobachtung. Auch schon in den 1922er Aufsätzen zeichnete sich ab, daß ‚Rede von Gott‘ und Inkarnation parallele Strukturen besitzen, also die Verkündigung eine Fortsetzung des Inkarnationsgeschehens in unseren Tagen darstellt. In der Göttinger Dogmatik bekommt die Lehre von den drei Gestalten des Wortes Gottes bereits tragenden Charakter.

Auffällig ist hier (1929), daß Karl Barth ausdrücklich von ‚Theologie als Wissenschaft‘ redet. Nicht die kirchliche Predigt beschreibt er in offenbarungstheologischen Kategorien: Nein, die akademische Theologie als Prüffunktion der Verkündigung wird thematisiert. Soll sie ebenso ganz menschlichen und ganz göttlichen Charakter tragen wie die Worte des Zeugen? Trägt auch sie nur den Namen ‚Theologie‘ rechtmäßig, wenn in der Hülle menschlicher Be-

⁷ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 350.

⁸ Vgl. besonders KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 352f.

griffe und Kategorien sich das Wort Gottes enthüllt?⁹ Zweifellos wird man diese Fragen bejahen müssen: Auch Theologie *als Wissenschaft* wird analog zum Offenbarungsgeschehen entfaltet!

Für die Interpretation dieses Befundes bieten sich zwei Deutungen an: 1) Entweder markiert diese Qualifizierung einen Rückfall, nicht nur hinter die personalinstitutionelle, sondern auch hinter die funktionale Ausdifferenzierung von Predigt und deren Prüffunktion. Mit anderen Worten: Wissenschaftliche Theologie wird als Predigt definiert, sie ist quasi Verkündigung im universitären Bereich. Daß Karl Barth mit dieser Idee sympathisierte, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Gegenüber Adolf von Harnack spitzte er zu: „Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt.“¹⁰ Aber, wann immer solche Gedanken laut wurden, hat Barth die Korrekturfunktion niemals vernachlässigt; d.h. auch wenn der Professor zum Zeugnis aufgerufen wurde, sollte er die spezifisch dogmatische Frage an seine eigene Rede richten: Sind diese Worte angemessen bzw. in Übereinstimmung mit Schrift und Christusoffenbarung? Hier trifft man auf veränderte Koordinaten: Karl Barth adressiert die wissenschaftliche, akademische Theologie, die Verkündigung zwar zu reflektieren, aber nicht selbst zu predigen hat! Nirgends wird zum unmittelbaren Zeugnis auf dem Katheder gemahnt. An keiner Stelle wird der Theologe als akademischer Prediger angesehen. Wen Karl Barth hier vor Augen hat, ist der kritisch Prüfende Dogmatiker, Homiletiker, Apologetiker und Historiker. Insofern kann die erste Deutungsvariante abgelehnt werden: Die wissenschaftliche Theologie wird 1929 nicht unter den Mantel des kirchlichen Verkündigungsauftrages zurückholt. Dezidiert (zwar nicht konsequent) mahnte der Schweizer ab 1925: „Nicht als ob Theologie selbst zu predigen hätte“¹¹! Und auch hier fällt er nicht explizit hinter die Differenzierung von Predigt und Dogmatik zurück, sondern setzt sie vielmehr voraus. Als

⁹ KARL BARTH selbst vollzieht die hier angesprochene Parallelisierung von Verkündigung und Wissenschaft, weshalb die wissenschaftliche Theologie analog zum Inkarnationsgeschehen entfaltet wird, mit folgenden Worten: „Aber wie nun die Kirche ... und ihre Verkündigung ein menschliches Wagnis ist, so ist auch die Theologie dennoch und gerade so ein Unternehmen menschlicher Wissenschaft, ihr Instrument kein anderes als eben das menschliche Denken und Reden mit seinen bestimmten Gesetzen, Möglichkeiten und Grenzen“ (Schicksal und Idee in der Theologie, 348f.).

¹⁰ KARL BARTH, Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, 63.

¹¹ KARL BARTH, Kirche und Theologie, 678.

zweite Interpretation o.g. Problems bietet sich daher an: 2) Theologie als wissenschaftliche Prüffunktion wird wie die Predigt, aber nicht als Predigt definiert.

„Aber wie nun die Kirche ... und ihre Verkündigung ein menschliches Wagnis ist, so ist auch die Theologie dennoch und gerade so ein Unternehmen menschlicher Wissenschaft, ihr Instrument kein anderes als eben das menschliche Denken und Reden mit seinen bestimmten Gesetzen, Möglichkeiten und Grenzen“¹². Das heißt: Es findet eine strukturelle Parallelisierung von Dogmatik und Verkündigung statt. Obwohl sie sich unterscheiden, ähneln sie sich darin, daß sie notwendig, unmöglich und mit Hilfe Gottes wirklich sind. Beide Phänomene werden in Analogie zur Inkarnation entwickelt und mit Hilfe der Offenbarungskategorien erarbeitet. Sie verfügen über eine menschliche und göttliche ‚Natur‘, die unentzweibar sind. Man könnte im Duktus Barths fortsetzen: Theologie als Korrektur kirchlicher Verkündigung trägt den Charakter eines ‚Wortes Gottes in vierter Gestalt‘.

Auf eine terminologische Weiterentwicklung sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen: KARL BARTH kann Theologie nun ganz direkt als „Wissenschaft von Gott“ (Schicksal und Idee in der Theologie, 347) bezeichnen. Diese 1924 bzw. 1927 noch abgelehnte Definition wird hier möglich, weil mit ‚Gott‘ als Gegenstand der Theologie nicht „Gott an sich“ (ebd.) gemeint ist, sondern der „verkündigte Gott“ (ebd.) der Kirche. Theologie „ist Wissenschaft, das heißt, sie ist sachlich geordnete Erforschung der Wahrheit in Beziehung auf Gott als den Gegenstand der kirchlichen Verkündigung“ (ebd.). Damit wird der Widerspruch, ob Theologie nun ‚Rede von Gott‘ oder ‚Prüfung der Rede von Gott‘ ist, dahingehend eingeholt, als daß nun Theologie als wissenschaftliche Prüffunktion der Kirche auch ‚Rede von Gott‘ – eben dem verkündigten Gott – sein kann, weshalb die o.g. strukturelle (nicht inhaltliche) Parallelisierung von Verkündigung und Kontrollwissenschaft nicht überrascht.

10.2 Idealistische oder realistische Theologie?

Theologie als menschliche Wissenschaft im Raum der Philosophie darf und kann sich deren Kategorien und Denkgesetzen nicht entziehen: Für die Theologie spielt also die Frage nach Idealismus oder Realismus eine eminent wichtige Rolle. Nachdem dies klargeworden ist, geht Karl Barth zunächst auf den Realismus ein, weil er den Beginn jeder Erkenntnis darstelle: „Erkenntnis ist zuerst und grundlegend Erfahrungserkenntnis, Wirklichkeitserkenntnis.“¹³ Nicht zu leugnen sei die Tatsache, daß „Gott ... ontologisch und noetisch das Schicksal des Menschen“ ist:

¹² KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 348f. (Hervorhebungen T.S.).

¹³ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 355.

„Es ist nun einmal so, daß wir im Verhältnis zu Gott stehen kraft dessen, daß wir selbst und die Dinge außer uns *sind*.“¹⁴ Dieses „Es ist nun einmal so“ ist freilich eine (naiv) realistische und damit durchaus streitbare Position. Das ist ja gerade die Anfrage idealistischer Konzeptionen, ob die Dinge denn ‚wirklich sind‘. Barth ist sich dieser Schwäche der naiven Position durchaus bewußt. Von der Wirklichkeit Gottes auszugehen, ist für ihn denn auch mehr pragmatisch als positivistisch motiviert. Daß Gott existiert, ist notwendige Arbeitshypothese „wenn die theologische Rede sich nicht im Augenblick, wo sie den ersten Laut wagen soll, in mystisches Schweigen verwandeln will“¹⁵.

Letzter Grund für den Realismus in der Theologie ist denn auch – so Barth – weder in naiven Äußerungen wie „Gott ist“ oder „Ich bin bzw. mein Glaube ist“ zu suchen, sondern in dem Ereignis der Offenbarung: „Ist mit Offenbarung nicht gesagt: Gegebenheit Gottes? ‚Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns‘, das heißt doch wohl: Das Wort und also der Gott, mit dem wir es zu tun haben, ging ein in die Seinsweise der Natur und der Geschichte, in unsere eigene Seinsweise. [...] Heißt Offenbarung nicht eben das, daß Gott unser Schicksal wird?“¹⁶ Diese Frage müsse man mit „Ja“ beantworten, weshalb der Realismus – und also die Annahme der Gegebenheit Gottes in der Offenbarung – zum notwendigen Bestandteil jeder christlichen Theologie gehöre.

Weil darin aber die Gefahr liege, das Gegebensein Gottes als ein *datum* anzusehen bzw. Gott und seine Offenbarung als natürlich-verfügbare Ausgangspunkte jeden Denkens zu deklarieren¹⁷, muß der Realismus ergänzt werden durch den Idealismus. Hinter diesem stecke „die Frage nach einer der Wirklichkeit überlegenen ... Instanz, insofern also die Frage nach einem Nicht-Gegebenen, Nicht-Gegenständlichen, Unbedingten als der noetischen und ontologischen Voraussetzung des Gegebenen“¹⁸. Idealistisches Denken unterscheide „zwischen der Gegebenheit Gottes und der Gegebenheit alles andern Seins ... , und zwar so grundsätzlich ... , daß dem Sein Gottes in seinem Verhältnis zu allem andern Sein

¹⁴ Beide Zitate: KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 356.

¹⁵ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 359.

¹⁶ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 360.

¹⁷ Vgl. KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 362-368.

¹⁸ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 368f.

geradezu Nicht-Gegebenheit und insofern Nicht-sein zugeschrieben wird.“¹⁹ Die Naivität des Realismus, der die Gegebenheit der Dinge annimmt, zu brechen, ist also Aufgabe des Idealismus. Ihm obliegt es, als notwendiges zweites Wort einer jeden Theologie an „die Inadäquatheit alles menschlichen Denkens und Redens von Gott“²⁰ zu erinnern.

Bemerkenswert ist daran, daß der Idealismus bei Barth nicht einfach einen Gegenentwurf zum Realismus darstellt, sondern ihn gewissermaßen beinhaltet. Damit bekommt er eine vorgezogene Stellung, oder wie GARY J. DORRIEN es formuliert: „Barth gave idealism a softer work-over.“ (The Barthian Revolt in Modern Theology, 94) Der wahre Idealist, so ist sich KARL BARTH offenbar sicher, „wird das Absolute nicht zum Totschläger des Relativen machen“ (Schicksal und Idee in der Theologie, 373) und die Wirklichkeit, von der er ausgegangen ist, nicht aus den Augen verlieren: „Echter Idealismus beschreibt eine Hyperbel, die allerdings von der Wirklichkeit weg in den Raum der mit jener nicht selbstverständlich zusammenfallenden Wahrheit, aber auch von da zurück in die nun als Raum der Wahrheiten verstandene Wirklichkeit führt.“ (ebd.). Damit stilisiert Karl Barth den kritischen Idealismus als die ideale christlich-theologische Denkform. Die Frage ist, ob damit das so wichtige Gleichgewichtsmodell (=Theologie ist sowohl Idealismus als auch Realismus)²¹ nicht aufgegeben wird zugunsten der Formel: Theologie ist echter Idealismus. Dieser besitze nach Barth „Hausrecht“ (375) in der Theologie. In solcher Version allerdings wären die Türen zu der Gefahr hin geöffnet, auf die Barth selbst hinweist: Daß der Mensch zum Maßstab des Gegebenen wird, weil er „in der Beschränkung, die er sich ihm [=Schicksal] gegenüber auferlegt, mindestens sein Meister zu werden“ (369) droht (vgl. 375-381).

Es fragt sich auch weiterhin, ob BRUCE L. MCCORMACK angesichts dieser Klassifizierung formal mit seiner Terminologie („kritischer Realismus“) recht hat. Denn dort ist der Idealismus mit seiner Kritik Teil des Realismus – bei Barth aber genau umgedreht der Realismus Teil des Idealismus. Für diesen Aufsatz immerhin akzeptiert McCormack die Überlegenheit des Idealismus (vgl. Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology, 384-389). Ob allerdings seine Formulierung, daß der Idealismus „closer to the truth“ (387) sei, die Intention Barth trifft? – Vermutlich nicht, denn der Gesamtduktus der Aufsätze legt nahe, daß an beiden „Endpunkten menschlichen Denkens“ (KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 346) festgehalten werden muß. Theologie muß also realistisch und idealistisch sein. Der Idealismus erhält lediglich das Übergewicht, weil er als der zweite Schritt des Denkens den ersten einschließt; also letztlich realistische und idealistische Elemente beinhaltet und damit für die Theologie, die die Nichtgegebenheit und Gegebenheit Gottes in der Offenbarung nachdenken muß, die geeignetere Option darstellt.

Sein Plädoyer für den Idealismus fundiert Karl Barth – wie beim Realismus – nicht mit einer philosophischen Tradition oder sonstigen Tatbeständen: Grund

¹⁹ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 370.

²⁰ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 374.

²¹ Das Gleichgewicht muß laut KARL BARTH in einer idealen Theologie deshalb sichergestellt werden, weil sowohl Realismus als auch Idealismus jeweils von ihrem Gegenüber kritisiert werden müssen. Der Idealismus mahnt den Realismus zur Relativierung der eigenen Aussagen, und der Realismus erinnert den Idealismus daran, daß die Dinge keine Fiktionen sind. Realismus und Idealismus bedürfen einander, weil die Schwäche des einen die Stärke des anderen ist (vgl. Schicksal und Idee in der Theologie, 382).

allein für die Unverzichtbarkeit idealistischer Gedanken stelle die Inkarnation dar! Denn in der Offenbarung hat sich zwar Gott *gegeben*, aber es ist nach wie vor der *souveräne und freie Gott*, der sich hier gibt. „Das Wort ward Fleisch, aber das Fleisch ist darum nicht an sich das Wort, sondern unumkehrbar, nur weil und sofern das *Wort* Fleisch ward.“²²

Die Einschätzung und Bewertung der philosophischen Kategorien nimmt Barth – wieder einmal – mittels seiner Inkarnationschristologie vor: Der Realismus im Theologen hilft diesem, den Menschen in der Offenbarung zu sehen. Der Idealismus im Theologen verhilft dazu, Gott in der Offenbarung zu sehen. Beide Nuancen müssen gleich gewichtet – und doch unterschieden – werden. Die Sehnsucht nach einer (unmöglichen) Synthese ist *das* Problem aller Philosophie und hier die passende Überleitung in den nächsten Abschnitt.

10.3 Ergebnis – Eine dialektische Theologie

Indem die ideale Theologie – nach Barth – den Realismus und den Idealismus gleichermaßen berücksichtigt und „jene dialektische Einbeziehung der jeweiligen Gegenseite nicht vermissen läßt“²³, unterscheidet sie sich allerdings in keiner Hinsicht von der Philosophie: „Das wird sie ja mit einer guten Philosophie der einen oder anderen Hauptrichtung gemeinsam haben.“²⁴ Die Philosophen hätten sich über die Jahrhunderte hinweg darum bemüht, die Vorteile der Gegenseite in den eigenen Ansatz einzubauen und auf diese Weise eine Synthese herzustellen. Für Karl Barth stellt die Sehnsucht nach solcher Harmonisierung geradezu ein Motor der Philosophie dar: „Philosophische Dialektik *möchte* mindestens ein letztes abschließendes Wort sagen, sie zielt mindestens darauf, sie hält es mindestens potentialiter für sagbar.“²⁵ Genau an dieser Stelle unterscheidet sie sich nun von der Theologie: Sie „muß es, wenn auch sie von der Dialektik Gebrauch macht, *anders* meinen, wenn sie ihr besonderes Anliegen nicht preisgeben will. Theologie mag realistisch oder idealistisch orientiert sein, sie hat aber als Theologie weder das *primum* noch das *secundum* als übergreifendes *tertium*, sondern sie hat überhaupt kein *tertium*: weder zu behaupten und aufzustellen, noch anzudeuten,

²² KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 373.

²³ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 382.

²⁴ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 382.

²⁵ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 383.

noch auch zu tendieren.“²⁶ Mit anderen Worten: Theologie muß sich dem „Griff nach dem Einen über den Gegensätzen“²⁷ entziehen und die Dialektik zwischen Gottes Gegenständlichkeit und Nicht-Gegenständlichkeit aushalten. Die Gegensätze bleiben offen!²⁸

„Warum das?“ – so nimmt Karl Barth die Fragen seiner Hörer auf. Zum dritten Mal greift er zur Beantwortung auf die gleiche Argumentation zurück: Weil es die Offenbarung so vorgibt – weil in Jesus Christus Gott konkret geworden, andererseits souverän geblieben ist – und weil die Theologie diesem Ereignis nachzudenken hat! In Barths eigenen Worten: „Weil Theologie in keinem Sinn und unter keinem Vorwand Anthropologie, Besinnung auf die Wirklichkeit und Wahrheit des Menschen sein wollen darf, weil sie Besinnung ist auf die Wirklichkeit und Wahrheit des dem Menschen gesagten Wortes Gottes.“²⁹ Typisch für dieses sei es nun gerade, daß allein „in ihm, aber auch *nur* in ihm“³⁰ der Widerspruch ausgeglichen ist, daß folglich die Synthese nur Gott selbst herstellen kann.

Theologie „kommt also genau von dort her, wo die Philosophie hingehen zu können meint oder doch hingehen möchte. Und sie behauptet allerdings, daß man nur von dorther kommen, daß alle Besinnung auf Gott nur in Form eines Denkens *von dorther* verlaufen kann.“³¹

Ich breche ab! Ohne die Argumentation umfassend darzustellen, wird deutlich: Karl Barth entwirft seinen Theologiebegriff von Jesus Christus her.³² Um ihn als dem Wort Gottes wird die Definition von Theologie in vielfältiger Weise konzentriert. Es erinnert die Realisten unter den Theologen daran, daß Gott selbst

²⁶ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 383f.

²⁷ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 384.

²⁸ So resümiert auch GARY J. DORRIEN: „Fate an Idea in Theology“ ... made a call for a Word-obedient dialectic that avoided what Barth called the dangers of ‚pure realism and pure idealism“ (The Barthian Revolt in Modern Theology, 95). Dem stimmt auch CHRISTOPH SCHWÖBEL zu: „Barth’s sharpest criticism is directed neither against realists nor idealists – be they philosophers or theologians – but against those who claim that there is a third way, a synthesis that somehow sublates the antithesis of reality and truth, of realism and idealism. This is an impossible possibility for any human project of thought.“ (Theology, 27).

²⁹ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 384.

³⁰ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 384.

³¹ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 384.

³² Auch TERRY L. CROSS betont die christologische Zuspitzung der gesamten Argumentation: Die Dialektik, die den Theologiebegriff dominiert, gründet in Jesus Christus: „Theology must use dialectic, but not with some Hegalian synthesis in mind. The dialectic that theology uses is shaped by theology’s object – God’s Word. [...] It is the entrance of God’s Word into human existence that requires the tension-filled dialectic on the part of human theologians attempting to construct words about God’s Word.“ (Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God, 122).

unverfügbar bleibt. Die Idealisten unter den Theologen werden gerügt, in Gott eine bloße Idee zu sehen. Und beiderseitig sollen sie lernen, Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit Gottes ins richtige – offene, dialektische – Verhältnis zu setzen. Im Gehorsam gegen das Wort Gottes glaubt und bezeugt die Theologie die Versöhnung von Gott und Mensch (Nicht-Gegenständlichkeit und Gegenständlichkeit der Offenbarung) in Jesus Christus.

Strukturell stößt man in dem Aufsatz „Schicksal und Idee in der Theologie“ wieder auf die ‚doppelte Dialektik‘, die genau daraus besteht, Beziehung und Differenz von Gott und Mensch in Jesus Christus gleichermaßen zusammenzudenken. Den Irdischen – so argumentiert Barth – bleibe einerseits das Theologisieren innerhalb der „*Endpunkte* menschlichen Denkens“³³, also der Dialektik unserer Wirklichkeit und andererseits das Bezeugen der Versöhnung Gottes mit den Menschen, also der Wahrheit Jesu Christi.³⁴

Weil damit der Theologiebegriff auf das offenbarte Wort Gottes zugeschnitten ist, kann Karl Barth resümierend in Martin Luthers Worte einstimmen, „daß die wahre Theologie immer dort anfange, ubi Christus ipse incipit, nempe in utero virginis, in praesepe, in uberibus matris, das heißt in der Konkretheit, in der das Wort Gottes zu uns gekommen ist und zu uns kommt, in Wahrheit, weil es Gottes Wort ist, in Wirklichkeit, weil es Fleisch geworden ist, wahrer Gott und wirklicher Mensch und ebenso das eine, das göttliche, das bindende, das rechtfertigende und heiligende Wort. Da wäre ja wohl die Theologie Theologie des Wortes, der Erwählung, des Glaubens, wo sie ganz und gar eben Christologie wäre.“³⁵

10.4 Fazit

Inwiefern stellen die Aufsätze von 1929 einen Gedankenfortschritt gegenüber bisherigen Äußerungen zu Wesen und Aufgabe der Theologie dar? – Für die Sekundärliteratur scheint klar zu sein, daß „Schicksal und Idee in der Theologie“ eine wichtige Wegmarke in Barths Entwicklung darstellt, die einerseits zeige, daß

³³ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 346.

³⁴ Die ‚doppelte Dialektik‘ vertritt der Sache nach auch TERRY L. CROSS, wenn er festhält: „The theologian must speak in obedience to the gracious event of revelation, and yet all of her speech must be marked with the stutter of uncertainty and dialectic. [...] We must begin with God’s Word in truth *and* in reality, because Jesus Christ is the True God who is also the real flesh.“ (Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God, 123).

³⁵ KARL BARTH, *Schicksal und Idee in der Theologie*, 392.

er sich von den Argumentationen der 1920er Jahre löse, andererseits auf die „Kirchliche Dogmatik“ zubewege: „It is my contention that we find in this essay the seminal direction for the *Church Dogmatics*, and indeed the culmination of Barth's decade-long search to say something more about God while maintaining God's sovereignty. Barth has clarified the essential need for a certain type of dialectic, while at the same time pointed theology in the direction of the Word, Jesus Christ. Christology will provide something beyond prolegomena.“³⁶ Mit anderen Worten: Karl Barth hat während der 1920er Jahre nach einer Möglichkeit gesucht, wie man trotz der göttlichen Souveränität in der Theologie von Gott reden kann. Soweit kann dem Urteil zugestimmt werden. Zu kritisieren wäre allerdings ein Fortschrittsmodell: Anfang der 1920er habe Barth in der Aporie von Theologie festgesteckt. Es sei ihm nicht möglich gewesen, über Prolegomena hinaus etwas zu sagen. Dann sei er im Laufe der Jahre zur Christologie gekommen, habe seine Dialektik fixiert und sei nun am Ende der 1920er in der Lage, theologische Aussagen zu treffen. Dokument dieses Fortschritts bildeten die Dortmunder Aufsätze.

Leisere Stimmen legen Wert auf Kontinuitäten zu den frühen 1920er Jahren: „The structure of Barth's lecture is exactly parallel to that of the paper of 1922. What he contrasted there as the ‚dogmatic‘ and the ‚critical‘ ways are now discussed under the headings of ‚realism‘ and ‚idealism‘“³⁷. Auch wenn der Aufbau beider Vorlesungen nicht „exakt“ identisch ist, so ähneln sie sich hinsichtlich der angesprochenen Wege von Theologie:³⁸ 1922 bezeichnete Barth denjenigen Weg als dogmatisch, der den *wirklichen* Menschen aus dem Auge verliere und nur von Gott zeuge; der kritische Weg hingegen beachte die *Wahrheit* Gottes nicht mehr

³⁶ TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 123. Ähnlich auch GARY J. DORRIEN, der festhält: „This essay bears a singular importance for the interpretation of Barth's development, however, because it marked the beginning of the end of his period of personal and movement-protective evasion. ... Barth took a decisive first step, with this essay, into a many-sided debate over issues that he had previously sought to avoid. ‚Fate and Idea in Theology‘ committed Barth to a realist-leaning mediating position in the unavoidable debate between epistemological realism and idealism.“ (The Barthian Revolt in Modern Theology, 96).

³⁷ CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Theology*, 26. Der angesprochene Aufsatz von KARL BARTH aus dem Jahre 1922 ist „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“.

³⁸ Ähnlich nehmen beide Aufsätze ihren Ausgangspunkt von der Wirklichkeit der Theologie. Nicht deckungsgleich hingegen ist die Intensität, in der Möglichkeit und Notwendigkeit der Theologie abgehandelt werden. Dies geschieht 1922 ausführlicher. 1929 stehen dagegen die beiden (bzw. drei) Wege der Theologie eindeutig im Vordergrund. Obwohl diesen im Elgersburger Vortrag nur untergeordnete Bedeutung zukommt, entfalteten sie eine enorme Wirkung, so daß der 1922er Aufsatz oft nur unter der Rubrik ‚die drei Methoden in der Theologie‘ rezipiert wurde. So gesehen stimmt die Schwöbelsche Bemerkung.

und verliere sich an den konkreten Menschen. Beide Wege wurden abgelehnt, weil mit ihnen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht beschrieben werden kann. Das kann nur der dialektische Weg leisten, der die Stärken beider Methoden kombiniert, dafür aber in einer offenen Dialektik endet. „*Daß Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmäßig gesehen als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens.*“³⁹ Obwohl die Dialektik gelobt wird, hat sie ihre Grenzen: Denn „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*“⁴⁰. Im Prinzip, so endete Barth 1922, genüge es, „Jesus Christus“ zu sagen. Weil dies aber unmöglich ist, müssen sich die Theologen begnügen, daß „Jesus Christus *gesagt* ist“⁴¹. Diesem Wort sollen sie gehorchen und seinem Zeugnis folgen. Theologie hat Christologie zu sein.

Wenn 1929 schließlich am Idealismus bemängelt wird, daß er das Konkrete aus den Augen verliert und am Realismus das Gegenteil; wenn also eine offene Dialektik angestrebt wird, die mittels der Offenbarung begründet wird; wenn schließlich die Schwäche auch dieser Dialektik unterstrichen wird, weil ihre Synthese allein in Gottes Wort zu erreichen ist; und wenn schließlich alles darauf hinausläuft, Theologie als Christologie zu treiben, dann fragt sich, ob innerhalb der sieben Jahre tatsächlich eine derart immense *inhaltliche* Weiterentwicklung zu beobachten ist, wie die Forschung immernoch behauptet.

Jedoch sollen die Unterschiede, die mit der Kontextverschiebung zusammenhängen, keineswegs egalisiert werden. So verortet Karl Barth mit den vier Vorträgen die Theologie nicht mehr innerhalb der Kirche, sondern an der Universität als Korrekturinstitut christlicher Rede. Dennoch greift Barth auch an dieser ‚Front‘ auf die gleichen Argumentationsmuster zurück und bringt sein *inkarnationsreferentielles Theologiekonzept* ein. So hat akademische Theologie eine menschliche und göttliche Seite, die beide jeweils ganze, eigenständige Wirklichkeiten darstellen. Und auch für die Theologie als Wissenschaft gilt, daß Gott

³⁹ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 167.

⁴⁰ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 171.

⁴¹ KARL BARTH, Schicksal und Idee in der Theologie, 175.

selbst in ihr das Wort ergreifen muß, damit sie in ihrer Unmöglichkeit wirklich wird. Theologie als Wissenschaft wird *wie*, aber *nicht als* Predigt definiert.

11. Theologie als *intellectus fidei* – Barths Anselmstudie von 1931

11.1 Einleitende Vorbemerkungen

Das Anselmbuch Karl Barths führt eine ambivalente Existenz. Entweder steht es im Schatten der sonstigen Werke – so klagt Barth schon 1938, daß es „von allen meinen Büchern am wenigsten gelesen worden ist“¹ – oder es wird mit frenetischem Jubel bedacht: „This is perhaps Barth’s greatest work, his most important contribution to theological literature.“² Für die Mehrzahl der Forscher stellt es das Manifest einer theologischen Kehrtwende dar, die die „Kirchliche Dogmatik“ einläutete, andere dagegen halten diese Einschätzung für übertrieben. Unter den jüngsten Kritikern glaubt beispielsweise Bruce L. McCormack, daß das Buch aus historischem Zufall eine Schlüsselstellung erhielt. Verantwortlich dafür sei einfach die Entstehungszeit: „The book on Anselm comes between the *Christliche Dogmatik* (which Barth later judged a ‚false start‘) and the ‚new beginning‘ with the *Church Dogmatics*.“³ Mit dieser Interpretation hat McCormack nicht nur die gesamte Forschungstradition seit Hans Urs von Balthasar, sondern auch den Autor selbst gegen sich.⁴ Schließlich urteilt Karl Barth 1958 im Rückblick: „Den Mei-

¹ KARL BARTH, „Parergon“, 272. Bemerkungen dazu bei GARY J. DORIEEN, *The Barthian Revolt in Modern Theology*, 100.

² THOMAS H. PARKER, *Karl Barth, Grand Rapids 1970*, 70. Ein ähnliches Votum stammt von MICHAEL BEINTKER: „Barths Buch über den ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury ... ist von nicht zu überschätzender Bedeutung für das Verständnis seines theologischen Denkens.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 183).

³ BRUCE L. MCCORMACK, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology*, 15.

⁴ Hans Urs von Balthasar war auch nach Barths eigenen Auskünften einer der wenigen, die bemerkt haben, „daß jene Beschäftigung mit Anselm für mich alles Andere als ein Parergon war“ (KARL BARTH, Vorwort zur zweiten Auflage, in: DERS., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, hg.v. Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 1981, 5-8, hier 6). Folglich fand das von Balthasarsche Modell eines Bruches zwischen Dialektik und Analogie ungefragten Eingang in die Barthforschung und wurde über Jahrzehnte (und ist teilweise noch immer) leitendes Paradigma (vgl. HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth*, 101f.148 und oben Abschn. 1.3). Obwohl es immer wieder Kritiker gegeben hatte, kam es nicht zur Abwendung, höchstens zu Modifikationen des herrschenden Erklärungsmusters. Unter die Anfragenden kann schon TJARKO STADTLAND gerechnet werden, der zwar die Ergebnisse Balthasars akzeptiert, aber dennoch behauptet: „Barth ist zu seinem Anselmianismus nicht durch seine Anselmstudien gekommen, sondern *sein Anselmianismus liegt schon klar in RII am Tage*, zu einer Zeit also, wo er Anselm noch nicht näher kannte.“ (Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, 79). Ähnliche Zweifel hegte INGRID SPIECKERMANN, die die Superiorität der Wirklichkeit Gottes mit der „neuen Theologie“ Barths erkannte (vgl. *Gotteserkenntnis*, 72-139) bzw. MICHAEL BEINTKER, der in „*Fides quaerens intel-*

sten ist es wohl entgangen, daß man es in diesem Anselmbuch wenn nicht mit *dem*, so doch mit *einem* sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbe-
wegung zu tun hat, die sich mir dann eben in der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ mehr
und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat.“⁵ Eine histori-
sche Fehleinschätzung? Oder – wie die meisten noch heute argumentieren – eine
treffende Beschreibung?

Für „Fides quaerens intellectum“ *in toto* kann hier keine Beantwortung vorge-
nommen werden. Wie es dem Gegenstand vorliegender Arbeit entspricht, soll sich
auf die Analyse des Theologiebegriffs beschränkt werden. Wie definiert der in-
zwischen in Bonn lehrende Systematiker Theologie, wie beurteilt er ihre
Möglichkeit, worin sieht er ihre Notwendigkeit und schließlich: Was prägt ihre
Wirklichkeit? – Wenn diesem Bereich nachgespürt werden soll, begegnet ein
hermeneutisches Problem, das in der Sekundärliteratur nur unzureichend bedacht
wird: Wo spricht Karl Barth, und wo erhebt sich die Stimme Anselms? Welche
Aussagen gehen auf den mittelalterlichen Erzbischof und welche auf den moder-
nen Theologieprofessor zurück? – Eine fundamentale Frage, weil die Barthsche
Studie zum sogenannten ontologischen Gottesbeweis eine Untersuchung des an-
selmischen und keine Darlegung des eigenen Programms darstellt.⁶ Dem

lectum“ wenig neue Gedanken finden kann (vgl. Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“
Karl Barths, 183-200). Merkwürdigerweise stellten sie trotzdem das gängige Modell nicht in Fra-
ge. Eine gewisse Wende zeichnete sich mit BRUCE L. MCCORMACKS neuer Periodisierung ab (vgl.
Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 20-23), wenngleich die Zukunft zeigen
muß, ob sie sich tatsächlich durchsetzt. Für den amerikanischen Bereich kann dies weitestgehend
gelten (so repetieren die neueren Entwürfe McCormacks Thesen nahezu ungefragt [vgl. TERRY L.
CROSS, Dialectic in Karl Barth’s doctrine of God, 3-5.124-129]), ob für den deutschsprachigen
Raum, muß aufgrund der jüngsten Veröffentlichungen zu Barth offen bleiben (vgl. z.B. CHRIS-
TOPH SCHWÖBEL, Theology, 30 und MICHAEL BEINTKER, Art. Barth, Karl, in: RGG⁴, Band. I,
Tübingen 1998, 1138-1141, hier 1139).

⁵ KARL BARTH, Fides quaerens intellectum, 6.

⁶ Eine Problematik, die selten gesehen noch ausreichend reflektiert wird. Teilweise kann man
sich beim Lesen der Sekundärliteratur des Eindrucks nicht erwehren, als habe es Karl Barth im 20.
Jahrhundert unternommen, die Existenz Gottes zu beweisen! Paradigmatisch neben MANFRED
JOSUTTIS, der von einer Identifikation beider Denker ausgeht, weshalb „Barth selbst mit diesem
Buch vor uns steht“ (Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die
Denkform seiner Theologie, Bonn 1965, 9) auch HANS URS VON BALTHASAR. Er bemerkt dazu
lapidar: „Ob Barths Auslegung historisch stichhaltig ist, steht hier nicht zur Frage, seine Aus-
legung gilt uns als Darstellung seiner eigenen Lehre.“ (Karl Barth, 155). Abgesehen davon, daß hier
eine falsche Alternative aufgemacht wird (Barths Interpretation muß nicht ‚historisch stichhaltig‘
sein, um keine ‚Darstellung seiner eigenen Lehre‘ zu sein), reichen die Konsequenzen solcher
Vernachlässigung weiter: Karl Barth kommt in den Sichtbereich der katholischen Kirche, wenn er
nun von einer *Analogia* redet, von einer *potestas* des Menschen zum Glauben ausgeht und das
kirchliche *Credo* als quasi-objektive Stütze theologischer Aussagen akzeptiert. Scholastische Si-
cherheit für dogmatische Aussagen, die gänzlich ohne Dialektik auskommen, wie MICHAEL

Verdacht ausweichend, „in den Denker des 11. Jahrhunderts dies und das hinein-gelesen zu haben“, wehrt Barth sich deshalb gelassen mit der Überzeugung, „daß ich hier nichts vorgebracht habe, als was ich bei Anselm gelesen habe“⁷. Auch dürfte der Anlaß zu dem Büchlein wohl in externen Gründen – und nicht in dem Bedürfnis, die eigene Methode festzuschreiben – zu finden sein: Durch den Vortrag von Heinrich Scholz im eigenen Seminar angeregt, entstand in Karl Barth „das dringende Bedürfnis ... , mich noch ganz anders als bisher mit Anselm, und zwar nun gerade mit dem problematischsten Anselm, dem Anselm von *Proslogion* 2-4, zu beschäftigen“⁸. Historisches Interesse stand zunächst im Hintergrund von „Fides quaerens intellectum“, denn Barth wollte seine Anselmsicht fundieren, bekräftigen und vor „einem weiteren Kreise“⁹ dokumentieren. Ein Manifest des eigenen Denkweges sollte das Büchlein also nicht werden.

Dennoch wird man Barth eine gewisse Affinität zum Anselmischen Programm nicht absprechen dürfen. Wie er betont, habe er schon länger eine „Liebe zu Anselm“¹⁰ empfunden. In der Epistemologie der „Christlichen Dogmatik“ fand dies seinen Niederschlag.¹¹ Und 1931 beabsichtigte er – ohne daß er sich „mit seinem Urheber identifizieren konnte und wollte“¹² – den anselmischen Ansatz für die gegenwärtige theologische Diskussion fruchtbar zu machen. Es kann folglich – nicht zuletzt aufgrund der späteren Wertschätzung des Buches – davon ausgegangen werden, daß Karl Barth in „Fides quaerens intellectum“ auch sein eigenes

BEINTKER überrascht bemerkt: „Im Anselm-Buch konnte Barth die Methodologie theologischer Erkenntnis erstmals ohne explizite Bezugnahme auf die Dialektik entwickeln.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 183; Ganz anders BRUCE L. MCCORMACK, der – obwohl er die hermeneutischen Differenzen bedenkt – einen Versuch unternimmt, „to read the Anselm book as an exercise in dialectical theology“ [vgl. Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology, 429-434]). Ist es denn tatsächlich bemerkenswert, wenn Barth die Dialektik hier ausblendet? Geht es ihm nicht in erster Linie um die Entfaltung der anselmischen „Methodologie“, weshalb er seine eigene ‚christologische‘ Dialektik hier nicht einmal ins Spiel bringen *darf*? (so vermutet auch TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God*, 124). Kann man denn wirklich erstaunt sein, in der Auslegung eines früh-scholastischen Theologen katholisch-dogmatische Denkelemente zu finden bzw. reformatorische oder neuzeitliche Impulse zu vermischen? Darf man in derartiger Verwunderung daraus eine „Wende im Denkansatz“ postulieren? Hieße das nicht, elementare hermeneutische Regeln zu vergessen und z.B. in einem Ausleger des biblischen Leviticusbuches einen Juden zu erblicken?

⁷ KARL BARTH, Vorwort zur ersten Auflage, in: DERS., *Fides quaerens intellectum*, 1-4, hier 4.

⁸ KARL BARTH, Vorwort zur ersten Auflage, 1.

⁹ Alle Zitate: KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 1. Vgl. auch EBERHARD JÜNGEL und INGOLF U. DALFERTH, Vorwort der Herausgeber, in: KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, VII-XIV, hier VIII.

¹⁰ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 1.

¹¹ S.o. Abschn. 9.3.3.

¹² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 4.

Anliegen artikuliert. Aber dies geschieht nicht explizit, sondern *neben* und *durch* eine(r) Analyse der mittelalterlichen Texte. Beides auseinanderzuidividieren, ist nur begrenzt möglich. Folgendes Vorgehen soll dabei behilflich sein: Mit der Frage nach dem Theologiebegriff wird „Fides quaerens intellectum“ untersucht. Die Schlußfolgerungen, die Barth zieht, werden aber nicht anhand anselmischer Zeugnisse gegengesichert (inwiefern Barths Anselmdeutung historisch exakt war¹³), sondern mit den eigenen Barthschen Aussagen konfrontiert. Mit anderen Worten: Es geht nicht um ein Einordnen der Studie in den mittelalterlichen, sondern den genuin Barthschen Kontext. Für eine unmittelbare (quasi ‚innerbarthsche‘) Auseinandersetzung eignet sich m.E. ein Aufsatz, der zwar bereits 1927 in der Urform entstand, aber nach gründlicher Redigierung im Juli 1930 in Frankfurt und Heidelberg gehalten wurde und schließlich im Septemberheft von „Zwischen den Zeiten“ erscheinen sollte: „Die Theologie und der heutige Mensch“¹⁴. Barths Überarbeitung dieses Aufsatzes fällt genau in jene Zeit, in der er sich auch mit Anselm beschäftigte. Ein Parallelzeugnis also, das inhaltlich auch an Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit von Theologie interessiert ist.

11.2 *Zum Theologiebegriff in „Fides quaerens intellectum“*

„Fides quaerens intellectum“ ist ein Buch über den Theologiebegriff. Karl Barth verhandelt in ihm dezidiert die Frage nach Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit von Theologie. Die gleichlautenden Kapitelüberschriften machen den

¹³ Dazu verweise ich auf die historisch orientierte Literatur, die vornehmlich an der Rekonstruktion der Intention Anselms, zum Teil im Vergleich zu Karl Barth interessiert ist: INGOLF U. DALFERTH, *Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion*, in: ZThK 81 (1984), 54-105; HORST ENSLIN, *Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury und Karl Barth*, in: NZStH 11 (1969), 154-177; JOHN MCINTYRE, *Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the ‚Cur Deus Homo‘*, London 1954; ANSELM STOLZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, in: Catholica 2 (1933), 1-24; MANFRED JOSUTTIS, *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*, Bonn 1965; FRANCISCUS S. SCHMITT O.S.B., *Einführung*, in: *Anselm von Canterbury, Proslogion*, (Lateinisch-deutsche Ausgabe), hg.v. Franciscus S. Schmitt O.S.B., 2. unveränd. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 9-65; GERRIT WATSON, *A Study in St Anselm’s Soteriology and Karl Barth’s Theological Method*, in: SJTh 42 (1990), 493-512.

¹⁴ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch*, in: ZZ 8 (1930), 374-396. Dieser Aufsatz, auf den bereits in seiner Urform eingegangen wurde (s.u. Abschn. 9.1), trug 1927 den Titel: „Die Theologie und der moderne Mensch“. Er wurde von Barth zurückgehalten, weil er meinte, daß vor einer Veröffentlichung weitere Arbeit daran vonnöten sei (vgl. KARL BARTH – EDUARD THURNEISEN, *Briefwechsel II*, 536). Im Sommer 1930 machte er sich daran und hielt ihn in Frankfurt a.M. und Heidelberg (vgl. HERMANN SCHMIDT, *Einleitung zu: Die Theologie und der moderne Mensch*, in: KARL BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, 160-162, hier 162). Zur besseren Unterscheidung der beiden Varianten wird die Jahreszahl bei Zitationen in Klammern angefügt.

ersten Teil des Buches aus, in dem es um das „theologische Programm“ Anselms geht. Mit diesem Wissen im Hinterkopf mag der erste Satz der Studie überraschen. Dort heißt es sogleich: „Wir fragen zunächst nach der *Notwendigkeit*, kraft welcher das intelligere bei Anselm zur *Aufgabe* wird.“¹⁵ Überraschend ist daran, daß Theologie hier sofort mit *intelligere* gleichgesetzt wird! Das Erkennen bzw. das Verstehen des Glaubens¹⁶ konstituierte die erste akademische Zunft. Man stößt damit auf ein Kontinuum des gesamten Buches: Überall und ausschließlich wird Theologie als ‚*intellectus fidei*‘ definiert!¹⁷

Überraschend neu ist dabei nicht die Tendenz, die die Definition zu erkennen gibt. Denn daß Verstehensprozesse zur Theologie gehören, hat Karl Barth nie abgestritten. Schon 1922 galt es als Vorteil des dialektischen Weges, daß er von der Offenbarung am besten Zeugnis zu geben vermochte, sie also verstehend systematisiert hatte.¹⁸ Und in der Göttinger Dogmatik, wo Barth seine Disziplin „Besinnung auf das Wort Gottes“ nannte, sollten die der christlichen Verkündigung immanenten Dogmen herausgearbeitet und systematisiert werden, was einen Erkenntnisprozeß voraussetzt.¹⁹ Überraschend neu ist im Anselmbuch allerdings, daß Theologie auf den dem Glauben inhärenten Verstehensprozeß reduziert wird. Der funktionale Bezug zur Kirche, die Verkündigungsdimension (‚Rede von Gott‘), die Einordnung in das Offenbarungsgeschehen des Wortes Gottes: all das

¹⁵ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13.

¹⁶ Über die unterschiedliche Wiedergabe des Wortes *intelligere* als Verstehen bzw. Erkennen vgl. WILHELM ANZ, Was bedeutet es, daß Karl Barth sich auf Anselms Proslogion beruft? Ein Versuch, Barth und Bultmann gleichzeitig zu lesen, in: *Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie*, hg.v. Walter Schmithals, Tübingen 1989, 1-13. Für Anz zeigt sich in der verschiedenen Übersetzung des *intelligere* die theologische Differenz von Rudolf Bultmann und Karl Barth.

¹⁷ Vgl. ROLAND CHIA: „According to Barth, theology is understood by Anselm as the *intellectus fidei*.“ (*Revelation and Theology. The knowledge of God in Balthasar and Barth*, Frankfurt a.M. u.a. 1999, 178). Dabei geht es weniger, wie BRUCE MCCORMACK meint, um das Nachdenken der kirchlichen Glaubensinhalte: „The task of theology is to reflect upon the meaning of the *Credo*; to ask – given that the *Credo* is true – to what extent is it true?“ (Karl Barth’s *Critically Realistic Dialectical Theology*, 429). Vielmehr sei das Verstehen gerade auf den *persönlichen* Glauben bezogen, d.h. auf das *Credo*, das zum *credere* geworden ist. Kein fremdes Bekenntnis soll verstanden werden, sondern nur das eigene (vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13-20). Hier wird die Differenz zum Barthschen Theologieverständnis markiert: Dort handelte es sich 1) um kritische Reflexion der kirchlichen Verkündigung, also nicht um Erkennen, sondern um Prüfung der 2) außerindividuellen Glaubensaussagen, die am Maßstab des Wortes Gottes gemessen werden. Das Individuum soll dabei ausgeblendet werden. Diese Definition hat wohl COLIN E. GUNTON vor Augen, wenn er behauptet, daß das Proprium des Buches „the way in which Barth justifies speaking of God“ sei (*Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, 2. Aufl., London 2001, 118). Dies kann doch nur sehr indirekt gelten.

¹⁸ Vgl. KARL BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 161-172.

¹⁹ Vgl. KARL BARTH, *Unterricht I*, 332-359.

bleibt bei der Definition der Theologie in „Fides quaerens intellectum“ unbedacht. Wird dies bewußt ausgeblendet oder konzentriert sich Barth in seiner Schrift lediglich auf den Erkenntnisprozeß innerhalb der theologischen Disziplin und nennt diesen Ausschnitt Theologie? Begegnet hier ein veränderter bzw. verkürzter Theologiebegriff? Diese Frage stellt sich umso deutlicher, wenn man dem entgegensetzt, was Karl Barth zeitgleich äußerte: „Theologie ist in der Tat Besinnung, und zwar kritische Besinnung, aber eben nicht auf irgend einen Sinn, sondern auf das die Kirche begründende Wort.“²⁰ Die Rolle der *fides* wird in diesem Zeugnis nicht bedacht, ja, noch nicht einmal erwähnt!

Insofern: Theologie als kritische Besinnung auf das *Wort Gottes* oder reflektierende Erkenntnis des *Glaubens*? Spricht daraus ein Gegensatz oder eine Komplementarität zweier Theologiebegriffe, die im gleichen Zeitraum auftauchen? Diese Fragen werden den Leser begleiten und den notwendigen Hintergrund der folgenden Abschnitte bilden.

11.3 *Die Notwendigkeit der Theologie*

Warum ist Theologie notwendig? Diese hier leitende Fragestellung wird in der Anselmstudie explizit thematisiert, indem Karl Barth den Denker aus dem Aostatal daraufhin prüft: „Wir fragen zunächst nach der *Notwendigkeit*, kraft welcher das intelligere bei Anselm zur *Aufgabe* wird.“²¹ Warum also bemüht sich Anselm um das Verstehen? Warum denkt er dem Glauben nach?

Die „nächstliegende“ Antwort, so Barth, würde auf den Zweck der Theologie hinweisen: Sie dient bei Anselm dem „polemisch-apologetischen Beweis“²² bzw. dem Aufweis der Vernünftigkeit christlichen Glaubens gegenüber dem „insipiens“, der in seinem Herzen spricht: „non est Deus“²³! Er soll überzeugt werden, „quod vere sit deus“²⁴. Diesem Ziel, dem Aufweis der Existenz Gottes bzw. der Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz, dient die ganze Argumentation bei Anselm. Deshalb kann man das *probare* durchaus als Notwendigkeitsziel der Theologie ansehen.

²⁰ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 375.

²¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13.

²² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13.

²³ Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, 101.

²⁴ Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, 101.

Doch, wie Barth energisch unterstreicht, treffe dies „nur die Oberfläche“²⁵. Denn die Wirkung des Theologisierens, zu der neben dem äußeren Beweis auch die innere „Freude“²⁶ über die Schönheit des Erkannten gehört, gäbe keine hinreichende Motivation: „Die Notwendigkeit des anselmischen *intelligere* liegt ... nicht in der Wünschbarkeit dieser seiner beiden Wirkungen.“²⁷ Sondern, so Barth weiter, „Anselm geht es in allen seinen Schriften ... um *Theologie*, um den *intellectus fidei*. *Fides quaerens intellectum* sollte der Titel des *Proslogion* nach der Angabe des Proömium ursprünglich lauten. Also das und nur das *intelligere* kommt bei Anselm in Frage, nach dem der *Glaube* ‚verlangt‘. Und die Notwendigkeit, kraft derer es zu dem hier gemeinten *intelligere* und dann auch zu dessen Wirkungen, zum *probare* und zum *laetificare* kommt, ist einzig und allein dieses ‚Verlangen‘ des Glaubens.“²⁸

Für die Frage nach der Notwendigkeit von Theologie sind diese Sätze zentral! Barth entkoppelt hier Motivation und Zweck, bzw. den Notwendigkeitsgrund und das Notwendigkeitsziel und schreibt letzterem untergeordnete Bedeutung zu. Nicht das Ziel des Theologisierens, der Beweis und die Freude, machen das *intelligere* notwendig, sondern ein „spontanes Verlangen des Glaubens“²⁹, das diesem essentiell verbunden ist.³⁰ Theologie sei eine – in erster Linie – *zweckfreie* Wissenschaft, die um des Glaubens willen getrieben wird und deshalb auch keine Ergebnisse aufweisen muß, um sinnvoll zu sein. Es sei also nicht die mit dem *probare* auf dem Spiel stehende „Existenz“ des Glaubens (weder die des eigenen noch die des anderen), sondern „das Wesen des Glaubens, das nach Erkenntnis verlangt“³¹.

Wieder sollte an dieser Stelle betont werden: Karl Barth paraphrasiert das Programm Anselms! Denn für ihn selbst ist diese Entzweckung der Theologie untypisch. Das Ziel, die (fehlgeleitete) Verkündigung zu korrigieren, kann – wie

²⁵ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13.

²⁶ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 13.

²⁷ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 14.

²⁸ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 14.

²⁹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 14.

³⁰ „Das *quaerere intellectum* ist der *fides* immanent, von Hause aus eigentümlich. Es handelt sich also nicht um ein ‚Bedürfnis‘ des Glaubens nach dem ‚Beweis‘ und nach der ‚Freude‘. Es handelt sich überhaupt um kein ‚Bedürfnis‘ des Glaubens. Anselm will den ‚Beweis‘ und die ‚Freude‘, weil er *intelligere* will, und er will *intelligere*, weil er glaubt.“ (KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 14).

³¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 16, vgl. dazu auch 14-16.

bisher gezeigt wurde – in Barths eigenem Ansatz gerade nicht weggedacht werden. So heißt es im Sommer 1930: „Um der geforderten Reinigung ihres Zeugnisses willen bringt die Kirche die Theologie hervor.“³² Theologie verdankt ihre Existenz einer konkreten Aufgabe; sie wird von der Kirche eingerichtet auf einen Befehl hin, den sie vom Wort Gottes vernimmt.

Ganz anders Anselm, bzw. Barth in seiner Anselmstudie: Zweck und Motivation werden entkoppelt und gesondert bearbeitet. Grund und Ziel der Theologie sind deshalb separat Gegenstand der Untersuchung³³, die sich zunächst auf ersteres konzentriert: Auf welche Weise erklärt Anselm das *intelligere* als „spontanes Verlangen des Glaubens“? Hier verweist Barth auf vier „konvergierende Linien“³⁴. *Zuerst* innerhalb der Gotteslehre: Gott ist nicht nur die Summe der Wahrheit, sondern auch deren Ursache (*causa*). „Dieser Gott kann offenbar nicht von uns geglaubt werden, ohne Urheber einer *vera cogitatio* zu werden“³⁵. *Zweitens*, ausgehend vom Glaubensbegriff: Weil Glauben eine Willensentscheidung ist, muß unterschieden und gewählt werden. „Dieses Unterscheiden ist offenbar der Grundakt dessen, was wir Erkennen nennen.“³⁶ *Drittens* wird die Anthropologie angeführt: Der Mensch habe eine natürliche Fähigkeit (*potestas*) zur Erinnerung, Erkenntnis und Liebe. Sie wird durch das Glauben weckende Wort aktualisiert, und der Mensch wird Dank seiner erneuerten Gottebenbildlichkeit den Schöpfer erkennen. Schließlich benutze Anselm die *eschatologische* Argumentation, um die Erkenntnis im Glauben zu fundieren. Dabei kommt der Erkenntnis (*intellectus*) eine Mittelposition zwischen Glauben (*fides*) und Schauen (*species*) zu, ohne daß freilich die Grenze zum *regnum gloriae* durchbrochen würde. Barth möchte dieses graduale Verständnis etwas abschwächen: „Das *intelligere* liegt als erstrebenswerte und erreichbare Möglichkeit in der *Richtung* des

³² KARL BARTH, Die Theologie und der heutige Mensch (1930), 376.

³³ Die Trennung hat KARL BARTH auch in der Gliederung seines Büchleins demonstriert: Der erste Abschnitt des ersten Hauptteils handelt vom Notwendigkeitsgrund der Theologie (vgl. *Fides quaerens intellectum*, 13-20), der fünfte vom Notwendigkeitsziel, dem *probare* und *laetificare* (vgl. 59-72).

³⁴ Auch GEORGE HUNSINGER bietet hierzu vier Gründe, die eine Interpretation und Weiterführung der Barthschen Linien darstellen (vgl. *Karl Barth and Radical Politics*, Philadelphia 1976, 218f.).

³⁵ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 17, vgl. auch 171: „Gott selbst erzwingt diese Erkenntnis [seiner Existenz]. Wer ihn selbst erkennt, der *kann* nicht denken: ‚Gott ist nicht da‘. Keiner konnte es, der ihn selbst erkannte.“

³⁶ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 18.

seligen Schauens. Es hat gerade darum selber etwas von der Art des Schauens an sich, ... weil es den Menschen nicht über, aber *an* die Grenze des Glaubens führt.³⁷ Vier Gründe begegnen also bei Anselm, die das Verstehen als notwendigen Teil des Glaubens ausweisen: „*Darum müssen* wir, gerade im Besitz der Gewißheit des Glaubens, hungern nach der *fidei ratio*.“³⁸

Spricht hier Anselm von Canterbury oder Karl Barth? Oder ist diese Verankerung theologischer Wissenschaft im Wesen des Glaubens typisch für beide? Über Anselm vermag hier nicht geurteilt zu werden. Anhand zurückliegender Studien sollte aber klargeworden sein, daß Karl Barth stets anders argumentierte und dies auch im Sommer 1930 beibehält: Die Motivation zur Predigt und deren Kontrolle in der Theologie geht auf das Wort Gottes selbst zurück. Da es „unter den Bedingungen *menschlichen* Denkens und *menschlicher* Rede“ verkündigt werden soll, „droht“ und „waltet“ hier „Irrtum und Lüge. Die Kirche kann das Wort Gottes nicht sagen, sie kann ihm nur dienen und sie dient ihm immer in Torheit und Bosheit. Hier ist also kritische Besinnung nötig“³⁹. *Nicht der Glaube besitzt ein „spontanes Verlangen“ zur Erkenntnis, sondern die Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes verlangt sie.* Insofern wird man festhalten können, daß die Bezugnahme auf den Glauben als Notwendigkeitsgrund der Theologie von Anselm vorgegeben wurde und nicht dem unmittelbaren Verständnis Karl Barths entsprach.⁴⁰

Wie sieht es aber mit dem Ziel der Theologie aus? Läßt sich dort auch die Dominanz des *credo* beobachten? Inwiefern ordnet sich die Aufgabe des Beweisens dem spontanen Verstehen-Wollen des Glaubens unter?

³⁷ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 19.

³⁸ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 20. Vgl. dazu CHRISTOPH SCHWÖBEL: „The ‚necessity‘ of theology is for Barth-Anselm the very nature of faith“ (*Theology*, 28) und die Formulierung WILHELM ANZ: „Der Glaube bringt also das Denken auf den Weg und gibt ihm sein Ziel.“ (Was bedeutet es, daß Karl Barth sich auf Anselms Proslogion beruft?, 9). Wie kommt JEFFREY C. PUGH zu der Meinung, daß im Anselmbuch „it is the object of faith, God, who determines the necessity for its seeking knowledge, and the necessity as well for theological reflection and formulation“ (vgl. *The Anselmic Shift*, 94-96, hier 96)? Angesichts seiner Zusammenfassung wird die Frage umso dringender: „He [=Barth] has submitted that the necessity of theology rests in faith’s inherent desire for understanding“ (98).

³⁹ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 376.

⁴⁰ Wenn man sich die einzelnen Begründungen für das *fides quaerens intellectum* vor Augen führt, wird dieses Fazit nochmals plausibler: Denn 1) dürfte es gerade nicht auf der Linie Barth-scher Anthropologie liegen, eine natürliche Anlage (*potestas*) zur Gotteserkenntnis im Menschen anzunehmen, die durch den Glauben aktiviert würde. 2) Der bei Anselm hervorgehobene Entscheidungscharakter des Glaubens paßt kaum zum reformierten Karl Barth. Und schließlich gehört 3) die Annahme, daß die Erkenntnis einen Zwischenschritt zwischen Glauben und Schauen markiert, wohl eher mittelalterlichem *Gradualismus* (Berndt Hamm) als neuzeitlicher Eschatologie an.

Deutlich ist zunächst, daß das *probare* und *laetificare* als Wirkungen des *intelligere* interpretiert werden. Damit zählen beide nicht zu den unmittelbaren Motivatoren des Theologisierens. Dennoch kommt ihnen ein hoher Stellenwert zu. Denn „Anselm will beweisen“ und freut sich an der „pulchritudo der vollendeten Erkenntnis“ (KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 59). Nach Barth stellt das *probare* eine Art Außendimension des *intelligere* dar, denn in Auseinandersetzung mit denjenigen, die „die Sätze des christlichen *Credo*“ (ebd.) mißverstehen, anzweifeln oder bestreiten „vollzieht sich das anselmische *intelligere*, und insofern wird es zum *probare*“ (60). Jedoch – und diesem Punkt verleiht Barth besonderes Gewicht – gehe es Anselm nicht um einen voraussetzungslosen Aufweis der Existenz Gottes. Nicht vor dem Forum neuzeitlicher Pluralität wird hier die Logizität des *Credo* bewiesen, vielmehr diskutiert Anselm „unter der Voraussetzung, daß es wahr ist: Gott existiert ... die Frage, inwiefern das wahr ist, und indem er nach diesem ‚inwiefern‘ in bezug auf diesen und diesen Glaubenssatz fragt und sich fragen läßt, antwortet er von der vorausgesetzten Wahrheit aller übrigen Sätze aus“ (61)⁴¹. Die innere Logik dogmatischer Sachverhalte werde thematisiert. „[A]ls *direkt* nach außen sich wendend, also als ‚apologetisch‘ im modernen Sinn, ist ... keine einzige der Schriften Anselms anzusprechen“ (62). Der Glaube ist notwendige Voraussetzung der Theologie: Dem Ungläubigen bleibt die „noetische Rationalität *ohne* Bedingtheit durch eine ontische“ (63) verschlossen. Gelingene Kommunikation kann sich hier nicht ereignen, und Apologetik hat gegenüber dem Heiden keinen Sinn: „Fehlt es ihm radikal und endgültig am *Glauben*, dann kann es nur vergeblich sein, ihm in bezug auf die *Erkenntnis* des Glaubens, an der es ihm freilich auch fehlt, helfen zu wollen.“ (65) Trotzdem traue Anselm seinem heidnischen Gegenüber zu – wie er selbst – nach der Rationalität des Glaubens zu suchen. Dabei stelle jener nicht die Offenbarung als solche in Frage, sondern nur „diese[n] oder jene[n] Bestandteil der Offenbarung“ (66)⁴², dessen Zusammenhänge er nicht verstehen kann. Insofern sei die Frage des Gläubigen und des Ungläubigen identisch und dieser bewege sich damit auf jenes Grund „streng theologischer Sachlichkeit“ (67)⁴³. Anselm „ruft ihn [=den Ungläubigen] auf diesen seinen eigenen Boden, nein, er spricht ihn als einen solchen an, der mit seiner Frage diesen Boden schon betreten habe, und darum kann er ... mit ihm diskutieren“ (ebd.). Das auch für Barths eigene Methode bedeutende Fazit lautet dann: „[D]ie Durchführung des *intelligere* des Gläubigen, eben der Beweis nach innen ist auch der Beweis nach außen.“ (67) Anselm „traut es seiner Theologie zu, daß sie als solche – ohne eine besondere Zurechtmachung für die draußen – beweiskräftig und überzeugend sei“ (68). Indem er den Außenstehenden als Mitstreiter auf gleichem Gelände akzeptiert, rechne er freilich mit der „*ratio* des Glaubensgegenstandes selber, der Anselm es zugetraut hat, daß sie zu lehren vermöge und immer wieder lehre, was kein Mensch den anderen lehren kann“ (71).

Wie bereits bei der ‚Begründung‘ der Theologie wird deren ‚Ziel‘ allein vom *Glauben* her verstanden. All die externen Aufgabenbereiche, die vorstellbar wären, wie apologetisch-polemische Zwecke oder missionarisch-glaubensweckende Absichten, scheiden als primäres Notwendigkeitsziel der Theologie aus. Ihnen wird durch das *intelligere* des Glaubens ausreichend Genüge getan. Das *probare* gegenüber Außenstehenden wird dem internen *probare* des Glaubenden ein- und damit untergeordnet, ebenso wie dieses dem spontanen *intelligere* des *credere*.

⁴¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 61, vgl. 26 und die weitergehenden Ausführungen Barths zum Beweis der Existenz Gottes. Sie gipfeln in dem Satz: „Ist er [=Gott] dem Denken durch seine Offenbarung im Glauben aufgegeben, so wird es von der Notwendigkeit, dieses Glaubte zu beweisen, keinen Dispens geben.“ Vgl. auch 96-102, hier 102.

⁴² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 66, vgl. auch 160f.

⁴³ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 67, vgl. auch 108.

Nach nun geleisteter Analyse kann festgehalten werden: Dreh- und Angelpunkt der gesamten Argumentation ist der Glaubensbegriff. Im *Credo* werden sowohl der Grund zur Theologie und deren Ziel zentriert; ihre Notwendigkeit wird ausschließlich in der *fides* verankert. Um diese Tendenz zu verdeutlichen, hat Karl Barth zwischen Verstehensprozeß und Beweisvorgang eine scharfe Trennlinie gezogen. Der Glaube verlange – unabhängig von seinen inneren und äußeren Infragestellungen – nach dem Erkennen. Es sei ein spontaner Impuls, der die Verstehensprozesse vorantreibt und damit den Theologen schafft. Dazu muß keine externe Anfrage erfolgen, kein interner Zweifel oder Infragestellung der Offenbarung. Selbst wenn diese Dinge abgewiesen werden sollen, so sind sie doch keine Motivation zum Theologisieren. Ihnen wird begegnet, indem der glaubensimmanente Verstehensprozeß mit den Anfragen zusammen durchgeführt wird. Christliche Apologie, Polemik und/oder Suche nach einem Anknüpfungspunkt? – Kein gesonderter Bereich der Theologie, der *extra* in den Blick geraten müßte, so Barth, und ich wiederhole seine Worte: „Der Beweis nach innen ist der Beweis nach außen.“⁴⁴

Es ist überdeutlich, daß der Schweizer Systematiker hier sein eigenes Vorgehen beschreibt. In Auseinandersetzung mit den Vätern des 19. Jahrhunderts und in Absetzung von den (ehemaligen) Kollegen der 1920er Jahre weist Karl Barth wieder einmal die Möglichkeit ab, daß Theologie sich ihr Thema von außen vorgeben lassen, daß sie um Apologie gesonderte Mühe tragen oder sich in langwierigen Prolegomena ergehen sollte.⁴⁵ Dagegen will er sich in seiner Theologie der christlichen Sache zuwenden und sie verstehend durchdringen. Auf diese Weise soll den Anfragen der Nicht-Theologen und Nicht-Christen begegnet werden. Theologie ist für Karl Barth keine voraussetzungslose Wissenschaft.⁴⁶ „Wahrheit und Gewißheit des Wortes Gottes ist der Ort, von dem mit der Kirche

⁴⁴ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 67.

⁴⁵ Vgl. dazu insbesondere EMIL BRUNNER, dessen Konzept der „Eristik“ apologetischen Bemühungen um einen Anknüpfungspunkt dient (vgl. *Die andere Aufgabe der Theologie*, in: *ZZ* 7 [1929], 255-276).

⁴⁶ Wie nah KARL BARTH damit bei Anselm ist, beweist folgende Bemerkung am Ende des Buches: „Er selbst [=Anselm] erinnert ausdrücklich noch einmal daran, was er unter Beweis versteht. Es handelte sich nicht um eine vom Glauben der Kirche sich lösende, den Glauben der Kirche von anderswoher als aus sich selbst begründende Wissenschaft. Es handelte sich um *Theologie*. Es handelte sich um den Beweis des schon vorher, auch ohne Beweis, in sich selbst feststehenden *Glaubens* durch den *Glauben*.“ (*Fides quaerens intellectum*, 173).

selbst auch die Theologie nur *herkommen*, zu dem sie aber in keiner Weise *hin*streben kann⁴⁷, bemerkt Barth 1930.

So und in diesem Sinne sind sich der mittelalterliche Denker und sein neuzeitlicher Kollege einig, bzw. benutzt Barth in diesem grundsätzlichen Punkt Anselm, um sein eigenes theologisches Programm darzustellen. Neu ist die Voranstellung des *credo* hingegen nicht. Wie man sehen konnte, hat Karl Barth von Anfang an die Theologie nur vom Glauben her verstanden bzw. eine Theologie außerhalb der Kirche für unsinnig und unmöglich angesehen. Dennoch – und hier müssen die Differenzen markiert werden – argumentiert er anders: Neben den schon erwähnten Detailunterschieden wird die Zentralstellung des *credo* relativiert. Denn bei Barth ist zwar der Glaube für theologisches Treiben unerlässlich, er wird aber seinerseits in der Möglichkeit bzw. Wirklichkeit der Offenbarung verankert. Er bildet lediglich eine argumentative Zwischenstation. *Denn nicht der Glaube ist letztlich konstitutiv für die kirchliche Wissenschaft, sondern das göttliche Wort.* Anders als in seinem Anselmbuch bemerkt er deshalb im Sommer 1930 über das „Wort Gottes“ als dem „Grund der Kirche“: „Man kann ... jedenfalls Theologie nicht anders als von hier aus begründen wollen.“⁴⁸ Wie schon durch die 1920er Jahre hindurch ist das ‚Wort Gottes‘ und nicht das *credo* letzter Grund von Theologie und Kirche.⁴⁹

11.4 Die Möglichkeit der Theologie

Wenn Karl Barth im zweiten Abschnitt seiner Anselmstudie nach der Ermöglichung des *intelligere* fragt, hebt er – wie bei der Suche nach der *necessitas* – auf den anselmischen Glaubensbegriff ab. Von dorthin wurde das Erkennen notwendig; so liegt es nahe, auch die Durchführbarkeit des theologischen Programms von dorthin begründen zu wollen.

Die persönliche *fides* stellt allerdings keine Letztbegründung der Möglichkeit dar; sie verweise ihrerseits „auf das ‚Wort Christi‘“, das angemessen repräsentiert

⁴⁷ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 376.

⁴⁸ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 375.

⁴⁹ Natürlich ist auch bei Anselm – wie noch zu zeigen sein wird – das persönliche *credo* getragen und ermöglicht durch das *Credo* der Kirche. Dieses allerdings stellt – in katholischer Manier – einen quasi-objektiven Bezugspunkt dar, der argumentativ vom ‚Barthschen Anselm‘ nicht noch weiter zurückverfolgt wird.

werde durch „bestimmte Menschenworte“⁵⁰, d.h. durch die Schriften Alten und Neuen Testaments, durch die altkirchlichen Symbole und generell die Verkündigung der Kirche. Indem die Hörer diese Zeugnisse vernehmen, wissen sie um das Wort und kennen es. Es führt als „logisch-grammatisch ausgedrückte[r] Sinnzusammenhang“ ein „*esse in intellectu*“⁵¹ des Rezipienten. Obwohl dieser erste Schritt dazugehört, muß der zweite folgen, die „Bejahung des Verkündigten als Wahrheit“⁵², bevor man *credo* sagen kann. Der persönliche Glaube stimmt in den Glauben der Kirche ein, oder wie Barth konstatiert: „[D]as subjektive *credo* Anselms hat ein objektives *Credo* der Kirche ... unweigerlich zum Beziehungspunkt. [...] Eben aus dieser Relation zwischen *credo* und *Credo* ergibt sich, inwiefern der Christ sich vom *credere* zum *intelligere* erheben kann, inwiefern also Theologie möglich ist: Als *credere* des *Credo* ist der Glaube selber schon ... ein *intelligere*, von dem *intelligere*, nach dem er ‚verlangt‘, nur durch den Grad, nicht durch die Art verschieden.“⁵³ Dabei gelten nach Barth beide Teile des Glaubens als Erkennen: Das Vernehmen der Botschaft sei der „Anfang“ und die Bejahung die „Spitze der Erkenntnis“⁵⁴, d.h. daß das *intelligere* mit dem persönlichen *credo* bereits Ereignis geworden ist. „Nur um das Begehen der Mittelstrecke zwischen der *stattgefundenen* Kenntnisnahme und der ebenfalls schon *stattgefundenen* Bejahung kann es sich also handeln, wenn *fides quaerit intellectum*.“⁵⁵

Ziel des *intelligere* sei generell – um im Bild zu bleiben – von der Basis zum Gipfel der Erkenntnis zu gelangen. Von dem *intelligere* des Theologen gilt nun, daß er als Glaubender bereits auf dem Gipfel der Erkenntnis angelangt ist, da er das verkündigte Wort der Kirche bejaht hat. Deshalb bleibe ihm lediglich, den Weg im Rückblick nochmals zu beschreiten bzw. über den Pfad zu meditieren, den er eingeschlagen hat. Damit frage er dann (nur), inwiefern es so ist, wie es glaubt, daß es ist.⁵⁶ *Theologie sei also deshalb möglich, weil sie die Analyse einer Wegstrecke versucht, die bereits zurückgelegt ist.* „Anselm hat die Lösung seiner Probleme gewissermaßen (in der objektiven Vernünftigkeit des geglaubten Vo-

⁵⁰ Beide Stücke: KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 21.

⁵¹ Beide Stücke: KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 23.

⁵² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 24.

⁵³ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 23.

⁵⁴ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 24.

⁵⁵ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 24.

⁵⁶ Vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 26f.

tums der kirchlichen Autorität) immer schon hinter sich, indem er sie vor sich hat.⁵⁷ Zentral ist dabei, daß nicht nur im persönlichen *credere* die Wegstrecke absolviert wurde, sondern auch, daß in der Rationalität des objektiven *Credo* der Kirche die Antworten auf das *intelligere* enthalten sind. Demnach machen nicht nur der persönliche Glaube, sondern auch die Dogmen und Lehrentscheidungen der Glaubensgemeinschaft Theologie möglich. „Also kann die gesuchte Erkenntnis jedenfalls nichts anderes sein als eine Fortsetzung und Explikation jener Bejahung des *Credo* der Kirche, die im Glauben selber implizit schon vollzogen ist.“⁵⁸ Theologie muß zum Bekenntnis der Kirche deshalb „positiven Charakter“⁵⁹ tragen.

Freilich – und hier stimmt Karl Barth in Anselms Zweifel ein – Theologie bewegt sich auch stets am Rande der Unmöglichkeit. Sie ist angefochtene Wissenschaft⁶⁰, deren Aussagen prinzipiell „ihrem Gegenstande *inadäquat*“⁶¹ sind, weshalb sie sich „auf der Ebene der *Reflexion*, der Bilderrede von dem an sich Unaussprechlichen, bewegen“⁶² muß. Der Theologe muß demütig die „Faktizität“ des kirchlichen *Credo* und dessen Verankerung in der Offenbarung anerkennen und wird sie „in ihrer *Unbegreiflichkeit* verstehen müssen“⁶³. Auch

⁵⁷ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 24.

⁵⁸ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 25.

⁵⁹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 25.

⁶⁰ Vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 29f.

⁶¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 28.

⁶² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 39; Hier weist Karl Barth darauf hin, daß es für Anselm auch einen „auf der ganzen Linie möglichen, aber auch nötigen Fortschritt der theologischen Wissenschaft“ (30) gebe, der „für Anselm Antrieb und Vorbehalt zugleich bedeutet“ (31). Dieser Punkt ist COLIN E. GUNTON wichtig, weil er „the Development of Christian Doctrine“ gegenüber einer „deposit theory“, die auf die Entfaltung eines feststehenden unveränderbaren „deposit of faith“ aus ist, betonen möchte. Barth würde – wie Anselm – in seinem Theologiebegriff einen materialen Fortschritt inkludieren (vgl. *The Development of Christian Doctrine. Karl Barth's Understanding of the Theological Task*, in: DERS., *Theology through the Theologians. Selected Essays 1972-1995*, Edinburgh 1996, 34-49, hier 35f.).

⁶³ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 39, vgl. auch 26f. Für MICHAEL BEINTKER sind es die anselmischen Fragezeichen, mit denen Barth das Anliegen seiner früheren Dialektik (nämlich die „Differenz zwischen der Wahrheit selbst und unseren Aussagen zur Wahrheit“) wahr, ohne diese länger traktieren zu müssen (vgl. *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 196-200, hier 196; so auch TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 125). Damit sei „die Denkform der Dialektik in die Denkform der Analogie ‚aufgehoben‘ worden“ (199). So kann freilich nur argumentiert werden, wenn man die Dialektik bei Barth lediglich als noetische begreift. Daß die Rede von Gott deshalb unmöglich ist, weil Mensch und Gott *realiter* differieren, wird damit bagatellisiert. Diesen Unterschied einzuebnen, hieße, aus einem qualitativen Gegensatz eine quantitative Abstufung zu machen! (Vgl. *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, 196-200). Übersehen wird in der Beintkerschen Interpretation auch, daß das kritische Element jeglicher Analogie nicht von Barth stammt, der damit seiner Dialektik das

die Glaubenspraxis des Theologen steht als kritischer Punkt auf dem Prüfstand: „Es bedarf eines reinen Herzens, erleuchteter Augen, kindlichen Gehorsams, eines Lebens im Geiste, reichlicher Ernährung aus der Heiligen Schrift, um zu jenem Antworten fähig zu werden.“⁶⁴ Doch die entscheidende Bedingung für den Erfolg von Theologie sei die *Haltung des Gebetes*. Laut Barth stand sie für Anselm im Mittelpunkt. Ein Zweifaches hätte dieser dabei vor Augen gehabt, eine subjektive und objektive Seite: Gott möge nicht nur das Herz und den Intellekt erleuchten, sondern „sein Angesicht, sich selber, zeigen“⁶⁵. Die erste Bitte zielt auf eine „Aktualisierung des dem Menschen ursprünglich eingeschaffenen Erkenntnisvermögens“⁶⁶, also auf das rechte Suchen, und die zweite auf das rechte Finden, also darauf, „daß Gott selbst als *Gegenstand* dieses Denkens auf dem Plane ist“⁶⁷. Diese Doppelstruktur des Gebets spiegelt den Doppelcharakter des *intelligere* im *credere* wider. Das heißt, die Bitte um das rechte Suchen wird erfüllt in der Kenntnisnahme des Wortes, also dem *intelligere esse in intellectu*. Das entscheidende *intelligere esse in re* wird erbeten durch die zweite Anrufung Gottes um seine Gegenwart. Erst dann werde laut Barth die Spitze der Erkenntnis, die Bejahung, erreicht und Glaube Wirklichkeit.⁶⁸ So sind beide Prozesse des *intelligere* – und damit auch das *credere* – vom Gebet begleitet und umschlossen. Demgemäß lautet das Schlußvotum über die Möglichkeit der Theologie: Ihr „zum Ziel Kommen ist endlich *Gnade* sowohl hinsichtlich der menschlichen Bewegung

Fortleben sichern will, sondern seit den Anfängen zum Konzept von Analogie gehört (vgl. Thomas von Aquin, S.th. I,q.13,a.5), und deshalb als originärer Bestandteil gelten kann.

⁶⁴ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 34.

⁶⁵ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 37.

⁶⁶ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 37.

⁶⁷ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 39.

⁶⁸ In diesem Zusammenhang taucht in „*Fides quaerens intellectum*“ das einzige Mal das Wort „Dialektik“ auf. Es bezeichnet die Zweistufigkeit des *intelligere* bzw. des *credere*: Das *intelligere esse in intellectu* ist das erste Stadium des Glaubens und das *intelligere esse in re*, die Bejahung des Bekannten, die zweite Stufe. So steht am Anfang und Ende des Glaubensprozesses jeweils das *intelligere*, weshalb es ein dialektisches Konzept ist (vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 38f. und 23-25)! Daß das *intelligere* primär deshalb dialektisch ist, weil der *Mensch* einerseits danach suchen und *Gott* andererseits sich zeigen muß, ist damit nicht gemeint, denn auch die Suche des Menschen ist vom Gebet begleitet und sein Gelingen letztlich von Gottes *Gnade* abhängig. So allerdings versteht es BRUCE L. MCCORMACK, der diese Stelle als einen Beleg für die beibehaltene „Realdialektik“ und die „dialectic ... on the noetic level“ lesen möchte (vgl. Karl Barth's *Critically Dialectical Theology*, 432). Ob dieser eine Beleg solches hergibt bzw. generell genügt, das ganze Anselmbuch als „exercise in dialectical theology“ (429) zu lesen, muß bezweifelt werden.

als auch hinsichtlich des Gegebenseins des Zieles, es ist also letztlich eine Frage des *Gebetes* und der *Gebetserhörungs*.⁶⁹

Zum zweiten Mal soll nun gefragt werden: Inwiefern kann diese Darstellung als Barthscher Ansatz gelten? Inwiefern deckt sich die Analyse Anselms mit den eigenen Äußerungen dazu, ob und unter welchen Umständen Theologie möglich ist? Wie bereits angedeutet, lassen sich wichtige Gemeinsamkeiten beobachten: Zuvorderst sei auf die enge Beziehung von *Theologie und Gebet* hingewiesen, die Barths Schaffen schon von jeher geprägt hatte, und auf die er permanent aufmerksam gemacht hat.⁷⁰ Ähnlich steht es mit dem Zusammenhang von *Glaube und Theologie*, der beiden Denkern unmittelbar notwendig erschien. Dennoch unterscheiden sich die beiden Ansätze geringfügig: Für Anselm ist das Wort der Kirche notwendige Bedingung, damit Theologie, deren Wesen in der *fides* wurzelt, wirklich werden kann. Bei Barth dagegen ist der Glaube notwendige Bedingung, damit Theologie, deren Wesen im Wort Gottes wurzelt, wirklich werden kann.⁷¹ Ein Zitat aus dem Frankfurter Vortrag (Juli 1930) mag diese Differenz demonstrieren: „Auf die Frage, wie menschliches Denken dazu kommt, mit einem Wort Gottes zu rechnen, muß nämlich geantwortet werden: Allein durch den Glauben, d.h. aber: es kommt überhaupt nicht dazu, sondern das Wort Gottes ist zu ihm gekommen. Es ist ihm so gegenwärtig, wie uns eben ein uns gesagtes Wort gegenwärtig ist. So weiß die Kirche um ihren Ursprung, so und *nicht* anders.“⁷² Daß für Barth – frei-

⁶⁹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 39f.

⁷⁰ Bereits im Pfortenser Vortrag von 1922 lief die ganze Theologie auf den Seuftzer „Veni Creator Spiritus!“ (vgl. KARL BARTH, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, 97) zu. Die Göttinger Dogmatik wird geradezu programmatisch mit einem Gebet des Aquinaten eröffnet (vgl. DERS., *Unterricht I*, 3), und auch in seiner letzten Vorlesung im Wintersemester 1961/62 hält er fest: „Der erste und grundlegende Akt theologischer Arbeit, der dann in der Art eines anhaltenden Grundtons auch in den folgenden weitergehen wird, ist aber das *Gebet*.“ (DERS., *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, 176). Vgl. dazu die Studie STEFAN P. BECKERS, *Erkenntnis und Gebet*, 19-109.

⁷¹ Diesen Unterschied hat CHRISTOPH SCHWÖBEL wohl vernachlässigt, wenn er in seiner Analyse des Anselmbuches behauptet: „The possibility of theology is the ‚Word of Christ‘ as it is encountered in the word of those who proclaim Christ.“ (Theology, 28). Freilich mag es auf den ersten Blick so scheinen, als wenn das objektive *Credo* der Kirche Theologie möglich macht. Indirekt ist dies auch so. Allerdings ist der kirchliche ‚fides quae‘ nur die notwendige Bedingung für theologische Reflexion. Insofern ermöglicht sie Theologie. Aber primärer Ermöglichungsgrund ist eine innerfiduziale Tatsache: nämlich, daß die Erkenntnis im individuellen *credo* breits stattgefunden hat und also nur wiederholt zu werden braucht (vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 23-25). Fraglich auch hier wieder JEFFREY C. PUGH, der resümiert: „Thus Barth has placed theological possibility finding its origin in the prior determination of God, and not within the context of human religious consciousness.“ (The Anselmic Shift, 98).

⁷² KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 382f.

lich in etwas anderem, reformatorischem Sinn – die Kirche ebenfalls tragenden Charakter im Gebäude der theologischen Zunft besitzt, ist klar geworden. Ohne ihre Verkündigung bräuchte niemand die Theologie, und es gäbe sie in diesem Fall nicht.

Fazit: Dem Bischof von Canterbury und dem Systematiker von Bonn waren die Verkündigung der Kirche, das persönliche *credo* und das Gebet entscheidend für das Gelingen von theologischer Wissenschaft. Dennoch werden die Akzente je unterschiedlich gesetzt. Für den einen kreist alles um den *Glauben*, der andere richtet alles auf das *Wort Gottes* hin aus. Damit unterscheiden sich auch die Gewichtungen von Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der theologischen Zunft. Wenn Anselm hier alles auf das individuelle und kirchliche *Credo* abstellt, erhält das Fundament theologischer Möglichkeit eine Art objektiv-statischen Charakter.⁷³ Obwohl Theologie auch scheitern kann, wird sie als *prinzipiell möglich* bewertet. Bei Barth dagegen steht über ihr allezeit bedrängend die *Unmöglichkeit*. Grund dafür ist die – bei Barth zentrale – Annahme der Souveränität des göttlichen Wortes, die einen Aktualismus konsequenterweise nach sich zieht. Theologie muß ungesichert bleiben. „Ihr Wesen wird problematisch, wenn wir nach dem Kriterium ... fragen. [...] Die Theologie macht mit vollem Bewußtsein ein Kriterium geltend, dessen Gültigkeit sie nicht prinzipiell, sondern nur je und je faktisch einsieht und über dessen Gültigkeit sie überhaupt nicht verfügen kann [...] Theologische Wahrheit steht und fällt mit der je und je sich ereignenden Selbstzeugung ihres Kriteriums“⁷⁴.

11.5 *Die Wirklichkeit der Theologie: Der Verstehensprozeß*

Da Anselm unter Theologie den *intellectus fidei* versteht, wird man bei ‚Wirklichkeit der Theologie‘ an den Verstehensprozeß, an eine Analyse des *intelligere* selbst, denken müssen. Karl Barth nennt den entsprechenden Abschnitt: „Der Weg der Theologie“⁷⁵. Darin geht er am detailliertesten auf das anselmische Programm ein, und es wird im folgenden deutlich werden, daß sich die beiden Denker hier am nächsten waren bzw. daß Barth an dieser Stelle am meisten von seinem Vorgänger profitiert hat. Denn dieser bietet ihm ein ausgearbeitetes Modell von

⁷³ Gerade auf die Rolle des kirchlichen *Credo* wird im nächsten Abschnitt einzugehen sein.

⁷⁴ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 378f.

⁷⁵ Vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 40-59.

Epistemologie, das jener schon vor 1931 benutzt hat, nun aber ausführlich und grundlegend bedenkt. Zusammengefaßt wird die Erkenntnislehre in der Formel *fides quaerens intellectum*. Das *intelligere* bedeute dabei, in Aufnahme des Literalsinns, „*intus legere*. *Intelligere* heißt bei Anselm ... grundsätzlich *legere*: das im *Credo* Vorgesagte nachdenken [...] in dem Vorgesagten lesen, nachdenken, d.h. in der Aneignung der Wahrheit nun auch jene Mittelstrecke ... wirklich durchschreiten und also die Wahrheit als Wahrheit *verstehen*“⁷⁶. Möglich werde dieser Verstehensprozeß natürlich nur, weil die „offenbarte Wahrheit ... sozusagen einen ... inneren Text“ besitzt, der freilich „nichts anderes besagt“ als der äußere, schon geglaubte Text, aber den inneren „Sinn, Grund und Zusammenhang“⁷⁷ der Offenbarung darstellt. Dieser Text soll *sola ratione* gefunden, gelesen und verstanden werden. Mit der Frage „Was aber heißt bei Anselm *ratio*?“ wird der Hauptteil der Untersuchungen eingeleitet.⁷⁸ Karl Barth unterscheidet drei Typen von *ratio*: die noetische, die ontische und die *ratio veritatis*, also diejenige Gottes. Die letztere bildet gewissermaßen die Summe aller Rationalität, und von ihr kann gesagt werden: „Nicht weil sie *ratio* ist, hat sie Wahrheit, sondern weil Gott, weil die Wahrheit *sie* hat.“⁷⁹ Es richtet sich also alles an *der* Wahrheit aus, die in unterschiedlichem Maße die *rationes* an sich *teilhaben* läßt. So gilt von der ontischen bzw. noetischen *ratio*: „Die Wahrheit ist nicht an sie, sondern sie ist an die Wahrheit gebunden.“⁸⁰ Der menschlichen *ratio* wird damit eine schöpferische Tätigkeit aberkannt; gemäß dem Korrespondenzprinzip spräche man nämlich nur dann von einer „*veritas rationis nostrae*“, wenn eine Übereinstimmung mit dem untersuchten Gegenstand verzeichnet werden kann. Dieser Gegenstand, dessen Wahrheit unter die ontische *ratio* fällt, stehe aber in gleichem Verhältnis zur höchsten, zur *ratio veritatis*. Das heißt, „daß ihr Anteil an der Wahrheit grundsätzlich kein anderer, aber ein höherer ist als der der noetischen *ratio*: er muß ihr wie jener von der Wahrheit selbst, als der Wahrheit aller *ratio*, verliehen sein“⁸¹. Unterschieden werde die Teilhabe darin, daß die noetische *ratio* von Fall zu Fall übermittelt wird, der ontischen *ratio* hingegen schöpfungsmäßig eignet. Als Ziel wird ge-

⁷⁶ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 40.

⁷⁷ Alle Stücke: KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 41.

⁷⁸ Vgl. KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 44-53, hier 44.

⁷⁹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 45.

⁸⁰ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 45.

⁸¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 46.

nannt, die drei *rationes* zusammenklingen zu lassen, denn „je und je im *Ereignis* des Erkennens ist es so, daß mit der ontischen auch die noetische *ratio* der *veritas* konform und insofern *vera ratio* ist“⁸². Für das *intelligere* des Glaubens heißt das konkret: „Indem die *ratio* des Glaubensgegenstandes und indem der Gebrauch, den der Mensch von seinem Begriffs- und Urteilsvermögen macht, der Wahrheit (kraft der Entscheidung der Wahrheit selbst) konform sind, ist für ihre wahre Rationalität entschieden, ist der gesuchte *intellectus* Ereignis.“⁸³ In der Argumentation läuft demnach alles auf den Terminus „Konformität“ zu, der zwischen den drei *rationes* von Gott hergestellt wird. Deswegen ist das *intelligere* durchaus der Offenbarung vergleichbar und wird von Barth sogar „Ein Modus der *Offenbarung*“⁸⁴ genannt.

Neben die *ratio* tritt – wie Barth weiter analysiert – die *necessitas* in den unterschiedlichen Ebenen: Dem Glaubensgegenstand beispielsweise eignet nicht nur eine *ratio*, seine „*Vernünftigkeit*“, also die „Gesetzmäßigkeit seines Seins und Soseins“, sondern auch die *necessitas* bzw. sein „*Grund*“, also die „Unmöglichkeit seines Nicht-Seins oder Anders-Seins“ (KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 49). Auf der noetischen Seite entspricht dem einmal die „*Vernunft*“, die Erkenntnis der „Gesetzmäßigkeit seines Seins und Soseins“ bzw. die „*Begründung*“, „die gedachte Unmöglichkeit, den Glaubensgegenstand als nicht-seiend oder anders-seiend zu denken“ (ebd.). Weil die ontische Necessität bzw. Rationalität der noetischen vorangeht, besteht die „*Begründung*“ bzw. die „*Vernunft*“ des *intellectus fidei* in der Anerkennung des „Grundes“ bzw. der „*Vernünftigkeit*“ des Glaubensgegenstandes. Der Begriff der *necessitas* sei für die Argumentation deshalb so aufschlußreich, weil er das Anliegen Anselms verdeutliche: Denn eigentlich gehe es diesem um den Nachweis der *necessitas*, dem „Grund des Glaubensgegenstandes“, also dem Beweis, daß das Geglaubte weder anders noch gar nicht sein könne. In erster Linie wolle Anselm nicht das Sein des Glaubensgegenstandes, seine Gesetzmäßigkeit zu sein bzw. so zu sein, beweisen, sondern seinen Grund, also die Unmöglichkeit seines Nicht- oder Anders-Seins: „*Dieser* auf dem Umweg über die Rationalität und Necessität des Gegenstandes *auf die noetische Necessität hinzielenden noetischen Rationalität* gilt unter Vorbehalt der Souveränität der Wahrheit selber *der anselmische Versuch des intelligere*.“ (52) Diesem Ergebnis entspricht es, daß sich für Barth nicht in Proslogion II das Herzstück der anselmischen Argumentation verbirgt, sondern in Proslogion III. Also nicht der Aufweis der Existenz Gottes war diesem wichtig, sondern der Beweis, sein Nicht-Sein nicht denken zu können, also die *Necessität* der geglaubten Existenz Gottes.⁸⁵

Die Zusammenfassung lautet: „Auch bei Berücksichtigung des dem Begriff *ratio* parallelen Begriffs der *necessitas* ergibt sich, daß die ‚rationale‘ Erkenntnis dem

⁸² KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 47.

⁸³ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 47.

⁸⁴ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 48.

⁸⁵ Diese „Pointe von ‚Fides quaerens intellectum‘ verfehlt“ zu haben, wirft DIETRICH KORSCH großen Teilen der Barthforschung vor. Seine Deutung versucht hier zu korrigieren (vgl. *Intellectus fidei. Ontologischer Gottesbeweis und theologische Methode in Karl Barths Anselmbuch*, in: Ders. / Hartmut Ruddies (Hgg.), *Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre*, Gütersloh 1989, 125-146, hier 125f.).

Glaubensgegenstand folgt und nicht umgekehrt. Wobei der Glaubensgegenstand und seine Erkenntnis letztlich der Wahrheit, bzw. Gott, bzw. dem Willen Gottes folgen.“⁸⁶ Mit diesen Worten markiert Barth dasjenige an Anselms Epistemologie, was ihm selbst zentral gewesen und geworden ist: Die Erkenntnis muß dem Gegenstand folgen, der im Glauben gegeben ist.⁸⁷ Sie findet dann statt, wenn Konformität erreicht ist; und zwar eine Konformität, die von der Sache ausgeht und die *ratio* des Glaubenden ergreift. Die Sache ihrerseits partizipiert in ihrer „Vernünftigkeit“ an der Wahrheit Gottes.⁸⁸

Wen erinnerte dieses Modell nicht an die frühen Äußerungen Barths zur Verkündigung? Sachgemäße Rede von Gott ereignet sich immer dann, wenn sie der biblischen Botschaft Gottes entspricht, die ihrerseits mit dem Wort Gottes übereinstimmt. Ebenso verhält es sich in der Theologie: Sie spricht dann angemessen von Gott, wenn sie in ihrem Denken der Schrift bzw. der Offenbarung folgt. Daß dabei die *ratio veritatis* das menschliche *intelligere* steuert und lenkt, kann geradezu als ‚Nerv‘ der Barthschen Theologie angesehen werden. So heißt es (auch) 1930: „Die Theologie macht mit vollem Bewußtsein ein Kriterium geltend, ... über dessen Geltung sie überhaupt nicht verfügen kann, mit dessen Geltendmachung sie also nur sagen kann, daß sie sich seiner Geltung in vorangehenden Ereignissen seiner Selbstbezeugung erinnert, mit dessen Geltendmachung sie also seine Gültigkeit nur bezeugen, aber in keiner Weise bewähren und damit ihr eigenes Tun rechtfertigen kann. [...] Theologie lebt von einem Gehörten, das wieder

⁸⁶ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 51.

⁸⁷ Auf diese Grundfigur Barthscher Epistemologie habe ich immer wieder hingewiesen, s.o. Abschn. 3.1, 4.6, 5.2.5, 7.1.2, 9.3.3 u.ö.

⁸⁸ HANS URS VON BALTHASAR möchte in diesem Prinzip der nachfolgenden Rationalität eine allgemein-menschliche Möglichkeit der Gotteserkenntnis erblicken: Denn im Gegensatz zu Barth glaubt er, daß der Gegenstand, den es zu verstehen gilt (in Pros. 2-4: der Name Gottes) *allen Menschen bekannt sei*: „Wer mit dem Namen Gottes als Glaubender umgegangen ist, oder wer in einer Solidarität mit dem Glaubenden steht und durch ihn (auch wenn er selbst ungläubig ist) mit dem verkündeten Namen Gottes in Berührung gekommen ist (und letztlich ist das jeder Mensch ...), der kommt ja schon vom Ereignis der Begegnung mit Gott her [...] Der Mensch *kann* also Gott im Gleichnis der Welt erkennen“ (Karl Barth, 156f.). Abgesehen davon, daß Balthasar hier katholische Lehre entfaltet (weshalb er z.B. immer von einem „Offenbarsein“ und nicht -werden Gottes spricht [siehe 155-158]), kommt dieser Interpretation Barths wenig Authentizität zu. Denn damit wird das Spezifikum sowohl der Barthschen Analyse wie seines eigenen Ansatzes ausgeblendet und in ihrer Pointe verfehlt. So heißt es bei KARL BARTH unmißverständlich: „Anselm hat diese Bezeichnung Gottes [= *quo maius cogitari nequit*] nicht für ein unverbindliches Theologumenon oder gar für einen Bestandteil eines allgemeinen menschlichen Wissens um Gott gehalten, sondern für einen *Glaubenssatz*.“ (*Fides quaerens intellectum*, 78, vgl. auch 77-81.153-156).

gehört, von einem Gesagten, das wieder gesagt werden muß. Sie lebt vom lebendigen Wort Gottes.“⁸⁹

Hinsichtlich der theologischen Epistemologie bleibt also festzuhalten, daß *die Barthsche Erkenntnislehre bereits früh derjenigen Anselms ähnelte*. Für beide war das „fides quaerens intellectum“ Programm, und nur im Glauben, dem Wunder Gottes, hielten sie theologische Erkenntnis für möglich. Daß Erkenntnis dabei der *ratio* des Glaubensgegenstandes folgen müsse, die ihrerseits an Gottes Wahrheit partizipiert, war beiden selbstverständlich. Freilich setzt sich Karl Barth erst 1931 detailliert und grundlegend mit dem anselmischen Ansatz auseinander, was im Gegenzug eine Klärung und Fundierung seiner eigenen Epistemologie zur Folge hatte. Ihren Einfluß auf die „Kirchliche Dogmatik“ und speziell deren feingliedrig elaborierte Erschließung christlicher Glaubenssätze wird man nicht gering veranschlagen dürfen.⁹⁰ So könnte man über das Hauptwerk Barths setzen, was er selbst zu dem Werk Anselms bemerkte: „Es geht ihm jeweils darum, diesen und diesen Satz des christlichen *Credo* in der Weise einzeln zu meditieren, das heißt seinen Sinngehalt zu erforschen, daß er ihn in den Zusammenhang mit allen oder den nächstliegenden übrigen stellt, ihn mit diesen vergleicht und verbindet und durch sie beleuchten läßt, alles mit der Absicht, das verborgene Gesetz des Glaubensgegenstandes, von dem dieser Satz redet, *nachdenkend, selber zu denken*, es ebendamit aufzuweisen und so das Geglaubte nun auch zu *erkennen*: die noetische *ratio* wird zur *Entdeckung* der ontischen *ratio*, indem sie ihr *folgt*“⁹¹.

⁸⁹ KARL BARTH, *Die Theologie und der heutige Mensch* (1930), 378f. Hierin mag ein Unterschied zu Anselm berührt sein, der bereits in dem Abschnitt zur „Möglichkeit der Theologie“ gestreift wurde. Barth denkt, wenn er an den Glauben denkt, *aktualistisch*. Ebenso hätte er wahrscheinlich Probleme, sich dem anselmischen Gedanken über die *ontische ratio* anzuschließen, da deren Vernünftigkeit schöpfungsmäßig gegeben sein soll (vgl. dazu den Schlußkurs von Abschn. 11.5).

⁹⁰ Hier ist MICHAEL BEINTKER zuzustimmen, denn Barth erarbeitete sich „in seiner Anselm-Studie eine theologische Erkenntnislehre, die man getrost als die ‚wissenschaftstheoretische Grundlegung‘ der Kirchlichen Dogmatik charakterisieren kann“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 185; so auch – neben vielen anderen – EBERHARD BUSCH, *Die große Leidenschaft*, 33-35 und auf katholischer Seite HANS KÜNG, *Karl Barth*, 245f.). Hinzuzufügen wäre dem nur die Beobachtung, die Beintker an anderer Stelle selbst beschrieb: „Die Hinwendung zu der im Anselm-Buch vertretenen Position zeichnet sich bereits in den 20er Jahren ab“. Denn „[s]chon im Jahre 1924 beobachten wir eine konstitutive Bezugnahme auf Anselms ‚credo, ut intelligam““ (184). Die beiden Zitate markieren das Dilemma, in dem sich die Beintker-sche Interpretation befindet: Auf der einen Seite kämen mit „Fides quaerens intellectum“ völlig neue Gedanken ins Spiel, auf der anderen Seite hätte Barth diese Gedanken schon viel früher „konstitutiv“ in Anschlag gebracht! Wie kann dann aber die Zentralstellung der Anselmstudie begründet werden?

⁹¹ KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 53.

Hat die *ratio fidei* naturgemäß an der *ratio veritatis* Anteil oder: was unterscheidet Anselm von Canterbury und Karl Barth? Im folgenden soll versucht werden, die Verhältnisse zwischen den einzelnen *rationes*, die im Prozeß des *intelligere* zusammenklingen müssen, näher zu beleuchten. Dabei vermute ich, auf die *fundamentale Differenz* zwischen anselmischer und Barthscher Epistemologie zu stoßen, mit deren Nivellierung das Einfallstor für katholisierende Barthdeutungen geöffnet wird und der Schweizer Reformierte kurzerhand zum Neoorthodoxen bzw. positivistischen Dogmatiker ‚abgestempelt‘ werden kann. Als die vielleicht verhängnisvollste Bemerkung des Anselmbuches kann deshalb jene Aussage über die ontische *ratio*, die auf der gleichen Ebene wie die *ratio fidei* steht, gelten: „Was nun die *ontische ratio* betrifft, so geht aus dem Gesagten hervor, daß ihr Anteil an der Wahrheit grundsätzlich kein anderer, aber ein höherer ist als der der noetischen *ratio*: er muß ihr wie jener von der Wahrheit selbst, als der Wahrheit aller *ratio*, verliehen sein. Aber während diese Verleihung auf Seiten der noetischen *ratio* Sache der je und je fallenden Entscheidung ist, ist von der ontischen *ratio* zu sagen, daß ihr mit der Erschaffung des Gegenstandes, dessen *ratio* sie ist, Wahrheit verliehen *ist*. Das gilt natürlich eminent von der *ratio fidei*, um die es ja Anselm geht. Sie ist ihm fraglos mit der *ratio veritatis* im eigentlichen und strengen Sinn identisch.“ (KARL BARTH, *Fides quaerens intellectum*, 46).

Hier wird von einer *schöpfungsmäßigen, gegebenen* Gleichschaltung zwischen *ratio veritatis* und *ratio fidei* ausgegangen. Letztere hat *wesensmäßig*, und damit *dauerhaft und immerzu*, Anteil an der göttlichen Vernünftigkeit. Für das kirchliche *Credo* und die biblischen Zeugen sind die Konsequenzen immens: Ihnen eignet naturgemäß *ratio veritatis*, ja, sie sind mit ihr sogar „im eigentlichen und strengen Sinn identisch“. Die Kirche bekommt in diesem Fall einen objektiven, quasi katholischen Status, der Theologie und Erkenntnis sicherzustellen und zu garantieren vermag. Die beiden *rationes* in erster und zweiter Instanz können als deckungsgleich angesehen werden.

Der buchinternen Logik folgend, muß auch für deren dritte Instanz, also die noetische *ratio*, ein *per se* existierender Anteil an ontischer *ratio* bzw. *ratio veritatis* postuliert werden. Denn – wie im letzten Abschnitt dargestellt wurde – entsteht das persönliche *credo*, indem es das *Credo* der Kirche zur Kenntnis nimmt und bejaht. Auf diese Weise partizipiert der Glaubende an der Wahrheit der Dogmen bzw. der Bibel, die er nicht nur kennt, sondern auch bejaht, also erkannt hat. Denn mit dem persönlichen Einstimmen in das *Credo* ist die „Spitze der Erkenntnis“ (24; vgl. oben Abschn. 11.4) bereits erreicht, weshalb Theologie im Anselmischen Sinne möglich geworden ist.

Für Anselm gibt es demnach eine *feststehende* Übereinstimmung dieser drei *rationes*, die freilich auf der untersten Stufe nicht naturgemäß vorhanden ist, sondern – weil glaubensbezogen – einmalig geistgewirkt sein muß. Es handelt sich unbestreitbar um ein *statisches* Modell der Partizipation von *ratio*, dem die katholische Urheberchaft schwerlich abzusprechen ist. Allerdings bietet das Modell auch eine *dynamisch-aktualistische* Seite: Denn daß sich die *ratio* je als solche *zu erkennen gibt*, steht keineswegs fest und kann nicht eingeplant werden. Diese Aussage gilt für beide Verhältnisse zwischen den drei *rationes*, also auf oberer und unterer Ebene: Gott selbst bleibt souverän und kann sowohl der ontischen wie der noetischen *ratio* versagen, ihre Teilhabe an der *ratio veritatis* zu offenbaren. Nachdem Karl Barth von der Identität der *ratio* in erster und zweiter Instanz gesprochen hatte, kommt auch er auf ein aktualistisches Moment zurück: „Und doch kommt auch hier Entscheidung in Frage, nicht darüber, ob sie [= *ratio fidei*] *ratio veritatis ist*, aber darüber, ob sie sich als solche zu erkennen gibt. Sie ist im *Credo* bzw. in der Bibel *verborgen*, und sie muß sich *offenbaren*, um sich uns bekannt zu machen. Sie tut dies aber nur, wenn und indem die Wahrheit, Gott selbst dies tut. Also: je und je im *Ereignis* des Erkennens ist es so, daß mit der ontischen auch die noetische *ratio* der *veritas* konform und insofern *vera ratio* ist – oder nicht ist – oder ... einigermassen, *aliquatenus* ist. Grundsätzlich weder als

ontische noch als noetische ist die *ratio* über der Wahrheit, sondern jenseits des Gegensatzes des Ontischen und Noetischen ist die Wahrheit selbst der Herr aller *ratio*, selber darüber entscheidend, was hier und dort je und je *vera ratio* ist: Indem die *ratio* des Glaubensgegenstandes und indem der Gebrauch, den der Mensch von seinem Begriffs- und Urteilsvermögen macht, der Wahrheit (kraft der Entscheidung der Wahrheit selbst) konform sind, ist für ihre wahre Rationalität entschieden, ist der gesuchte *intellectus* Ereignis.“ (46f.).

Zusammenfassend bietet der Barthsche Anselm *ein statisches Modell*, in dem die Teilhabe an der je höheren *ratio* von dieser festgelegt ist, *mit dynamischen Elementen*, die verhindern, daß auf diese habituelle *ratio* nach Belieben zurückgegriffen werden kann. Die Frage stellt sich nun, ob man es hier mit Anselm oder Barth oder gar mit einer Mischform zu tun hat?! Was m.E. gegen eine Gleichsetzung mit Karl Barth spricht, ist die Tatsache, daß er Offenbarung nicht nur dynamisch, sondern aktualistisch verstanden hat. Das heißt: Die Teilhabe der *ratio*, die bei Anselm offenbar als *datum* gewertet wurde, interpretiert Barth stets als je sich ereignende Teilhabe, also als aktuales *dandum*. Sie wohnt nicht schöpfungsmäßig im Glaubensgegenstand, sondern sie nimmt immer nur dann Wohnung in Schrift oder Predigt *ubi et quando visum est deo*. *Nicht die Offenlegung der dauerhaft residierenden ratio ist die dynamische Wirkung des Geistes, sondern das Residieren an sich ein Ereignis, das immer wieder der Entscheidung von höchster Instanz bedarf*. Damit ist die epistemologische Differenz zwischen dem katholischen Anselm und dem protestantischen Barth markiert.

In der Forschung wurde allzu oft nicht nur diese Differenz ignoriert, sondern auch die dem anselmischen Modell innewohnende Dialektik (statisch, mit dynamischen Elementen) außer acht gelassen. Barth konnte für einen neoorthodoxen Positivismus vereinnahmt werden, der nicht nur ihm, sondern auch Anselm widersprach. Man hielt es für gesichert, daß der dialektische Theologe nun auf erkenntnistheoretisch sicherem Grund theologisch verbindliche Aussagen treffen könne. Das trifft auf HANS URS VON BALTHASAR zu, der die Erkennbarkeit auf alle „geschöpflichen Dinge“ gar noch ausdehnen will (vgl. Karl Barth, 171f.), und auf MICHAEL BEINTKER, der zwar das dynamische Anliegen, „daß auch auf der uns zugewandten Seite der ontischen *ratio* als *ratio fidei* die Wahrheit nicht verfügbar, sondern von Gott verliehen ist“ aufnimmt, aber schließlich an das Statische appelliert: „Dabei muß ein weiterer, für das Anselm-Buch kardinaler Gesichtspunkt beachtet werden: Auf ontischer Ebene ist die Wahrheitsfrage bereits entschieden“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 186). Die oben erarbeiteten Unterschiede werden eingezogen und Karl Barth als mittelalterlicher Dogmatiker zurechtgestutzt: „In der Konzentration auf das glaubende ‚intelligere‘ ... betont Barth nunmehr mit Entschiedenheit die Erkennbarkeit des Glaubensgegenstandes für unser theologisches Erkennen. Die für die 20er Jahre typische Problematisierung der Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen weicht der Verpflichtung der Theologie auf die Erkenntnis und Ansage der Wahrheit im Rahmen der ihr vorgezeichneten Bedingungen und Möglichkeiten. Daß der Glaubensgegenstand erkennbar ist, ... bildet einen der leitenden Gesichtspunkte des Barthschen Anselm-Buches.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 183).

11.6 Fazit

Das anfängliche Urteil über die Ambivalenz des Anselmbuches soll an dieser Stelle wiederholt werden. Denn in der Entwicklung des Barthschen Theologiekonzeptes spielt es eine untergeordnete Rolle; die Rolle, die eine historische Studie spielen kann: Barth erörtert, warum Anselm die Theologie für nötig hält, was sie begründet und wie sie vollzogen wird. Seine eigenen Aussagen werden

dadurch allerdings nicht korrigiert. Für den Bonner Systematiker ergibt sich die Notwendigkeit zur Theologie noch immer aus der Fehlerhaftigkeit kirchlicher Verkündigung, die deshalb geprüft werden muß. Und nach wie vor betrachtet er Theologie als ein unmögliches Unterfangen, das aber durch Gottes je aktuelles Eingreifen wirklich werden kann. Die Fixierung der Theologie in der *fides*, wie sie für Anselm herausgearbeitet wird, ist für Barth untypisch. Bei ihm läuft alles auf den Mittelpunkt ‚Wort Gottes‘ zu. Dennoch sollte die Wertigkeit von „Fides quarens intellectum“ nicht heruntergespielt werden. Es ist klargeworden, daß Karl Barth *über* der Beschäftigung mit dem Erzbischof von Canterbury seine eigene theologische Denkweise erkenntnistheoretisch fundiert hat. Der innere Akt des Theologisierens, nämlich die Besinnung auf den Glaubensgegenstand, wird thematisiert und anhand des anselmischen Programms durchdacht.⁹² Der mittelalterliche Denker scheint dabei für seinen neuzeitlichen Kollegen eine Art ‚Patentfunktion‘ eingenommen zu haben. Über Anselm systematisiert Barth sein theologisches Denken, oder, wie Gary L. Dorrien es ausdrückte: „His work on Anselm helped him conceptualize and express more clearly the method of ‚faith seeking understanding‘ that his theology already used.“⁹³ In diesem Sinne – mahnt der Schweizer Theologe – könne man bemerken, „daß jene Beschäftigung mit Anselm für mich alles Andere als ein Parergon war, wieviel ich mir dabei vielmehr – ob ich nun den Heiligen historisch mehr oder weniger richtig verstand! – angeeignet oder, *meinem eigenen Stern folgend, zum Bewußtsein gebracht ha-*

⁹² Insofern sind die materialen Berührungspunkte zwischen beiden Theologen als gering zu veranschlagen. Es geht Barth, wie er selbst bekennt, um die Methode Anselms. Anders COLIN E. GUNTON, der gerade in materialdogmatischen Topoi hinsichtlich ihrer Funktion Parallelen feststellt. So würde beispielsweise „Barth’s conception of revelation“ das Äquivalent zu „the proof of God from God“ bei Anselm bilden. Beide böten eine Plattform, auf der man „the word *God* in rational discourse“ benutzen könne (vgl. *Becoming and Being*, 125-127, hier 125). Eine Zwischenposition bietet EBERHARD BUSCH in seiner Abhandlung „Die große Leidenschaft“. Karl Barth habe sich im Laufe der 20er Jahre drei dogmatische Grundaussagen erarbeitet (Gott als „freies *Subjekt*“, das „*Deus dixit*“ als „*Perfektum*“ und Gott als „sich zum Menschen *in Beziehung setzende* Gott“), für die ihm aber die Erkenntnisform gefehlt hätte, um ihnen „Raum geben“ zu können (vgl. 32f.). Diese Methode hätte er dann 1931 bei Anselm gefunden. An dieser Deutung scheint problematisch, daß formale und materiale Gesichtspunkte auseinandergerissen werden: Es ist wohl überdeutlich, daß Barths Denkform nie losgelöst von seinen dogmatischen Einsichten existierte. Auch generell ist solche Trennung wenig plausibel: Wie wüßte man beispielsweise von neuen Erkenntnissen, wenn es an einer Methode fehlte, ihnen „Raum [zu] geben“?

⁹³ GARY J. DORRIEN, *The Barthian Revolt in Modern Theology*, 99. Vgl. auch JAN ROHLS, *Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext*, in: *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, mit einem bibliograph. Anhang, hg.v. Jan Rohls und Gunther Wenz, Göttingen 1988, 406-435, hier 421-427.

be“⁹⁴. „Fides quaerens intellectum“ besaß *klärende Funktion*. In den Worten Tjarko Stadtlands: „Man geht wohl kaum fehl in der These, daß dieses Buch ... der Klärung der eigenen Position dient.“⁹⁵

Tangiert wird von solcherlei Einschätzung allerdings nicht die Frage, ob durch die Anselmstudien etwas Neues angeregt wurde, bzw., ob diese Untermauerung neue Wege erschloß, die Karl Barth zukünftig beschreiten sollte. Dem stark zur Bejahung tendierenden *main stream* der Forscher, der mit „Fides quaerens intellectum“ eine Hinwendung zu den erkenntnistheoretischen Prinzipien der „Kirchlichen Dogmatik“ erblicken will, kann hier nicht zugestimmt werden. Denn wenn es heißt, daß „wir“ mit dem Anselmbuch Barths „vor der Denkform der *Analogie* ... stehen“, weil „vera ratio ... – als von Gott gewirktes Ereignis – möglich“ ist, „wenn ratio fidei und ratio intellectus kongruieren“⁹⁶, mag dies seine Gültigkeit haben, müßte aber ergänzt werden durch die Feststellung, daß ‚wir‘ bereits seit den Römerbriefen ‚vor der Denkform der Analogie stehen‘. Denn das Prinzip der nachfolgenden Rationalität, die „Vorordnung der Wirklichkeit vor die Möglichkeit“⁹⁷ und die „priority of ontology over epistemology“⁹⁸, all das, was angeblich in „Fides quaerens intellectum“ neu sein soll, läßt sich durchgängig als konstitutives Fundament der Barthschen Epistemologie schon vorher beobachten.⁹⁹ An dieser Stelle gerät man wieder auf die Fährte des Barthschen Realismus,

⁹⁴ So KARL BARTH im Vorwort zur zweiten Auflage (Fides quaerens intellectum, 6 [Hervorhebungen T.S.]).

⁹⁵ TJARKO STADTLAND, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, 79. Ähnlich auch MICHAEL BEINTKER, wobei er das Element des ‚Neuen‘ im Gefolge der Anselmstudie m.E. als zu hoch einstuft: „Wir werten Barths Anselm-Interpretation von vornherein als Barths Versuch, sich mit Hilfe Anselms über seinen eigenen Denkweg zu verständigen.“ (Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 184).

⁹⁶ So stellvertretend für die überwiegende Mehrheit der Forscher MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 199.

⁹⁷ MICHAEL BEINTKER, Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 188.

⁹⁸ Exemplarisch für den englischsprachigen Bereich HANS FREI, The Doctrine of revelation in the Thought of Karl Barth 1909-1922. The Nature of Barth's Break with Liberalism, Ph.D. dissertation, Yale University 1956, 306. Meist wird in diesen Umkehrungen des modernen Paradigmas das Genuine von „Fides quaerens intellectum“ gesehen (vgl. CHRISTOPH SCHWÖBEL, Theology, 29f.). Kurzgefaßt werden sie mit der schlaglichtartigen Bemerkung, daß die „negative“ Theologie durch eine „positive“ ersetzt werde (so CHRISTOPHER FREY, Die Theologie Karl Barths, 123). Auch MICHAEL BEINTKER beschreibt mittels beider Kategorien das effektiv ‚Neue‘ im Barthschen Anselmbuch (vgl. Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths, 188-196). Aber, wie bereits angedeutet, findet er eben diese kategorialen Entscheidungen schon früher. So bemerkt er fast groteskerweise, „daß die ontologische Vorordnung der Wirklichkeit vor die Möglichkeit bereits bald nach Römer II explizit wahrzunehmen ist.“ (192).

⁹⁹ Vgl. KARL BARTH, Die neue Welt in der Bibel, 28f. und DERS., Unterricht I, 174 und DERS., Christliche Dogmatik, 252 als Beispiele für die Vorordnung von Wirklichkeit vor Möglichkeit.

dem Denken „von Gott her“, was mit der Abkehr von den liberalen Wurzeln zur (unmöglichen) Zielvorstellung aller Theologie erklärt wurde.¹⁰⁰ Mit anderen Worten: Ohne den Barthschen Realismus hätte es die Problematisierung von theologischer Möglichkeit gar nicht gegeben. Da *Analogie eine Form des Realismus* ist (eine Erkenntnistheorie vom Gegenstand her), widerspricht sich also Analogie und Dialektik nicht, sie ergänzen und bedürfen einander.¹⁰¹ Gerade weil Barth ‚von Gott her‘ dachte, wurde ihm die Unmöglichkeit der Theologie bedrängend vor Augen geführt.

Siehe auch BRUCE L. MCCORMACK: „[T]he theological method set forth in this book is not essentially different from the dogmatic method which was first outlined in the Göttingen Prolegomena.“ (Karl Barth’s *Critically Realistic Dialectical Theology*, 422).

¹⁰⁰ Daß Barth dies versuchte, erkennt MICHAEL BEINTKER an (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“* Karl Barths, 190), daß er es tat, damit rechnet BRUCE L. MCCORMACK (*Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology*, 425).

¹⁰¹ Wie zu erwarten ist, setzt MICHAEL BEINTKER in seinem Resümee die Grenzpfosten anders: „Damit ist die Denkform der Dialektik in die Denkform der Analogie ‚aufgehoben‘ worden.“ (*Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“* Karl Barths, 199). Daraus resultiert: „Eine Theologie, welche aus ihrer Beziehung zur ratio fidei lebt, ist nicht mehr nur Hinweis und Prolegomenon (so 1922), auch nicht mehr nur unabgeschlossenes, gebrochenes Denken (so 1927 in der Christlichen Dogmatik), sondern gedankliches Nachvollziehen und Verstehen der ratio fidei im Credo der Kirche.“ (188).

12. ‚Theologie‘ als vierte Gestalt des Wortes Gottes? – Die Prolegomena von 1932

12.1 Theologie im „weiteren“, „engeren“ und „engsten Sinn“ des Wortes – eine Hinführung

Die nun folgende Darstellung des Theologiebegriffs bei Karl Barth bezieht sich auf dessen elaborierteste Form, die in der „Kirchlichen Dogmatik“. Die bisherigen terminologischen Schwächen werden dort abgestellt, es kommt zur Besetzung freigebliebener Problemzonen und insgesamt zur Ausarbeitung eines Theologiekonzeptes, das kompositorische Züge trägt. Bis ins Feinste verästelt, mit großer Detailliebe entwirft der Künstler ein Bild von Theologie, das trotz der zarten Nuancen den Blick aufs Ganze nicht verliert und streng durchorganisiert vor dem Leser liegt.¹ Tatsächlich, Karl Barth mag einem Künstler gleichen. Wie kann man dieser passenden Metapher anders gerecht werden als mit einem Gang durch das *Oeuvre* selbst?

Wenn immer wieder behauptet wird, daß die „Kirchliche Dogmatik“ den Gipfel des Barthschen Schaffens darstellt, kann dem aus genannten Gründen zugestimmt werden. Wenn man aber im gleichen Atemzug einen neue *inhaltliche* Qualität postuliert und dieses Hauptwerk von früheren Arbeiten absetzen will, dürfte Vorsicht angebracht sein. Die „Kirchliche Dogmatik“ bietet ein neues Gewand, in das die alten Aussagen graziler und strenger, folglich: *systematischer* gekleidet werden.² Beim Theologiebegriff ist es hauptsächlich die *Form*, die dem

¹ Die „Geschlossenheit und Konzentration“, die Differenzierungen und Abgrenzungen der „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“ wirkten, wie HANS JOACHIM IWAND 1935 berichtet, wie eine „Verengung und Erstarrung“, und „glichen alles in allem mehr einem Heere, das ein Winterlager bezieht, als einem solchen, das sich im Vormarsch befindet“. Kurz: Es gab (schon) den Zeitgenossen Barths „gebotenen Anlaß ... , von Stillstand und Orthodoxie, von System und Dogmatismus zu reden“ (Jenseits von Gesetz und Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“ I, 1, in: DERS., Um den rechten Glauben, Ges. Aufsätze, hg.v. Karl G. Steck, München 1965, 87-109, hier 87f.).

² Ähnlich stellt es KARL BARTH im Rückblick dar. Neben der viel repitierten „christologischen Konzentration“ („Parergon“, 272), also der formalen Zuspitzung von theologischen Argumentationsgängen auf Jesus Christus, postuliert Barth für die „Kirchliche Dogmatik“ eine sachliche Kontinuität mit den 1920er Jahren: „Nun, mein Denken hat sich jedenfalls darin nicht verändert, daß sein Gegenstand, seine Quelle und sein Maßstab ... nach wie vor gerade *nicht* die sogen. Religion, sondern das die christliche Kirche, Theologie, Predigt und Mission begründende, erhaltende und weiterführende *Wort Gottes* ist, das in der heiligen Schrift *zum Menschen*: zu den Menschen aller Zeiten, Länder, Lebensbedingungen und Altersstufen redet, das Wort Gottes, das Gottes Ge-

ganzen ein revidiertes Gesicht verleiht. Darüber kommt Karl Barth auch zu der einen und anderen materialen Weiterentwicklung.

Dem kunstvoll gesponnenen Theologiebegriff soll mit einer Paraphrase Genüge getan werden. Ziel ist es, auf diesem Wege einen Eindruck vom Barthschen Theologiekonzept in seiner systematischsten, umfassendsten Form zu vermitteln. Die Untersuchung wird sich dabei auf den Ersten Band der Prolegomena von 1932 konzentrieren. Bemerkenswert ist, daß schon von Beginn der „Kirchlichen Dogmatik“ an das Wesentliche zum Verständnis von Theologie geäußert wird. Der erste Paragraph beginnt mit folgenden Sätzen:

„Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche. Die Kirche bekennt sich zu *Gott*, indem sie von *Gott redet*.“³ Diese Definition arbeitet mit Hilfe dreier Verhältnisbestimmungen, die den Bezug zur jeweils übergeordneten Größe herstellen. Insofern tragen die Begriffe Verweischarakter und drücken umgekehrt eine Zugehörigkeit aus: Dogmatik *verweist auf* und *gehört zur* Theologie. Theologie ihrerseits *verweist auf* und *gehört zur* Kirche; diese wiederum *verweist auf* und *gehört zu* Gott. Verweis und Zugehörigkeit nehmen in die Pflicht, geben aber auch Rechte. So weiß sich die Kirche in den Händen Gottes, hat ihn aber mit ihrer Rede vor aller Welt zu bekennen. Theologie ihrerseits operiert im Raum der Kirche und hat ihr mit allen Fasern zu dienen, was andererseits Autonomie gegenüber anderen akademischen Disziplinen verschafft. Schließlich ordnet sich die Dogmatik in den Zusammenhang der

heimnis in seinem Verhältnis zum Menschen und nicht, wie es die Vokabel ‚Religion‘ zu sagen scheint, das Geheimnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott ist.“ (269). Damit gesteht Barth ein, daß es ihm auch ‚früher‘ um das sich in Jesus Christus verdichtende Verhältnis Gottes zu den Menschen gegangen sei. Wenn er also wenige Seiten später die „christologische Konzentration“ als Novum anpreist, kann es sich dabei hauptsächlich nur um eine formale Neuigkeit handeln – eben darum, „alles vorher Gesagte noch einmal ganz anders ... durchzudenken und auszusprechen“ (272). Vgl. dazu GEOFFREY W. BROMILEY, der bemerkt, daß sich das Denken Barths geklärt habe und er sich „more correctly“ ausgedrückt hätte (Introduction to the Theology of Karl Barth, latest impression, Edinburgh 1996, 3). Bromiley bietet eine Art Kommentar zum Theologiebegriff in der „Kirchlichen Dogmatik“ und hält fest, daß die einleitenden Paragraphen „play a controlling role in the bulky volumes that follow, and should not be skipped by the reader“ (ebd.). Dem zustimmend mutet es merkwürdig an, daß ausführliche Erörterungen zum Theologiekonzept Barths in der „Kirchlichen Dogmatik“ rar sind. Eine Ausnahme bilden hier: THIES GUNDLACH, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie, (EHS. T 471), Frankfurt/M. u.a. 1992 und ERNSTPETER MAURER, Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“, (EHS.T 357), Frankfurt a.M. u.a. 1989.

³ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1.

theologischen Wissenschaft als ein Teil dieser ein, der ihr allerdings auch Freiraum für ihre spezifische Aufgabe zusichert.

Mit dieser Einordnung der Theologie in den Kontext der Kirche und deren Bekenntnis zu Gott wird einer Beliebigkeit und Verselbständigung vorgebeugt. Sinnvoll ist sie nach solcher Definition nur dann, wenn sie sich als ein Teil der Kirche versteht, von ihr die Verheißung empfängt und dieser Verheißung gehorsam ist, oder: „ganz und gar von diesem Gegenstand her“⁴ ist. Entgegen dem Postulat einer ungebundenen, voraussetzungslosen Forschung ist für Karl Barth Theologie nur dann Wissenschaft, wenn sie gerade nicht voraussetzungslos und ungebunden arbeitet, sondern sich ihrer Zugehörigkeit zum kirchlichen Bekenntnis und der daraus resultierenden Beschränkung und Entschränkung bewußt ist.⁵

Doch was ist nun Theologie – abgesehen von ihrer formalen Zugehörigkeit zur Kirche – inhaltlich? Barth weitet den Blick und geht im Gegensatz zu obiger Definition deduktiv vor. Er setzt damit ein, das gesamte Bekenntnis der Kirche als ‚Rede von Gott‘ und damit als Theologie zu klassifizieren: „Die Kirche bekennt sich zu *Gott*, indem sie von *Gott redet*.“⁶ ‚Bekenntnis zu‘ und ‚Rede von Gott‘ werden hier nebeneinandergeordnet. Das bedeutet letztlich, daß alles, was die Kirche tut, ‚Bekenntnis zu‘ und ‚Rede von Gott‘ – also Theologie – ist. Die hiermit erreichte Großzügigkeit wird sofort eingeschränkt: Denn Theologie vollziehe sich, nach Barth, in drei konkreten Weisen: Zunächst „im Handeln jedes einzelnen

⁴ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 258. Diese Aussage trifft Barth im Hinblick auf den glaubenden Menschen, der aufgrund der Gegenwart des Gegenstandes im Glauben und der daraus resultierenden *analogia fidei* sich „nicht als in sich selbst, sondern nur als in seinem Gegenstand begründet, ja nur als in seinem Gegenstand existierend, verstehen ... kann“ (ebd.). Dies ist in ähnlicher Weise von der Theologie zu sagen, deren Wirklichkeit ganz und gar in der Wirklichkeit des Gegenstandes begründet sein soll.

⁵ Vgl. das sogenannte „Unabhängigkeitspostulat“, das HEINRICH SCHOLZ neben anderen Forderungen an eine Theologie als Wissenschaft geltend machte (vgl. *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, in: *ZZ* 9 [1931], 8-53, hier 21-23). KARL BARTH lehnt den dahinterstehenden naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff als „rundweg unannehmbar“ für die Theologie ab (vgl. *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 7f.). Mit der Ungebundenheit wird auch das wissenschaftliche Dogma von ‚Neutralität‘ und ‚kritischer Distanz‘ in Frage gestellt. Dogmatik gibt es nach Barth nur als Glaubenswissenschaft, weil – wie zu zeigen sein wird – Erkenntnis vom Glauben abhängt (s.u. Abschn. 12.5). Wird damit nicht auch die von GEORG PFLEIDERER geforderte theologische Unbeteiligung fraglich (vgl. *Karl Barths Praktische Theologie*, 1-25)? „Consequently, theological or ‚dogmatic‘ truthfulness and objectivity are not sustained by an attitude of ‚detachment‘ and cannot be reduced merely to a property of propositional truth. The truth of God is not embodied in, or communicated by, dogmatic exposition, but rather communicates and embodies itself in and through the Word“ (ALAN J. TORRANCE, *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation: with special reference to Volume One of Karl Barth’s Church Dogmatics*, Edinburgh 1996, 14).

⁶ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 1.

Glaubenden, zweitens durch ihr besonderes Handeln als *Gemeinschaft*⁷, und drittens als Theologie im „engsten und eigentlichen Sinn des Wortes“⁸, nämlich als „wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott“⁹.

Auffällig an dieser dreifachen Spezifizierung des Theologiebegriffs ist dessen breiter Horizont. Wie schon zu Beginn seiner akademischen Tätigkeit wird alles ‚Reden von Gott‘ als Theologie klassifiziert. Dennoch differenziert er hier deutlicher und schränkt seinen weiten Theologiebegriff insofern wieder ein, als daß er ‚Theologie als Korrekturfunktion der Kirche‘ die „eigentliche“ Theologie nennt. Im weiteren Verlauf der „Kirchlichen Dogmatik“ wird dieses Konzept dominieren. Dennoch scheint es bedeutsam, daß Theologie zunächst alles Handeln der Kirche meint, weil es im Bekennen zu Gott von ihm redet. Damit erreicht Karl Barth eine Präzisierung des Terminus ‚Theologie‘, die den zum Teil beliebigen Gebrauch in den 1920er Jahren überwindet, aber seine Weite bewahren kann.

Interessant ist, wie im folgenden die ‚Theologien‘, die im „weiteren“ bzw. „engeren“ und im „engsten ... Sinn des Wortes“¹⁰, miteinander verschränkt werden.

Barth trifft, was die Wirklichkeit der Theologie angeht, eigentlich eine dreifache Unterscheidung. Zunächst das Reden der Kirche „im Handeln jedes einzelnen *Glaubenden*“ und als zweites in ihrem „Handeln als *Gemeinschaft*“, als drittes dann die Selbstprüfungsfunktion (vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1f.). Wenn hier nur zwischen Theologie im „engeren“ und „engsten ... Sinn des Wortes“ (1) unterschieden wird, so vernachlässigt dies die Trennung zwischen dem Bekenntnis des *Einzelnen* (= Theologie im „weiteren“ Sinn) und dem Handeln der *Gemeinschaft* (= Theologie im „engeren“ Sinn). Dies kann deshalb geschehen, weil keine sachliche Differenz vorliegt, sondern lediglich eine formale: Im ersten Fall handelt die Kirche als Einzelne, im zweiten als Gemeinschaft. Der sachliche Unterschied zur Theologie im „eigentlichen Sinn des Wortes“ liegt auf der Hand: hier überprüft die Kirche das, was sie im ersten und zweiten Fall gesagt hat. Insofern steht der ‚Theologie als Korrektiv‘ die ‚Theologie als Verkündigung‘ im Einzelnen und in der Gemeinschaft gegenüber – man kann also die erste Differenzierung getrost übergehen. Im Fortgang der Analyse ist mit ‚Verkündigung‘ immer das individuelle und kollektive Zeugnis gemeint.

Die Existenz der ‚Theologie als Korrektiv‘ leitet sich *notwendig* aus kirchlichem Handeln ab, wird dadurch erst *möglich*, und muß christliche Predigt zum Ziel ha-

⁷ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1.

⁸ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1.

⁹ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1(Leitsatz).

¹⁰ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1.

ben. Theologie im „engeren Sinn“, also Verkündigung, ergibt sich *notwendig* aus der Offenbarung Gottes, wird durch sie *ermöglicht*, und soll stets hinweisend auf sie bezogen bleiben. Drei Wirklichkeiten also, die je von einer höheren Wirklichkeit ausgehen und bei ihr ankommen sollen. In der Beschreibung dieser komplexen Beziehungen erhalten die Kategorien ‚Notwendigkeit‘ und ‚Möglichkeit‘ tragenden Charakter.

12.2 Theologie im „engeren Sinn“ – Die kirchliche Verkündigung

12.2.1 Die Not der kirchlichen Verkündigung zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit

Auch in der „Kirchlichen Dogmatik“ rückt Karl Barth nicht von der Prämisse der 1920er Jahre ab. Die typische Qualifizierung der Predigt wiederholt er: Die Kirche ist hinsichtlich ihrer ‚Rede von Gott‘ grundlegend bedrängt. Not prägt ihre Wirklichkeit, weil sie einen Auftrag empfangen hat, den sie nicht erfüllen kann: Sie *soll* ‚von Gott her‘ reden, *kann* dies aufgrund ihrer Menschlichkeit nicht. Die kirchliche Verkündigung¹¹ richtet sich „mit dem bestimmten Anspruch“ und der „bestimmten Erwartung“ an die Menschen „das Wort Gottes zu sagen“¹². Aber das Wort Gottes ist für die Menschen unverfügbar. Somit hat es der kirchliche Zeuge nicht in der Hand, daß das Wort auf seinen Lippen zum göttlichen wird. Die wahre ‚Rede von Gott‘ bleibt eine menschliche Unmöglichkeit. „Es gehört entscheidend zu der Einsicht aller wahren Prophetie, daß *der Mensch als solcher*

¹¹ KARL BARTH führt im dritten Paragraphen „Die kirchliche Verkündigung als Stoff der Dogmatik“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 47-89) eine weitere Differenzierung der Theologie im „engeren Sinn“, also dem kirchlichen Handeln, ein. So betont er, daß nicht alle „Rede von Gott Verkündigung“ sein will und kann. „Rede von Gott“ meint diejenige Rede, die Gott „zum Gegenstand“ hat. Verkündigung dagegen will nicht nur „über Gott“, sondern *von Gott her* und damit das „Wort Gottes selber ... reden“ (52). Verkündigung sei streng genommen nur „Sakrament“ und „Predigt“ (56), was allerdings nicht ausschließt, daß Gott auch durch andere Elemente von Kirche sprechen kann. Barth erwähnt als solche „Gebet“, „Lied“, „Bekenntnis“, „helfende Solidarität“, „kirchlicher Jugendunterricht“ und auch „Theologie als solche“, die „nicht Verkündigung sein wollen“ kann (49-51). Kennzeichnend für diese Elemente ist, daß sie auf die Verkündigung antworten und sie zur „Voraussetzung“ bzw. zum Gegenstand haben (51f.). Für die Erarbeitung des Barth'schen Theologiebegriffs spielt diese detaillierte Unterscheidung keine Rolle, weshalb sie hier zu vernachlässigen ist. Entscheidend ist für vorliegende Studie, daß die Kirche den Anspruch erhebt, Gottes Wort zu sagen, und nicht *wo* und *wann*.

¹² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 52. Zu betonen ist, daß sowohl Anspruch als auch Erwartung dieser Identität keine eigenmächtigen Setzungen des Menschen darstellen: Sie sind Ausdruck eines *Auftrags*, dem die Kirche zu dienen hat. „Will also menschliche Rede Verkündigung sein, so kann das nur heißen, daß sie dem Worte Gottes *dienen*, daß sie auf sein bevorstehendes Gesprochenwerden durch Gott selber *hinweisen* will. [...] Wäre der Wille, der hier in Frage kommt, der Wille des Menschen, über sich selbst hinauszugreifen, sich mit seinem Wort an die Stelle Gottes zu setzen, so wäre er gotteslästerlicher Aufruhr.“ (53).

keine Möglichkeit hat, das Wort Gottes zu sagen.“¹³ Weil das auszurichtende Wort Gottes in letzter Konsequenz entzogen bleibt, befindet sich die Kirche in einer Zwangslage. Die Not der kirchlichen Verkündigung besteht im Spannungsverhältnis von Notwendigkeit und Unmöglichkeit.

Doch woher weiß die Kirche, daß Predigen nötig und Bezeugen unverzichtbar ist? Den Auftrag zur Verkündigung sieht Karl Barth als gegeben an. Der durch die Schrift vermittelte Christus fordere dazu auf. Weiter begründen lasse sich dieser Auftrag nicht direkt, nur indirekt dadurch, daß man den „ergangenen Befehl ... wiederholt, oder ihm einfach zu *gehören* versucht. [...] Nur nachträglich, *a posteriori*, exegetisch, nicht im Sinn einer Begründung des der Kirche gewordenen Auftrags“¹⁴ kann darüber reflektiert werden. Ausgehend von der *Wirklichkeit* wird nach *Möglichkeit* und *Notwendigkeit* eines solchen Befehls gefragt. Gebunden sei die Rückfrage deshalb stets an den dahinterstehenden Auftraggeber, Jesus Christus selbst.

Woher aber weiß die Kirche von der anderen Seite ihre Not, der eigenen Menschlichkeit? Beruht dieses Wissen auf Erfahrungen, die der pfarramtlichen Tätigkeit entspringen? Sollte man den phänomenologisch-existentialistischen Pfad beschreiten – wie in der „Christlichen Dogmatik“? – Nein, Karl Barth verstrickt sich nicht mehr in methodischen Zweideutigkeiten¹⁵: Was menschlich ist, läßt sich an Jesus Christus erkennen, und deshalb gründet das Wissen der Kirche um ihre Menschlichkeit in ihrem Bekenntnis zu dem Gott-Menschen: „[E]ben indem sich die Kirche zu Gott bekennt, bekennt sie sich auch zu der Menschlichkeit und zugleich zu der Verantwortlichkeit ihres Handelns.“¹⁶ Die Kirche weiß demnach nicht *außerhalb* ihrer Zugehörigkeit zu Gott um den Menschen. Sondern, „indem“ sie sich zu Gott bekennt, bekennt sie sich auch zu den Menschen. Einzig und allein deshalb, weil Gott Mensch geworden ist. Jesus Christus ist die *ratio cognoscendi* auch an dieser Stelle: „Indem der Mensch Jesus das offenbarende

¹³ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 53 (Hervorhebungen T.S.). In Anlehnung an das reformierte *finitum non capax infiniti* heißt es wenig später: „*homo peccator non capax ... verbi Domini*“ (231).

¹⁴ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 57f.

¹⁵ Schon am Vorwort deckt KARL BARTH seine diesbezügliche Stringenz auf. In „dieser zweiten Fassung des Buches“ habe er „tunlichst Alles, was in der ersten nach existential-philosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausgeschieden“ (Kirchliche Dogmatik I,1, VIII).

¹⁶ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1.

Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens.“¹⁷ An ihm kann abgelesen werden, daß der Mensch seinem Schöpfer gegenübersteht, aber trotz dieser Differenz verbunden ist. Denn „das menschliche Sein [ist] ein *Zusammensein mit* dem ihm real gegenüberstehenden transzendenten *Gott*“¹⁸, d.h. in Jesus Christus wird Trennung und Beziehung gleichermaßen erkannt. Die diesem Beispiel folgende Theologie wird zwangsläufig dialektisch.

Nicht nur in solch dialektischer Struktur klingen die 1920er Jahre unüberhörbar nach: Auch in der Klassifizierung der ‚Predigtnot‘ als existentielle wird man an den Karl Barth aus Safenwil erinnert, obwohl ‚existentielle Sprache‘ kaum bemüht wird. Unter Verweis auf CA VII spricht Barth davon, daß das Wesen der Kirche damit stehe oder falle, ob „Evangelium recte docetur et recte administratur sacramenta“. Weil aber genau dieser Punkt nicht sicherzustellen ist, ist Kirche ‚existentiell‘ bedrängt. „Also gerade von ihrem Ursprung und Grund, gerade vom Sein der Kirche her ist die kirchliche Verkündigung und mit ihr die Kirche selbst wirklich angefochten und in Frage gestellt. Keine andere etwa vorkommende Anfechtung darf die Kirche auch nur von ferne so bedrängen wie diese.“¹⁹

Zurückliegende Paraphrase kann folgendermaßen konzentriert werden: Die kirchliche Verkündigung befindet sich, laut Barth, in einer Notlage, die durch die *Notwendigkeit* zur ‚Rede von Gott‘ und deren *Unmöglichkeit* konstituiert wird. Beide Qualifizierungen gründen nicht in menschlichen Erfahrungen oder kirchlichen Traditionen, sondern im fleischgewordenen Wort Gottes, von dem die Kirche den Predigtauftrag übernimmt und an dem sie ihre Menschlichkeit erkennt.

12.2.2 Die Verheißung der kirchlichen Verkündigung als Gotteswort im Menschenwort

Wenn bisher von der Not der kirchlichen Verkündigung – der Theologie im „engeren Sinn“ – die Rede war, so ist dabei nur die eine Seite ihrer Wirklichkeit zur Sprache gekommen. Barth ist es in seiner Argumentation von eminenter

¹⁷ KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, Band III,2, Zollikon-Zürich 1948, 1 (Leitsatz), vgl. auch 20-63.

¹⁸ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik III,2, 194. Vgl. auch 410-413 und DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Band I,2, Zollikon-Zürich 1938, 32.

¹⁹ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 74.

Wichtigkeit, daß der Not eine Verheißung entspricht²⁰, der geglaubt werden kann und muß. Kirchliche Verkündigung *soll* gewagt werden, weil es bei Gott *möglich* ist, daß zu menschlichem, unvollkommenen Wort sein eigenes hinzutritt. „Verkündigung muß ja je und je zur Verkündigung *werden*: aus einem Tun, das, mit dem entsprechenden Anspruch auftretend und von der entsprechenden Erwartung umgeben, Verkündigung sein *will* und sein *soll* zu einem Tun, das Verkündigung *ist*.“²¹ Wenn Predigt erst zum Wort Gottes werden muß, impliziert dies, daß sie es nicht *per se* ist. Sie ist Menschenwort. Dieses Menschenwortes kann sich Gott nun „ubi et quando visum est eo“ bedienen und dadurch „wie ein König durch den Mund seines Herolds“²² zu den Menschen reden. In diesem Akt, in dem Verkündigung zum Wort Gottes wird, *bleibt Verkündigung Menschenwort*. Die neue Wirklichkeit tritt zu der alten unvermischt hinzu, obwohl beide zugleich eine untrennbare Einheit bilden. „[D]as göttliche Selbstwort hört nicht auf, sich selbst zu sein, indem es sich von menschlicher Rede dienen läßt, *ist* es selbst diese menschliche Rede und indem diese menschliche Rede ihm dient, *ist* sie selbst das göttliche Selbstwort.“²³ So spricht Gott durch das Menschenwort – ohne daß er es etwa ausschalten würde – sein eigenes Wort. Gott und Mensch kommen in der wirklichen Verkündigung zusammen wie dies im Ereignis der Inkarnation bereits präfiguriert ist: „Das Wunder der wirklichen Verkündigung besteht nicht darin, daß das Wollen und Vollbringen des verkündigenden Menschen ... in seiner ganzen Problematik in Wegfall käme, daß irgendwo in der Wirklichkeit der Schöpfung ein Verschwinden stattfände ... Das Wollen und Vollbringen des verkündigenden Menschen kommt aber gar nicht in Wegfall in der wirklichen Verkündigung. *Wie Christus wahrer Mensch wurde und in alle Ewigkeit auch wahrer Mensch bleibt, so wird wirkliche Verkündigung Ereignis auf der Ebene*

²⁰ So nennt KARL BARTH beispielsweise den Dienst der Kirche einmal eine „verheißungsvolle Not“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 75). Not und Verheißung sind zwei Seiten derselben Sache, nämlich des Auftrags der Kirche zur Verkündigung (vgl. 270f.).

²¹ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 89, vgl. auch 171-180. RICHARD E. BURNETT weist darauf hin, daß dieses Offenbarungskonzept, das ebenso für die Schrift gilt, bereits im Hintergrund der hermeneutischen Grundprinzipien der Römerbriefperiode stand (Karl Barth's Theological Exegesis, 260f.; so auch GEOFFREY W. BROMLEY, Introduction to the Theology of Karl Barth, 8f.).

²² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 52.

²³ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 52. Den Verweis auf die Christologie, die hinter dem gesamten Konzept von Theologie zu erahnen ist, liefert Barth hier explizit, indem er zu diesem Satz treffend bemerkt: „Zur eigentlichen Erklärung dieses aktuellen ‚ist‘ müßte schon hier auf die christologische ‚Zweinaturenlehre‘ verwiesen werden.“ (53).

aller anderen menschlichen Ereignisse. [...] Sie ist aber, wie Christus nicht nur wahrer Mensch ist, nicht nur Wollen und Vollbringen des verkündigenden Menschen. Sie ist auch und sie ist sogar zuerst und entscheidend göttliches Wollen und Vollbringen.“²⁴ Wirkliche Verkündigung ereignet sich demnach dann, wenn Menschenwort und Gotteswort als unvermischte Einheit zusammenstehen.²⁵

Obwohl sich solches Ereignis immer wieder einstellt, kann der Mensch nicht darüber verfügen. Denn wie das Menschenwort in der Verkündigung – trotz der Einheit mit dem Gotteswort – menschliches Wort bleibt, so bleibt Gottes Wort – trotz der Einheit mit dem Menschenwort – göttliches Wort und als solches souverän. Gott kann eben auch „durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder einen toten Hund zu uns reden“.²⁶ Von daher ist die *Möglichkeit zu wirklicher ‚Rede von Gott‘* eine dem

²⁴ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 95f. (Hervorhebungen T.S.).

²⁵ OSWALD BAYER meint, daß Barth wegen seiner Reserven gegenüber dem lutherischen *est* und der platonischen Unterscheidung von ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wahrheit‘ eine tatsächliche Einheit zwischen Gotteswort und Menschenwort nie gelehrt hätte – auch in der „Kirchlichen Dogmatik“ nicht (vgl. Theologie, 372f.382). Dagegen sei das Barthsche Wortverständnis von Beginn an *deiktisch*: Predigt solle allein auf Christus hinweisen. Darin stelle sie vielmehr menschliche Antwort auf das Wort Gottes dar als dieses selbst. Predigt und Schrift seien nicht „really“ das Wort Gottes (so auch GUSTAF WINGREN, Theology in Conflict, 124; anders THIES GUNDLACH, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 108-110). Um seine These zu untermauern, stützt sich Bayer auf kritische Äußerungen des späten Barth bezüglich seiner Lehre von den drei Gestalten des Wortes Gottes (vgl. OSWALD BAYER, Theologie, 372, Anm. 236, und BERTHOLD KLAPPERT, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen 1976, 239-289). Auch in jungen Jahren hätte sich Barth stets bemüht, daß „Gottes Wort unterschieden bleibe von menschlichem Wort, das mit jenem an keinem Punkt identisch werden, sondern immer nur auf es *hinweisen*, ein Spiegelbild, eine Entsprechung, ein ‚Zeichen‘ sein könne.“ (382). Wie ernsthaft der Vorwurf ist, zeigt folgender Auszug, der im Anschluß an Hans Joachim Iwand formuliert worden ist: „Barths Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort macht ‚die Einheit des Wortes Gottes‘ dort ‚problematisch‘, wo sie in der Tat assertorisch besteht; er vernichtet damit ‚die Glaubensgewißheit‘.“ (381f.; vgl. HANS JOACHIM IWAND, Jenseits von Gesetz und Evangelium?, 102). Barth sei einem „Spiritualismus“ verpflichtet, der es nicht erlaube, „Gott in leiblicher Nähe zum Menschen anzuerkennen und zu denken“ (OSWALD BAYER, Theologie, 386), weshalb alles in die Problematik münde: „Wie kommt Gott zu uns?“ (388). Letztlich blüht darin wieder die alte Anfrage ERICH PRZYWARAS auf, der eine Inkarnation in Barths Theologie für unmöglich hielt (s.o. Abschn. 4.4, Anm. 64).

Neben vielen Textstellen Barths könnte man dem das chalzedonensische Offenbarungsmodell entgegensetzen. Es ist hier zur Genüge traktiert worden, daß Barth trotz der Differenz zwischen Gottes- und Menschenwort deren Identität im Inkarnationsereignis postuliert. Die stammelnden Äußerungen des Predigers können zum Träger des Logos werden, ohne daß ihnen dabei eine Vergottung zuteil würde. Wie schon anhand der Göttinger Dogmatik gezeigt werden konnte, bezieht sich das „Deiktische“ bei Barth auf das Menschenwort in der Predigt (und nicht auf die Verkündigung überhaupt, die als subjektive ‚Rede von Gott‘ verstanden wird). Die menschliche Seite soll Hinweis sein, also folglich transparent werden auf die göttliche Seite, die je und je wieder von Gott zu schenken ist.

²⁶ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 55; vgl. zu der sich darin äußernden „Freiheit Gottes“ THIES GUNDLACH, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 103f.

Menschen entzogene; Predigt kann – auch in der „Kirchlichen Dogmatik“ – als *unmögliche Notwendigkeit* definiert werden.

Die adäquate Antwort darauf lautet kirchlicherseits (neben der Demut, die ihr angesichts der eigenen Unfähigkeit geboten ist): Im Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten den Auftrag gehorsam auszuführen.²⁷ Darin besteht die Verheißung, die der Kirche gegeben ist: nicht auf eigene Begrenzungen zu sehen, sondern im Gehorsam gegenüber den göttlichen Möglichkeiten den Auftrag zur Verkündigung treu auszuführen, was folgendes Zitat zusammenfassend belegt: „Der Anspruch, mit dem kirchliche Verkündigung auftritt, die Erwartung, von der sie umgeben ist, darf nicht darüber täuschen: Sie ist immer und sie wird immer auch sein – Menschenwort. Sie ist auch mehr, sie ist auch etwas ganz anderes als das. Sie ist, nämlich wann und wo es Gott gefällt, Gottes eigenes Wort. Auf die *Verheißung* dieses göttlichen Wohlgefallens hin wird sie im *Gehorsam* gewagt.“²⁸

12.2.3 *Not und Verheißung der kirchlichen Verkündigung*

Bisher galt die Aufmerksamkeit *Not oder Verheißung* kirchlicher Rede. Wenn nun im folgenden diese beiden Ebenen zusammengeschaute werden sollen, wird auffallen, daß eine solche Qualifizierung in allen ihren Facetten vom Fluchtpunkt der „Kirchlichen Dogmatik“, von Jesus Christus her, gewonnen wird. Noch konsequenter werden hier die Aussagen über kirchliches Zeugnis, das „Wort Gottes in dritter Gestalt“, auf deren erste Gestalt, das Inkarnationsgeschehen zurückgeführt. So stehen im Hintergrund der *Not*, des göttlichen Auftrags zur Predigt und des menschlichen Scheiterns daran, Erkenntnisse an der Person Jesu Christi. Ebenso verhält es sich mit der *Verheißung* an kirchliche Rede. Sie speist ihre Hoffnung aus dem Offenbarungsereignis, zu dem sie selbst analog begriffen wird. Trotzdem sie aber im Vertrauen darauf gehorsam ans Werk geht, muß sie voll Demut anerkennen, daß die Souveränität des Wortes Gottes sich nicht in ihre Alltäglichkeit einplanen läßt. Beide Haltungen gewinnt sie durch gründliche Betrachtung des Logos selbst, der eine Verbindung mit dem Menschen eingeht, aber dennoch ungebunden verbleibt.

²⁷ „Was die göttliche Möglichkeit dem eigenen Unvermögen zur Verkündigung lehrt, ist Offenheit und Demut: Nötigt die Frage: was *kann Gott tun?* die Theologie zur Demut und Offenheit, so nötigt die Frage: was ist *uns geboten?* zum konkreten Gehorsam.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 55).

²⁸ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 73 (Hervorhebungen T.S.), vgl. auch 53-56.

Es läßt sich folglich eine konsequentere Zuspitzung der gesamten Argumentation auf die Christologie hin beobachten. Wurde 1922 die Notwendigkeit zur kirchlichen Sonntagsbotschaft aus der Erwartungshaltung ihrer Hörer abgeleitet, so wird in der „Kirchlichen Dogmatik“ dieser Ast vollständig gekappt – nachdem er 1924 bzw. 1927 nur ergänzt wurde: Die Kirche predigt, weil es ihr im Wort Gottes befohlen ist. Folglich ist das „Wort Gottes in erster Gestalt“ noch viel klarer und unverkennbarer die tragende Säule im Barthschen Theologiekonzept. Theologie im „engeren Sinn“ wird nicht nur *von dorthen*, sondern analog *als* Wort Gottes (in dritter Gestalt) definiert, daß damit ebenso dialektisch geprägt ist, was die Wendung ‚Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt‘ verdeutlicht.

12.3 Theologie im „engsten und eigentlichen Sinn“ – die Predigtkritik

12.3.1 Die mögliche Konkretion als akademische Wissenschaft

Die Frage nach der Rolle von Theologie an der Universität – soviel kann vorweggenommen werden – ist *nicht* die zentrale Frage Karl Barths hinsichtlich der Theologie.²⁹ Trotzdem wird sie hinreichend, gründlich und zuerst behandelt, weshalb der Spezialfall ‚wissenschaftliche Theologie‘ hier ebenfalls am Beginn erörtert werden soll.

Zunächst ein Schritt zurück: Theologie als Korrekturfunktion stellte die dritte ‚Theologie‘, die im „engsten und eigentlichen Sinn des Wortes“³⁰ dar. Zwischen den drei Arten von Theologie konnte eingangs ein Zugehörigkeits- und Subordinationsverhältnis konstatiert werden³¹: *Offenbarung bringt Kirche hervor, Kirche bringt Theologie hervor*. Diese Abstufungen sind echte existentielle Hierarchien, d.h. „[e]s gibt also Theologie in diesem besonderen und eigentlichen Sinn, weil es in der Kirche vor ihr und ohne sie Rede von Gott gibt“³². Das gleiche läßt sich über das Verhältnis von Kirche und Offenbarung sagen. Der engen Verbindung auf der existentiellen Ebene folgt die enge Kopplung in methodischer Hinsicht –

²⁹ Dies wird schon am formalen Aufbau der Prolegomena deutlich: Der Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der akademischen Theologie werden lediglich sieben Seiten freigelassen (vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 3-10), während sich um die Frage der Dogmatik zwischen (Un)Möglichkeit und Notwendigkeit die ersten sieben Paragraphen der „Kirchlichen Dogmatik“ drehen (vgl. 1-310).

³⁰ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 1.

³¹ S.o. Abschn. 12.1.

³² KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 2.

allerdings in umgekehrter Richtung: Methodisch überprüft *Theologie* die Verkündigung der *Kirche* anhand der *Offenbarung*. Es ist ein rückwärtsgewandtes Fragen; Re-flexion im eigentlichen Wortsinn. Sie „folgt“ somit der kirchlichen Rede von Gott, sie „geht“ ihr im Ergebnis ihrer Kontrolle auch „voran“ und „begleitet“³³ sie, indem auch sie im „engsten Sinne“ des Wortes Theologie, also ‚Rede von Gott‘ ist.

Der sachlichen und zeitlichen Begleitung der kirchlichen Verkündigung, wie sie durch die Theologie vollzogen wird, entspricht auch deren Gliederung in folgende Disziplinen: biblische, praktische und dogmatische Theologie. Die biblische Theologie fragt nach der „Begründung“, die praktische nach dem „Ziel“ und die dogmatische nach dem „Inhalt“ kirchlicher Verkündigung.³⁴ Oder anders gewendet: „Kommt die christliche Rede *von ihm her?*“ als Frage der biblischen, „Führt sie *zu ihm hin?*“ als Frage der praktischen und „Ist sie *ihm gemäß?*“³⁵ als Frage der dogmatischen Theologie. Obwohl sich die drei Disziplinen je anderen Fragestellungen verpflichtet fühlen, wird in ihnen doch „durchweg ... die Wahrheitsfrage, also die Frage der Übereinstimmung der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott mit dem Sein der Kirche“³⁶ gestellt.

Untereinander verhalten sich die drei Disziplinen wie Kreise, „die einander in der Weise überschneiden, daß das Zentrum eines jeden innerhalb der Peripherie auch der beiden anderen liegt, während man ein ‚systematisches‘ Zentrum ... besser weder behaupten noch konstruieren wird“.³⁷ Insofern darf man an dieser Stelle keine Hierarchien aufbauen, wie Barth betont, da ja gemäß solch einer geometrischen Figur Schnittstellen und keine Abstufungen zwischen den Disziplinen bestehen. Auch wird man sie nicht nebeneinander stellen können, da die Leitfrage jeder Disziplin auch die Frage der jeweils anderen Disziplinen berührt. Sowohl die biblische, als auch die praktische und dogmatische Theologie dienen der Kirche und übernehmen die Funktion der Kontrolle ihrer Verkündigung – sind folglich Theologie im „engsten Sinne“. Die systematische Mitte der drei Disziplinen dürfe nicht bestimmt werden. Somit stellt akademische Theologie ein Gebilde dar, das drei Mittelpunkte hat. Die drei Mittel-

³³ Vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 2.

³⁴ Vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 3. In diesem Zusammenhang bleibt die Aussage BRUCE L. MCCORMACKS unverständlich: „Thus it is dogmas which will become the starting-point (or raw material) and goal of dogmatics.“ (Karl Barth’s *Critically Realistic Dialectical Theology*, 343) Daß in der „Kirchlichen Dogmatik“ nicht mehr das Predigen Anfang und Ziel der Dogmatik sei, sondern vielmehr die Dogmen, deutete eine „concretization“ gegenüber 1924 an. Mag sein, daß Theologie die kirchliche Rede anhand überlieferter Dogmen korrigiert. Das heißt aber noch nicht, daß nun die Dogmen Gegenstand der Dogmatik wären. Die Theologie in allen ihren Disziplinen bleibt *gerade* in der „Kirchlichen Dogmatik“ unmittellbar auf die Verkündigung bezogen. Ohne diesen Bezug würde sie ihre Berechtigung und damit ihre Existenz einbüßen.

³⁵ Alle Zitate: KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 3.

³⁶ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 2.

³⁷ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 2.

punkte können am ehesten unter der zeitlichen Perspektive differenziert werden: Die biblische Theologie ist rückwärtsgewandtes Fragen (obwohl sie selbst ihre Mitte auch in gegenwartsbezogenem und vorwärtsgewandtem Fragen hat), die dogmatische ist gegenwartsbezogenes Fragen (obwohl sie selbst ihre Mitte auch in rückwärtsgewandtem und vorwärtsgewandtem Fragen hat), und die praktische Theologie ist schließlich vorwärtsgewandtes Fragen (obwohl sie selbst ihre Mitte auch in rückwärtsgewandtem und gegenwartsbezogenem Fragen hat).³⁸

Unterscheidungskriterium der einzelnen Disziplinen ist die je andere Richtung, mit der die gleiche Grundfrage verschieden gestellt wird. Sie lautet: Inwiefern stimmt die kirchliche Verkündigung mit der Offenbarung überein? Sie bildet sowohl das (unsichtbare) Zentrum als auch den Rahmen der drei Disziplinen, weil sie in allen Teilen der Theologie gleichmäßig relevant ist. Insofern wird die exponierte Stellung der Dogmatik, wie sie Karl Barth 1924 massiv, 1927 noch in Ansätzen vertreten hatte, zurückgenommen. Ihr kommt keine Sonderstellung zu. Sie ist – wie die anderen Fächer – Theologie „im engsten Sinn“³⁹.

Theologie gliedert sich in ihrer Erkenntnisbemühung, die der Kritik und Korrektur kirchlicher ‚Rede von Gott‘ dienen soll, in drei Disziplinen. Weil diese Gliederung aus der Sache vernünftig und nachvollziehbar abgeleitet werden kann, und weil Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen einer sachgemäßen Methode folgt, hat sie „den Charakter eines wissenschaftlichen Unternehmens, das als solches selbständig neben andere menschliche Unternehmungen gleicher oder ähnlicher Art tritt“⁴⁰. Das bedeutet, daß ihre konkrete Wirklichkeit durch ihre Existenz an der Universität als Wissenschaft neben anderen Wissenschaften geprägt ist. Somit bietet sich eine weitere Unterscheidung an: zwischen der prinzipiellen Wirklichkeit der Theologie als Prüfungsinstanz und deren Konkretion als akademische Wissenschaft.

Ob die konkrete Existenz der Theologie als Wissenschaft angesichts ihrer Aufgabe notwendig, bzw. möglich ist, untersucht Karl Barth gemäß der schon beobachteten Vorgehensweise im Nachdenken über deren Stellung an der Universität. Diese ist geprägt durch a) die Wissenschaftlichkeit der Theologie überhaupt und b) von deren Selbständigkeit gegenüber anderen Wissenschaften (das Vor-

³⁸ Vgl. dazu auch KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 74.

³⁹ In diesen Kontext sollte man auch den teilweise synonymen Gebrauch der Termini ‚Dogmatik‘ und ‚Theologie‘ einordnen. Im Gegensatz zu früheren Zeugnissen geschieht dies nicht undifferenziert. Da Dogmatik neben den anderen Disziplinen begründeterweise ‚Theologie‘ genannt werden darf, irritiert die Abwechslung hier nicht. So wird beispielsweise die Aufgabe der Überprüfung hinsichtlich „der Übereinstimmung der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott mit dem Sein der Kirche“ (KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 2) – also die Suche nach dem „Dogma“ – hier der Theologie, an anderen Stellen der Dogmatik zugewiesen (vgl. 261). Zu dem synonymen Gebrauch der Begriffe vgl. auch 16.35.77 u.ö.

⁴⁰ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 3. Vgl. dazu ERNSTPETER MAURER, *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“*, 86-88.

handensein einer eigenen Theologischen Fakultät). Letztere sei, so Barth, „*nicht* als *prinzipiell* notwendig zu erweisen“⁴¹. Auch andere Wissenschaftszweige könnten, wenn sie im Raume der Kirche arbeiteten, deren Reden an ihrem Sein überprüfen. Denn Theologie habe weder einen besonderen *Erkenntnisgrund* noch ein *Gegenstandsgebiet*, das nicht jedermann zugänglich sein könnte. Theologie stelle sich als eine für alle Wissenschaftszweige wahrzunehmende Möglichkeit dar, die sich aus der Wirklichkeit der Offenbarung und des kirchlichen Bekenntnisses ergibt. Aber daß dies „*faktisch*“ nicht so ist, belegt die Eigenständigkeit der theologischen Fakultät. Sie trägt den Charakter einer „relative[n], *faktische*[n] Notwendigkeit“⁴², geboren aus der Not, daß die anderen Wissenschaften diese Aufgabe gerade vernachlässigen.⁴³ Und insofern dürfe sie eigenständig sein.

Die Möglichkeit ihrer Sonderexistenz im Kanon der akademischen Fächer ergibt sich freilich aus ihrem Charakter als Wissenschaft, der von Barth ebenfalls problematisiert wird, „[d]enn es gibt keine *prinzipielle* Notwendigkeit, keine *inneren* Gründe, die sie veranlassen könnten, ihre Zugehörigkeit gerade zu *diesem* Genus in Anspruch zu nehmen. Es könnte vielmehr allerlei Anlaß bestehen, in aller Form darauf Verzicht zu leisten.“⁴⁴ Die Gründe für solche Distanz gegenüber der Wissenschaftlichkeit bietet Karl Barth nicht sofort. Zunächst konzentriert er sich darauf, zu zeigen, daß Theologie durchaus zum Genre der Wissenschaften gehören kann. Sie ist sei wie diese 1) eine „menschliche Bemühung um einen bestimmten Erkenntnisgegenstand“⁴⁵, sie verwendet 2) dazu eine sachgemäße Methode und 3) kann sie über ihren Erkenntnisweg Auskunft geben.⁴⁶ Obwohl diese drei Punkte Theologie als Wissenschaft qualifizieren, rührten sie nicht von einem gängigen Wissenschaftsbegriff her, dem sie sich unterordnen würde. Sie leiteten sich vielmehr aus ihrem Auftrag ab. Dieser gibt ihr *Sachlichkeit* – nämlich

⁴¹ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 3, vgl. auch 6.291f.305: „Die Dogmatik versteht und bezeichnet sich als eine Wissenschaft ... Damit ist gemeint: sie geht bewußt und ausdrücklich ihren ganz bestimmten, durch die Sache bestimmten Erkenntnisweg.“

⁴² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 4.

⁴³ „Die Sonderexistenz der Theologie bedeutet die Notmaßnahme, zu der sich die Kirche angesichts des faktischen Versagens der anderen Wissenschaften entschließen muß.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 5). Barth führt weiterhin aus, daß Pädagogen, Historiker, Philosophen etc. die kirchliche Rede freilich kritisieren, aber anhand eines ihr fremden Maßstabs. Das Kriterium solcher Kritik ist nicht das „Sein der Kirche“ (vgl. 4f.).

⁴⁴ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 5.

⁴⁵ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 6.

⁴⁶ Vgl. dazu KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 6.

die Orientierung an der Wirklichkeit der Offenbarung Christi – und *Verantwortlichkeit* gegenüber Gott und den Menschen vor. Wenn Theologie dann in dieser Orientierung auch noch als Wissenschaft gelten könne, sei es eine zusätzliche Annehmlichkeit⁴⁷, die allerdings keinesfalls *notwendig* genannt werden dürfe. Abhängig ist solche Qualifizierung von dem je geltenden Wissenschaftsbegriff⁴⁸, und aufgrund der an diesem Punkt waltenden Beliebigkeit verwahrt sich Barth davor, die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Notwendigkeit zu bezeichnen. Es könne für sie nur eine zwingende Vorgabe existieren, und diese besteht in ihrem Dienst gegenüber dem Auftrag, weil sonst Theologie – ob nun Wissenschaft oder nicht – aufhörte, Theologie zu sein.⁴⁹

Fazit: Wenn sich der Wissenschaftsbegriff aus der Sachlichkeit, der verantwortbaren Orientierung am Gegenstand ergibt, kann die Theologie, deren oberstes Gebot gerade diese Sachlichkeit ist, Wissenschaft sein.⁵⁰ Wenn allerdings ein anderer, z.B. ein naturwissenschaftlicher Wissenschaftsbegriff in Geltung ist, dann kann und darf Theologie nicht Wissenschaft sein wollen. Insofern ist die konkrete Wirklichkeit der ‚Theologie als Wissenschaft‘ eine kontingente (so kontingent wie der Wissenschaftsbegriff, der ihr die Zugehörigkeit vorschreibt), die unter anderen Umständen (falls der Wissenschaftsbegriff eine Theologie exkludiert) wegfallen kann. Die allgemeine Wirklichkeit der Theologie „im engsten Sinn“ kann demzufolge mehrere Konkretionen erfahren – entscheidend bleibt ihre

⁴⁷ „Annehmlichkeit“ deshalb, weil KARL BARTH trotz seiner Bedenken einige gute Gründe für die Wissenschaftlichkeit der Theologie anführen kann: 1) Als menschliche Erkenntnisbemühung um die Wahrheit stellt sie sich neben andere Wissenschaften und nicht über sie; deshalb wird deutlich, daß sie keine Sonderexistenz beansprucht. 2) Indem Theologie als Wissenschaft gilt, protestiert sie gegen den heidnisch-gängigen Wissenschaftsbegriff. 3) Theologie ignoriert letztlich mit dem Postulat ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit die anderen Disziplinen, weil sie sie nicht ernst genug nimmt, um sich von ihnen abzusondern. Sie rechne mit der Vergebung der Sünden auch für sie (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 9f.).

⁴⁸ Einen eigenen Wissenschaftsbegriff zur Diskussion zu stellen, lehnt KARL BARTH ab. Denn das hieße bereits, daß Theologie ihre Sonderstellung unter den Wissenschaften voraussetzt. Doch solche Sonderstellung läßt sich nicht begründen. Theologie ist eine „Lückenbüßerin in einem ungeordneten Chaos“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 8). Doch für etwas Chaotisches eine Ordnung zu erstellen, wäre absurd. Das heißt, die Theologie kann nicht zu harmonisieren versuchen, was nur Notlösung oder Übergang ist. Damit würde sie diese Not als *status quo* billigen. Andererseits impliziert dies, daß die anderen Wissenschaften diese Notlösung nicht als solche empfinden, wenn sie Wissenschaftsbegriffe aufstellen (vgl. ebd.).

⁴⁹ „Der Ausrichtung auf diese ihre eigene Aufgabe hat sie vielmehr schlechterdings *jede* Rücksicht auf das, was sonst Wissenschaft heißt, unterzuordnen und nötigenfalls zu opfern.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 6).

⁵⁰ „Wo in dieser Ausgerichtetheit, wir könnten auch sagen: in dieser Sachlichkeit, geforscht wird, da ist Dogmatik als Wissenschaft Ereignis.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 292) .

Orientierung an der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung und der auf sie verweisenden Wirklichkeit der kirchlichen Rede von Gott. Die Wissenschaftlichkeit ist für Barth eine *mögliche*, aber *keinesfalls notwendige Konkretion* von Theologie „im engsten Sinne“.

12.3.2 Die notwendige Konkretion als Suche nach dem „Dogma“

Am Beginn der „Kirchlichen Dogmatik“ formuliert Karl Barth: „Theologie ist ... eine Funktion der Kirche.“⁵¹ Sie müsse der Kirche dienen, indem sie eine bestimmte Aufgabe wahrnimmt, und zwar die „der Kritik und Korrektur ihres Redens von Gott“⁵². Gemessen werde Verkündigung dabei an ihrem eigenen Anspruch, wahre ‚Rede von Gott‘ zu sein. Deshalb kann, laut Barth, der allein gültige Maßstab solcher Kontrolle nur das Wort Gottes darstellen, wie es sich in Jesus Christus und Schrift offenbart hat. Dabei wird angestrebt, daß die drei ‚Gestalten‘ zur Deckung kommen: „Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d.h. nach dem Worte Gottes in der kirchlichen Verkündigung oder konkret: nach der Übereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung.“⁵³

Den harmonischen Gleichklang nennt Karl Barth „Dogma“⁵⁴. Wenn die Dogmatik danach suchen muß, bedeutet das, daß es nicht selbstverständlich zur

⁵¹ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1.

⁵² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 1.

⁵³ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 261 (Leitsatz), vgl. auch 10. JOHN WEBSTER nennt diese Aufgabe, die Karl Barth der Dogmatik zuschreibt, „simple and modest“ (Barth, [Outstanding Christian Thinkers 15], London and New York 2000, 68). Begründet wird die Einschätzung damit, daß Dogmatik mehr eine Haltung als eine konkrete Funktion bedeute: „Dogmatics is simply the church standing beneath revelation, exemplifying that openness to correction which is the hallmark of the true hearer of God’s Word.“ (ebd.) Dogmatik sei kirchliche Kritikbereitschaft.

Wieso wird dann aber das Vorgehen der Dogmatik charakterisiert als dogmatische Selbstkritik? „If dogmatics corrects and criticizes, it does so by correcting and criticizing itself.“ (ebd.). Das funktionale Gegenüber zur Predigt wird damit vernachlässigt. KARL BARTH betont immer wieder, daß Dogmatik sich selbst gerade nicht zum Gegenstand hat (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 261-291).

⁵⁴ HANS JOACHIM IWAND legt die Wahrheitskomponente, die dem Barthschen Konzept von „Dogma“ eignet, frei: So würde hier Wahrheit nicht als „Adequation einer Aussage mit einem Tatbestand“ begriffen, sondern als Frage nach der „Identität des Glaubens mit sich selbst. Die Wahrheitsfrage ist also die Frage nach dem, wodurch der Glaube Glaube wird und ist“ (Jenseits von Gesetz und Evangelium, 92; anders ERNSTPETER MAURER, Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“, 37). Man müßte sinngemäß ergänzen: ‚Dogma‘ ist die Frage der ‚Identität der Kirche mit sich selbst‘ bzw. nach dem, ‚wodurch die Kirche Kirche wird und ist‘. Ihr ‚Wesen‘ wird von ihrem ‚Sein‘ her kontrolliert (vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 280-291). Für THIES GUNDLACH äußert sich darin der doppelte Kirchen-

Verfügung steht. „Die christliche Rede muß auf ihre Christusgemäßheit *untersucht* werden. Sie liegt nirgends offenkundig und unproblematisch vor in dieser Gemäßheit.“⁵⁵ Wenn aber nach dem Dogma geforscht werden soll und muß, so erhebt sich auch die Frage, was ihren Auftrag motiviert. Warum muß der Dogmatiker im Rückgriff auf die göttliche Offenbarung das Handeln der Kirche korrigieren? Aus welchem Grund ist Theologie „engsten Sinn“ überhaupt notwendig?

Die Begründung läßt sich im Rückgriff auf die Theologie im „weiteren“ bzw. „engeren Sinn“ geben. Diese steht unter der Verheißung, *ubi et quando visum est Deo* Gotteswort zu sein. Aber „sie ist immer und sie wird immer auch sein – Menschenwort. Und sofern sie dies ist, ist sie kein unanfechtbares, kein in seinem rechten Sinn gesichertes Tun, unterliegt sie vielmehr wie alles menschliche Tun der Frage nach ihrer Verantwortlichkeit“⁵⁶. Die Theologie springt an dieser Stelle ein. Wie eminent wichtig ihre Aufgabe für die Kirche ist, wird daran deutlich, daß mit der Verkündigung die Existenz der Kirche auf dem Spiel steht. Solch fundamentale Funktion der Theologie impliziert, daß sie keine Sonderbeschäftigung einzelner Gelehrter darstellen darf, sondern „wahrlich die ganze Kirche, die Kirche als solche und in allen Gliedern beunruhigen muß. Die Kirche steht und fällt mit dem, wonach in der Dogmatik gefragt wird. Darum *muß* sie danach fragen.“⁵⁷

Indem Kirche die Theologie als ihren Wächter bestellt, „tut sie, von der Verkündigung selbst und von dem Gebet um ihre Richtigkeit abgesehen, das Eine, *was ihr nottut*, das Einzige, was sie in bezug auf die anschauliche Mitte ihres Le-

begriff Karl Barth: die „empirische Institution Kirche“, die an ihrem „eigentlichen Grund“ gemessen werde (vgl. Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 99f.).

⁵⁵ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 12.

⁵⁶ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 73, vgl. auch DERS., Kirchliche Dogmatik I,2, 891-908. Wichtig hervorzuheben scheint mir, daß der Theologe „ausschließlich die menschliche Dimension in der kirchlichen Rede von Gott überprüfen“ will, die göttliche von dieser Kritik nicht berührt wird und berührt werden kann. Als einziger hat es in solcher Klarheit THIES GUNDLACH gesehen, der diesen Sachverhalt den „cantus firmus in Barths Dogmatik“ nennt, der „an keiner Stelle seiner KD in Vergessenheit geraten dürfe“ (alle Stücke: Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 109). Daß man damit quasi-christologische Strukturen vor sich hat, erwähnt Gundlach allerdings an keiner Stelle.

⁵⁷ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 290.

bens als Kirche tun kann“⁵⁸. Theologie ist demnach eine Notmaßnahme, sie ist im eigentlichen Sinne not-wendig⁵⁹.

Karl Barth legt in seinen Ausführungen Wert darauf, daß sich Kirche hier keinesfalls vor einem menschlichen Forum zu verantworten hat.⁶⁰ Sie kann lediglich der Kritik desjenigen unterstehen, den sie mit ihrem Handeln bekennen will, weil er allein darüber befinden kann, ob kirchliches Zeugnis ihm gemäß ist. „Weil es Gottes Dienst ist, was die kirchliche Verkündigung sein will, darum ist es Gott selbst und allein, der hier fragt und dem hier zu antworten ist.“⁶¹

Kann die Theologie aber angesichts ihrer Menschlichkeit Gott antworten? Vermag sie, in direktem Zugriff auf das Wort Gottes Predigten zu kritisieren und korrigieren? Es überrascht nicht, wenn Barth auch hier mit einem deutlichen ‚Nein‘ antwortet. „Die Dogmatik empfängt ja das *Maß*, an dem sie mißt, in einem Akt menschlicher Aneignung. Darum muß sie Forschung sein. Sie *kennt* das in sich vollkommene, alles in einem Nu entdeckende Licht, aber sie kennt es nur im Prisma dieses Aktes, der ... ein *menschlicher* Akt ist, der in sich keinerlei Gewähr für die Richtigkeit der in Frage stehenden Aneignung bietet, der in sich vielmehr fehlbar und also selber der Kritik und Korrektur, der nachprüfenden, überbietenden Wiederholung bedarf.“⁶² Auch die Theologie trägt – wie die kirchliche

⁵⁸ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 77 (Hervorhebungen T.S.).

⁵⁹ Der Begriff „Notmaßnahme“ hat eine dreifache Konnotation: Sie verweist im akademischen Kontext auf den Ausnahmezustand hin, den Theologie dort bedeutet, weil andere Disziplinen der kirchlichen Korrekturfunktion nicht nachkommen (vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 5f.). Des weiteren spielt er auf die Situation an, die Theologie entstehen läßt. Weil sich Kirche „zwischen den Zeiten ... zwischen Sünde und Gnade“ (48f.) befindet, stellt ihre Verkündigung nicht *per se* ‚Rede von Gott‘ dar, weshalb sie ‚ausnahmsweise‘ durch die Theologie zu kontrollieren ist (vgl. auch 1). Schließlich ist sie in Bezug auf ihr eigenes Sein in einer Not: auch sie selbst kann nicht ihrem Auftrag genügen, sie muß fortwährend nach dem „Dogma“ suchen, dessen Finden nicht garantiert ist (vgl. 264).

⁶⁰ Vgl. dazu KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 73-76.

⁶¹ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 74. Wenn die Theologie sich der Verantwortung vor Gott, dem Hören und dem Antworten vor seinem Richterstuhl entziehen wollte, dann wäre sie – laut Barth – nichts anderes als *eine* Form unter den vielen Formen des Gespräches, das der Mensch mit sich selbst führt. In einem solchen Fall bliebe die „eigentliche *Not der kirchlichen Verkündigung*, die Not der Frage: wie kann der sündige Mensch Bote des göttlichen Wortes sein? ... unberücksichtigt, denn in dieser Not kann ihr auch das bestbegründete und wohlüberlegteste menschliche Urteil nicht helfen. Theologie könnte also dann, wenn sie auf diese eigentliche Not der Kirche keine Antwort zu geben hätte, in der Tat ebensogut unterbleiben.“ (270f. [Hervorhebungen T.S.]).

⁶² KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 13. Man beachte hier besonders den sachlichen Primat der *Zueignung* vor jeder menschlichen *Aneignung*: „Der endgültig und genugsam gegebenen göttlichen Antwort entspricht die in unermüdlichem ehrlichem Weiterschreiten ihre Treue bewährende menschliche *Frage*, das auch in den höchsten Abschlüssen offenbleibende: ‚Nicht, als ob ich es schon ergriffen hätte.‘“ (12f.). Wird dieser Unsicherheitsfaktor in dem Urteil HERMANN

Verkündigung – menschliche Züge. „Sie [= die Kirche] kann an ihrem menschlichen Werk wiederum nur ein menschliches Werk der Kritik und Korrektur tun.“⁶³ Deshalb bedarf auch sie einer permanenten Kritik und Korrektur, die Theologie aber ihrerseits nicht auf eine andere Instanz verschiebt, sondern selbst wahrnimmt, indem sie ihre Ergebnisse stets neu in Frage stellt und verbessert. Wer theologisch arbeiten will, schreibt Barth in hohem Alter, könne „keineswegs auf gestern schon von ihm gelegten Fundamenten weiterbauen“, sondern sei „darauf angewiesen, jeden Tag, ja zu jeder Stunde neu mit dem *Anfang* anzufangen“⁶⁴. So schreitet Theologie nur sehr begrenzt voran, und der Fortschritt ihrer Erkenntnisse ist intendiert, aber keineswegs garantiert.⁶⁵

An dieser Stelle wird spätestens offenbar: Man tritt bei der Analyse von theologischer Notwendigkeit in eine zirkuläre Struktur ein. Kirchliche Verkündigung bedarf der Korrektur durch Theologie, weil sie menschlich ist. Deswegen bedarf auch Theologie der fortwährenden Überprüfung durch andere und spätere Theologie, die allerdings auch zu prüfen und korrigieren ist. Dieser methodische und sachliche Zirkel, der einer enger werdenden Spirale gleicht, führt in eine Aporie.⁶⁶

DIEMS nicht vernachlässigt: „In dem Vorgang glaubenden Erkennens ... entsteht die dogmatische Aussage als eine dem Erkennen jeweils vorgegebene, für die Interpretation des Schriftzeugnisses normative Aussage, die ihren Realgrund in Gott und ihren Erkenntnisgrund in seinem Wort hat“ (Was heißt schriftgemäß?, Neukirchen 1958, 27)?

⁶³ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 77.

⁶⁴ KARL BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, 182.

⁶⁵ Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 13. Der Fortschritt, den die Theologie erzielen kann, besteht nicht darin, immer tiefer in die ‚Geheimnisse der Gottheit‘ einzudringen bzw. darauf zu hoffen, daß Gott sich in der Geschichte immer deutlicher zeigt, sondern im immer besseren Verstehen der von Gott schon längst *gegebenen* Offenbarung und schließlich darin, die Übereinstimmung von Verkündigung und Wort Gottes in seinen ersten beiden Gestalten zu optimieren.

⁶⁶ Darin wird bereits die Gebrochenheit jeglicher Theologie deutlich, weshalb KARL BARTH konstatiert: „Eben damit, daß die Wahrheit im Glauben vorausgesetzt wird als das bekannte Maß aller Dinge, ist entschieden, daß sie in keiner Weise als ‚vorhanden‘ vorausgesetzt ist. ... Dogmatik gibt es nur als *theologia crucis*: im Akt des im Glauben gewissen, aber gerade darum demütigen, immer wieder auf den Anfang zurückgeworfenen, immer neu sich aufschließenden Gehorsam: nicht als arbeitslos triumphierenden Zugriff“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 13). Für COLIN E. GUNTON bedeutet die Unabgeschlossenheit theologischer Wahrheitsuche keine Aporie, die an die Unverfügbarkeit des Gegenstandes erinnerte, sondern eine Garantie für Fortschritt. Karl Barth hätte sich mit dem Aktualismus in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ gegen die „deposit theory“ gewandt: Die Türen wären nun offen für „The Development of Christian Doctrine“ (vgl. The Development of Christian Doctrine, 34.36). Doch wer kann sicherstellen, daß diskursive Offenheit einen wirklichen Fortschritt beinhaltet? „The final truth belongs to the future: because of this we are not freed from further inquiry“ (37). Solch linear-optimistisches Geschichtsverständnis ist – auch in Bezug auf die Texte Karl Barths – nicht zwingend. Freilich, Gunton beabsichtigt, eschatologische Momente aus dem Barthschen Theologiekonzept zu extrahieren. Es geht ihm in Anschluß an ROBERT W. JENSON (vgl. God after God. The God of the Past and the God of the Future: Seen in the Work of Karl Barth, Indianapolis / New York 1969, 95-113.168-175) und JÜRGEN MOLTMANN (vgl. Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer

Die Frage nach der Angemessenheit der kirchlichen Verkündigung endet in einer unabschließbaren Reflexion, die auf der Stelle tritt. Es kann zum letzten Mal wiederholt werden: *Theologie ist notwendig, aber unmöglich.*

Aus dieser Not bietet sich nur ein Ausweg an: Die Gnade Gottes. Daran Genüge zu haben, also zu vertrauen, daß Gott sich der Menschlichkeit christlicher Predigt erbarmt, bedeutet auch, im gehorsamen Vertrauen die Predigt überprüfen zu können.⁶⁷ Insofern ist „Theologie ... eine Maßnahme der Kirche, ergriffen im Blick auf jene Anfechtbarkeit und Verantwortlichkeit ihres Redens. Sie wäre sinnlos ohne die rechtfertigende *Gnade*, die auch hier allein gut machen kann, was der Mensch als solcher auf alle Fälle schlecht macht, sie kann aber sinnvoll sein als Akt des *Gehorsams* eben gegen diese Gnade, des Gehorsams, in dem der Mensch auch hier ohne zu schauen *glauben* darf, seine Sache gut zu machen.“⁶⁸ Damit ist die Frage nach dem Ermöglichungsgrund der Theologie bereits umfassend beantwortet: Es ist Gottes Gnade, die Theologie im „engsten Sinn“ möglich macht.

Trotz dieser hinreichenden Antwort soll an diesem Punkt ein wenig weitergedacht werden. Theologie benötigt einen Maßstab, mit dessen Hilfe sie die Korrektur kirchlichen Zeugnisses durchführen kann. Dies muß das Wort Gottes sein, das es zu erkennen gilt. „Indem wir fragen, wo die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes zu suchen sei, fragen wir: wo haben wir das Kriterium zu suchen, mit dem die Dogmatik zu arbeiten hat?“ (KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 225). Ohne einigermaßen sichere Erkenntnis des Wortes Gottes müßte sie ihren Dienst quittieren. „Dogmatik als Forschung setzt voraus, daß der rechte Inhalt christlicher Rede von

christlichen Eschatologie, München 1964, 43-50) darum, die hoffnungsvolle Zukunftsperspektive in dogmatischer Theologie stark zu machen.

⁶⁷ Diese „Lösung“ o.g. Dilemmas stellt für THIES GUNDLACH „*die Fundamentalbestimmung seiner [= Karl Barth] Prolegomena*“ dar (vgl. Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 101). Als „Grundproblem“ der Dogmatik markiert er ebenfalls, daß deren Kriterium nicht verfügbar sei. So fragt er: „Korrigiert hier ein Blinder den anderen[?] ... Barths Lösung dieser Aufgabe ist prägnant und darin *die Fundamentalbestimmung seiner Prolegomena*: Das Kriterium zur Selbstprüfung der kirchlichen Rede von Gott ist überhaupt nicht in Anschlag zu bringen, und die Dogmatik soll auf eben diese Unmöglichkeit hinweisen und darin Gott selbst das Kriterium sein lassen.“ (Ebd.) Darin erkennt Gundlach zu recht starke Parallelen zu den Spitzensätzen des Aufsatzes „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“. An dieser Stelle sei sich Karl Barth in den 10 Jahren von 1922 bis 1932 treu geblieben (vgl. ebd., Anm. 5).

⁶⁸ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 2, vgl. auch 20f.: „Die Kirche kann und soll ihre Selbstprüfung wohl auf eigene Hand mit menschlicher Anstrengung menschlicher Mittel unternehmen und durchführen. Aber ob sie dabei als Kirche handelt und also im Glauben Gott erkennt, ob das Ergebnis ihres Tuns also richtige und wichtige Kritik, Korrektur und nicht schlimmere Verderbnis der christlichen Rede ist, das liegt nicht in ihrer Hand. Sache göttlicher Gnadenwahl ist offenbar das Gegebensein jener besonderen entscheidenden Bedingung der Dogmatik, ist je und je die Entscheidung über das, was in der Dogmatik Wahrheit ist oder nicht ist. Furcht des Herrn muß hier immer wieder der Weisheit Anfang sein. Das ist die oft empfundene Schwierigkeit aller, aber ganz besonders der dogmatischen Theologie.“

Gott vom Menschen erkannt werden kann.“ (10)⁶⁹. Karl Barth behandelt die erkenntnistheoretische Frage zunächst in Beziehung auf die Theologie, dann aber allgemein, indem er erörtert, inwiefern der Mensch überhaupt das Wort Gottes erkennen kann. Daß er sich dieser Frage stellt, ist keineswegs selbstverständlich. Denn an anderer Stelle weist er die allgemeine, ‚typisch neuzeitliche‘ Frage zurück. „Auch ihre Erkenntnisfrage [= die der Prolegomena] kann nicht lauten: wie ist menschliche Erkenntnis möglich? (... als ob von einer Untersuchung der menschlichen Erkenntnis die Einsicht in die Möglichkeit der Erkenntnis göttlicher Offenbarung zu erwarten wäre)“ (27). Wenn dann doch nach der menschlichen Möglichkeit von Wort-Erkentnis gefragt wird, dann deutet dies auf eine andere Perspektive hin, in der Barth die Frage relevant ist. Denn nicht um einen Aufweis der Erkenntnismöglichkeit im Rahmen der allgemeinen anthropologischen Konstitutionsbedingungen geht es Barth, sondern gerade um einen Hinweis außerhalb dieser.⁷⁰

Erkenntnis der Menschen wird beschrieben „als die Bewährung ihres Wissens um dessen Wirklichkeit“ (195). Oder, mit anderen Worten: Der erkannte Gegenstand wird sich als solcher „bewahrheiten, wahr machen“ und wird insofern die Erkennenden *existentiell* „angehen“, sie in ihrem Wesen fundamental bestimmen. „Dieses Geschehen, diese Bewährung nennen wir, im Unterschied zu bloßen Kenntnissen Erkenntnis. Erkenntnis wird eine Kenntnis, wenn der Mensch zum verantwortlichen Zeugen ihres Inhalts wird.“ (196; vgl. auch 206f.). Es entsteht eine Beziehung. Schon dieser Erkenntnisbegriff, der ein dynamisch gedachtes Außen voraussetzt, weist über die Person des Erkennenden hinaus. Die Menschen sind hier die Adressaten des Wortes Gottes, „es richtet sich an sie, damit sie es sich gesagt sein ließen und also nicht mehr ohne es, sondern mit ihm seien, was sie sind“ (198). Das menschliche Wesen als Angeredeter Gottes bedarf dann allerdings, um diese Anrede zu vernehmen, eine Art ‚Antenne‘, einen Ort, wo das göttliche Selbstwort ‚anknüpfen‘ kann. Auf seiten der Menschen muß es eine Möglichkeit des Vernehmens geben, weil das Wort Gottes sonst ungehört verklingen würde: „Es ist erstens wohl wahr ... , daß das Wort Gottes zu verstehen ist als Ereignis in und an der Wirklichkeit des Menschen. [...] Und es ist zweitens wohl wahr, daß diesem Ereignis eine Möglichkeit, ein Können auf seiten des Menschen logisch und sachlich entsprechen muß.“ (201). Bis dahin argumentiert Barth ganz konventionell und in den Bahnen der theologischen Tradition, von der er sich eigentlich absetzen will.⁷¹ Das tut er auch – und zwar mit einer interessanten Überlegung: „Es könnte ja so sein, daß jenes Ereignis diese ihm entsprechende Mög-

⁶⁹ Vgl. auch folgende Aussage: „Im Begriff der kirchlichen Verkündigung und darum auch im Begriff der Dogmatik ist offenbar vorausgesetzt, daß es Menschen möglich *wird*, das Wort Gottes zu hören, sogar zu sagen und also zu erkennen.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 195 [Hervorhebung T.S.]). Hier zeigt sich die Analogie von Theologie und kirchlicher Verkündigung besonders gut: Beide basieren auf der Annahme, „daß es Menschen möglich *wird*, das Wort Gottes ... zu erkennen“. Das pointierte „*wird*“ deutet bereits an, daß die Erkenntnismöglichkeit nicht habituell zur Verfügung steht, sondern geschenkt „*wird*“.

⁷⁰ Daß Gotteserkenntnis als allgemein anthropologisches Problem abgehandelt wird, wirft KARL BARTH der modernistischen Theologie vor. Spätestens seit Schleiermacher bedeute das religiöse Erlebnis die „Aktualisierung eines allgemein aufweisbaren religiösen Vermögens“ (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 199f.). Über den „modernistischen Glauben“ schreibt er an anderer Stelle: „Wir können ihn aber nicht als christlich verstehen, sofern er die Möglichkeit dieser Wirklichkeit als eine *menschliche* Möglichkeit interpretiert, sofern er verkennt, daß jene Bestimmung der menschlichen Wirklichkeit nur von einem Außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten, nämlich von dem handelnden Gott her ist“ (38); vgl. dazu ALAN J. TORRANCE, *Persons in Communion*, 10-12.

⁷¹ KARL BARTH duldet hier sogar die Begriffe „religiöses Erlebnis“ – weil die Erkenntnis die Wirklichkeit des Menschen ergreift und ändert – und „religiöses Apriori“, das die Möglichkeit zur Erkenntnis des Wortes Gottes bezeichnet (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 201; Siehe auch GEOFFREY W. BROMILEY, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, 10).

lichkeit auf seiten des Menschen nicht sowohl bei diesem voraussetzte, als vielmehr sie mit sich bringt und sie ihm, indem es Ereignis ist, *verleiht*, so daß sie seine, des Menschen, Möglichkeit *wird*, ohne doch (indem sie das ist) aufzuhören, ganz und gar seine, des Wortes Gottes, eigene, die nur ihm eigene Möglichkeit zu sein.“ (201). Erkenntnis des Wortes Gottes ist dem Menschen möglich, allerdings als geschenkte Möglichkeit. Barth geht davon aus, daß das Wort Gottes in der Begegnung mit dem Menschen nicht nur seine eigene Wirklichkeit mitbringt, die an ein im Menschen befindliches Vermögen, diese Wirklichkeit zu empfangen, anknüpft, sondern daß das Wort Gottes sowohl seine eigene Wirklichkeit als auch die Möglichkeit, dieser Wirklichkeit zu begegnen, transportiert.⁷² Vereinfacht gesagt bedeutet dies: *Die Möglichkeit, das Wort Gottes zu erkennen, ist Teil seiner Wirklichkeit*. Die Möglichkeit zur Erkenntnis des Wortes Gottes und damit der Theologie ist eine in Gottes Wirklichkeit beschlossene Möglichkeit. Dem Menschen ist beides *per se* unmöglich, wenn Gott ihn zur Erkenntnis seines Wortes nicht selbst disponiert.⁷³

Die Frage, die sich nun hier organisch anschließt, ist die nach dem Verbleib der Möglichkeit, die dem Menschen im Erkennensprozeß geschenkt wird. Geht sie als Geschenk Gottes in den Besitz des Menschen über, so daß dieser nun habituell über sie verfügend stets und ständig das Wort Gottes erfahren kann? „Wird die Möglichkeit der Erfahrung vom Worte Gottes, indem sie dem Menschen in der Kraft ihrer Wirklichkeit gegeben wird – wird sie ihm so gegeben, daß sie zu einer zwar außerordentlichen, vielleicht sogar als wunderbar zu bezeichnenden, aber doch ihm selbständig *eigenen*, zur besonderen *Möglichkeit* nun eben des religiösen Menschen ... , aber immerhin des *Menschen* wird?“ (219). Diese Annahme stigmatisiert Barth als den Cartesianismus der modernen Dogmatik. Er gehe davon aus, daß die Möglichkeit zur Erkenntnis tatsächlich in den Besitz des Mensch übergehe, also zu seiner eigenen Möglichkeit werde, so daß „er nicht mehr nur auf dem Worte Gottes, sondern ... auch auf sich selbst, auf der in ihm wirklichen und also ihm möglichen Konjunktion oder Synthese ... steht“ (222)⁷⁴. Auf solch menschlicher Basis ließe sich, nach Barth, die Sicherheit, die sowohl für kirchliche Verkündigung als auch für Dogmatik vonnöten ist, nicht gewinnen. Höchstens intersubjektiv, aber nicht objektiv könne auf menschlichem Grund argumentiert werden. Die irdische Verfaßtheit von Verkündigung und Theologie war Barth ja gerade Ursache für permanente Kritik und Korrektur. Wie sollte man darauf Erkenntnis gründen? Nur im prinzipiellen Zugeständnis eigener menschlicher Unsicherheit liegt der Schlüssel zu fundamentaler Gewißheit, auf der das Haus von Kirche und Theologie felsenfest erbaut werden kann. „*Diese* Möglichkeit, ... verstanden als Möglichkeit dieses Wortes selber, ... kann und muß in der Tat als ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘ vertreten und verteidigt werden“ (235). Solche Gewißheit ist stets „zitternde Sicherheit“ (237), weil sie in der Erwartung der fremden und nicht der eigenen Möglichkeit lebt. Darin erinnert die Begründung von

⁷² KARL BARTH leitet dies aus der für ihn zentralen Annahme ab, daß das Wort Gottes den Charakter einer *freien* Anrede hat, der auf seiten des Menschen gerade deshalb keine Disposition entsprechen darf. Wie sollte Gnade ein Novum darstellen, wenn menschlicherseits ein Empfang dieser bereits angelegt wäre? (vgl. Kirchliche Dogmatik I,1, 144-148.201f.).

⁷³ Gegen die cartesische Prämisse, Gottesgewißheit auf Selbstgewißheit zu bauen, „geht [es] in der Theologie darum, die Selbstgewißheit auf die Gottesgewißheit zu gründen“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 203f.).

⁷⁴ Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 221: „Man denkt sich nämlich die Wirklichkeit dieser Erfahrung, also die Bestimmtheit des Menschen durch das Wort Gottes so, daß Gott in ihr dem Menschen etwas in der Weise übergebe, daß es nun tatsächlich aus der Hand Gottes in die Hand des Menschen übergehe“. Aber „auch und gerade für den *frommen* Menschen gilt, daß auch und gerade er keine Möglichkeit hat – auch nicht als empfangene –, sondern die Möglichkeit zur Erfahrung vom Worte Gottes nur *empfangen*, nur als *geliehene* in der Wirklichkeit des Empfangens *gebrauchen* kann“ (223).

Kirche und Theologie in letzter Konsequenz an das *extra nos* des Glaubens, das den Reformatoren den einzigen Ort von Gewißheit bilden konnte. „In seiner [= des Wortes Gottes] Wirklichkeit haben wir auch unsere Möglichkeit, aber nicht um sie anzuschauen, sondern um sie zu gebrauchen. Indem wir sie anschauen würden, würden wir ja nicht mehr hören, würden wir also seine Wirklichkeit und mit ihr unsere Möglichkeit, die wir anschauen wollten, verlieren. Als in seiner, des Wortes Wirklichkeit zu uns kommende, ist sie auch unsere Möglichkeit, wie auch der Glaube als zu uns kommender unsere Möglichkeit ist.“ (249).

12.4 Die Wirklichkeit Jesu Christi als Ursprung der Theologie

An den zurückliegenden Argumentationsgängen konnte allseits beobachtet werden, wie stark die Fäden ‚christologisch‘ gesponnen werden, d.h. auf Jesus Christus als letzten Fluchtpunkt hinauslaufen.⁷⁵ Auf seine Wirklichkeit läßt sich zunächst die Verkündigung, also die Theologie im „weiteren und ... engeren Sinn“ zurückführen. Sie hat ihre direkte Ursache nicht in sich selbst, sondern existiert um Christi willen, von dem sie zu zeugen hat. Auf seinen Auftrag hin predigt die Kirche bis an die Enden der Erde. *Christliche Verkündigung wird durch das Wort Gottes notwendig.* Im Dilemma befindet sich jeder Zeuge Christi, weil er der Aufforderung zwar nachkommen, aber sie nicht umsetzen kann. Er benötigt die göttliche Gnade, die er im Gebet erlebt. *Christliche Verkündigung wird durch das Wort Gottes möglich.* Möglichkeit und Notwendigkeit kirchlicher Predigt gründen in Jesus Christus, und folgerichtig kann man formulieren, daß *christliche Verkündigung ihre Wirklichkeit Jesus Christus verdankt.*

Wenn man nun nach der Theologie im „engsten Sinn“ fragt, so trifft man eine Ebene tiefer auf die gleichen Strukturen, wobei die Korrekturfunktion unmittelbar der Predigt untersteht. Denn die Theologie im „engsten Sinn“ hat in der Theologie im „engeren Sinn“ ihren Ursprung. Jene ist dieser direkt subordiniert, wie diese dem inkarnierten Wort Gottes direkt subordiniert ist. Denn unaufgebbar ist die Kontrolle in Dogmatik, praktischer und exegetischer Theologie wegen des menschlichen Charakters kirchlicher Verkündigung, die Fehlbarkeit impliziert. *Theologie wird durch christliche Verkündigung notwendig.*⁷⁶

⁷⁵ Vgl. zur ‚christologischen Grundlegung‘ der ‚Kirchlichen Dogmatik‘: HANS URS VON BALTHASAR, Karl Barth, 124-131. Wie hier allerdings gezeigt werden soll, „beginnt“ diese Grundlegung nicht erst „im zweiten Band der Prolegomena“.

⁷⁶ „Verkündigung muß sein als Vollstreckung des göttlichen Befehls an die Kirche. Dogmatik muß sein, weil Verkündigung fehlbares Menschenwerk ist. Das ist zweierlei.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 84).

Andererseits ermöglicht Kirche mit ihren vielen Worten, die sie ergehen läßt, Theologie. Sie liefert das ‚Rohmaterial‘, auf das sich die Kritiker stützen und konzentrieren können. Darüber hinaus bietet sie den direkten Verweis auf die göttliche Gnade, die im letzten Grunde das kritische Suchen zu einem Ziel führen kann. *Theologie wird durch christliche Verkündigung möglich*. Möglichkeit und Notwendigkeit der Theologie gründen im kirchlichen Zeugnis von Jesus Christus, und folgerichtig kann man formulieren, daß *Theologie ihre Wirklichkeit der christlichen Predigt verdankt*. Allerdings gilt diese Aussage mit der Einschränkung, die einer subordinierten Wirklichkeit entspricht: Die christliche Predigt weist über sich hinaus auf Jesus Christus. Sie stellt sozusagen keine argumentative Letztbegründung dar: Sie weiß um ihre Menschlichkeit ja erst aufgrund der Offenbarung, weshalb die theologische Notwendigkeit in Jesus Christus gründet. Ebenso bekennt sie sich zur göttlichen Gnade aufgrund der Offenbarung, weshalb die theologische Möglichkeit allein von Jesus Christus herkommen kann. Insofern ist *die Wirklichkeit Jesu Christi Ursprung und Ziel von christlicher Predigt und Theologie gleichermaßen*.

Bisher ist die Analyse des Theologiebegriffs auf der formalen Ebene erfolgt. Inhaltlich ist noch nicht erörtert worden, *was* denn Verkündigung zu sagen habe und *wie* Theologie diese konkret zu korrigieren habe. Wenn hier nicht in materiale Fragestellungen eingestiegen werden soll, dann ist damit die These verbunden, daß auch für Karl Barth die ausdrücklich intendierten formalen Strukturen grundlegend von materialdogmatischen Grundentscheidungen getragen werden.⁷⁷ Insbesondere läßt sich belegen, daß die Christologie allerorten im Hintergrund steht, speziell die *Dialektik der Zweinaturenlehre*, die das Heilsgeschehen treffend umschreibt.⁷⁸

So begegnet – wie gezeigt – auf allen Ebenen Jesus Christus, der menschengewordene Gott. Er ist die ursprüngliche Wirklichkeit, der die beiden anderen Wirklichkeiten strukturell folgen müssen, da sie von ihr ursächlich abhängen. Die Kirche trägt mit samt ihrer Verkündigung *gottmenschliche Züge*.⁷⁹ Sie ist dabei göttlich und

⁷⁷ Vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, 261-263 und ALAN J. TORRANCE, *Persons in Communion*, 15: „Barth stresses the impropriety of the separation of formal and material considerations“.

⁷⁸ Daß die „Kirchliche Dogmatik“ in entscheidender Weise von dialektischem Geist durchweht wird, bemerkt Terry L. Cross. Er sieht darin eine Kontinuität zu den anderen Prolegomena, wenn gleich er die Dialektik hier nur unter noetischen Gesichtspunkten beleuchtet. Im Anschluß an WILLIAM S. JOHNSON (vgl. *The Mystery of God*, 31-38) stellt er klar, „that dialectic ... operates within the realm of human knowledge and language. Barth uses it ... as a limiter of human speech about God. It is his favorite methodological tool for setting the markers at the mystery of God.“ (TERRY L. CROSS, *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God*, 155). Mag sein, daß die menschliche Rede durch die Dialektik auf ihre Grenzen verwiesen wird, aber kann man *allein* mit dieser Funktion die Existenz der Dialektik in der Theologie erklären bzw. rechtfertigen? Die Dialektik wird favorisiert, weil sie *sachgemäß* ist.

⁷⁹ Vgl. dazu die Bemerkungen KARL BARTHS in Auseinandersetzung mit der katholischen Definition von Dogmatik als Lehre von den Dogmen, die als „Offenbarungswahrheiten“ verstanden

menschlich; beides je *ganz*. Göttlich ist die kirchliche Verkündigung, weil Gott durch sie selbst redet und weil sie ihm gehört. Predigt konstituiert sich daneben aus Menschenwort, das Gott für seine Worte in Dienst nehmen möchte. Mensch und Gott sind hier in inkarnatorischer Weise zusammengestellt. Barth betont immer wieder, daß nicht ein Teil der menschlichen Wirklichkeit ausgelöscht werden muß, damit das Wort Gottes Platz greifen kann. Kirchliche Verkündigung ist schon in ihrer formalen Qualifizierung ein ‚Abbild‘ Christi, der göttlichen Zuwendung zum Menschen.⁸⁰

Ebenso kann die Theologie im „engsten Sinn“ als ‚Abbild‘ Christi beschrieben werden. Auch in ihr kommen Gott und Mensch in ausgezeichneter Weise zusammen. So ist sie ganz menschlich und fehlbar, kann also auf das Maß, an dem sie zu messen hat, nicht direkt zugreifen. „Die Dogmatik empfängt ja das *Maß*, an dem sie mißt, in einem Akt menschlicher Aneignung. Darum muß sie Forschung sein. Sie *kennt* das in sich vollkommene, alles in einem Nu entdeckende Licht, aber sie kennt es nur im Prisma dieses Aktes, der ... ein *menschlicher* Akt ist, der in sich keinerlei Gewähr für die Richtigkeit der in Frage stehenden Aneignung bietet“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 13). Aber sie ist auch im Vertrauen auf die Möglichkeiten Gottes ganz von ihm her bestimmt und *kann* das Wort Gottes erkennen. Folglich stehen auch in der korrigierenden Theologie Gott und Mensch in ausgezeichneter Weise zusammen: Sie lassen sich nicht recht auseinanderdividieren (neben die *menschliche Unmöglichkeit* muß sofort im Glauben die *göttliche Möglichkeit* gesetzt werden), können aber auch nicht zusammengemengt werden (die Theologie bleibt menschlich, obwohl sie Gottes Wort erkennt). Folglich trägt auch die kritische Theologie Abbildcharakter in Bezug auf die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen.

Wie an den zurückliegenden Kapiteln deutlich wurde, weist die ‚christologische‘ Dialektik, die hier angesprochen wird, auf zentrale dogmatische Inhalte hin: Denn daß die beiden ‚Naturen‘ von Predigt und Theologie unvermischt und vollständig erhalten bleiben, zeigt an, daß zwischen Gott und Mensch ein Abgrund klafft, der durch die Inkarnation nicht außer Kraft gesetzt, sondern gerade erkannt werden kann. Andererseits bedeutet die dort sich ereignende unauflösliche Einheit beider Versöhnung. Sie stellt den Bund zwischen Gott und Mensch wieder her; ein Umstand, der das ‚Ja‘ Gottes zum sündigen Menschen erahnen läßt: Gott wendet sich dem Verlorenen, dem Gefallenen und Beziehungslosen zu und errichtet von sich aus eine Brücke. Genau diesem Heilsereignis fühlt sich der Barthsche Theologiebegriff verpflichtet. Es ist der sachliche Hintergrund aller hier beschriebenen dialektischen Strukturen, die weit mehr als Formales transportieren wollen. In der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ erreicht das Theologiekonzept Barths insofern einen Höhepunkt: Es wird rundum vom Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus her entworfen. Dessen Wirklichkeit bildet

werden. „Diese allzu praktikable Ansicht verkennt, indem sie in den Dogmen göttliche Zueignung und menschliche Aneignung *direkt* in eins setzt, den gottmenschlichen Charakter des Seins der Kirche.“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 14). Die Kirche und mit ihr die Dogmatik tragen nach Barth menschliche *und* göttliche Züge. Insofern begegnen bei der Barthschen Analyse des Wortes Gottes *diegleichen dialektischen Strukturen*, wie sie dann bei der Theologie entfaltet werden (vgl. 168-188).

⁸⁰ ERNSTPETER MAURER würde hier widersprechen. Für ihn wird die Verkündigung in ihrer Doppelheit durch das Form-Materie-Schema getragen: So gebe es die welthafte „Gestalt“ der kirchlichen Rede und deren göttlicher „Gehalt“ (Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“, 33-38.78-84). Sicherlich besitzt dieses Modell Erklärungskraft und kann sich z.T. auf Barth berufen, führt allerdings in eine philosophische Terminologie hinein, die als endgültige Deutung problematisch erscheint. Denn einerseits impliziert sie eine Rangfolge zwischen „Gestalt“ und „Gehalt“ (vgl. 35f.), und andererseits liegen Strukturen, die bei diesem *analogen* Offenbarungsgeschehen an Jesus Christus selbst gewonnen sind, mehr im Gefälle der gesamten Argumentation Karl Barths. Maurer will die Analogie hier mindern, wenn er bei Jesus Christus von einer „ursprünglichen Einheit von Gehalt und Gestalt“ (37) ausgeht, damit aber die Inkarnation zu stark von Schrift und Predigt absetzt.

den Ausgangs- und Zielpunkt der Überlegungen Karl Barths hinsichtlich der Theologie.

Es entsteht vor dem inneren Auge ein Bild dreier Wirklichkeiten, die einander subordiniert sind, weil sie generisch voneinander abhängen. Dabei verläuft der Weg von Jesus Christus über die Predigt zur Theologie.⁸¹ Die umgekehrte Richtung wird in der theologischen Kontrolle eingeschlagen: Dort fragt die Kritik rückwärtsgewandt, dem Ursprung entgegen. Es geht darum, inwiefern kirchliches Zeugnis christusgemäß ist. Theologie als methodische Rückfrage kann zurecht *Re-flexion* genannt werden.

Menschwerdung, Verkündigung und Theologie als Korrektur sind trotz ihrer Subordination parallel strukturiert, d.h. sie tragen Offenbarungscharakter, besitzen eine menschliche und göttliche Seite, können als mögliche Unmöglichkeit bezeichnet werden. Die diesbezügliche Analogie zwischen Inkarnation und Verkündigung mag nicht verwundern, da Barth schon ab 1924 vom „Wort Gottes in dritter Gestalt“ sprach. Daß allerdings Theologie im „engsten Sinn“ in Entsprechung zur Offenbarung gedacht wird, hat sich 1927 zwar abgezeichnet, ist in dieser Explizitität aber neuartig. Auf diese Weise wird – trotzdem Karl Barth in der „Kirchlichen Dogmatik“ die Theologie *funktional, institutionell und personal* von der Verkündigung absetzt – die strukturelle Differenz von Predigt und Predigtkritik nivelliert.⁸² Die Verwendung des Terminus ‚Theologie‘ für beide Phänomene mag diesen Umstand markieren.

Daß die Wirklichkeit Jesu Christi Ausgangspunkt der Überlegungen zu Verkündigung und Theologie darstellt, exemplifiziert den wichtigen erkenntnistheoretischen – und daraus folgenden methodischen – Grundzug des Systems von Karl Barth: Die Wirk-

⁸¹ Die Hierarchie wird mit folgendem Satz verdeutlicht: „Sie, die kirchliche Verkündigung und nicht die Dogmatik, ist in der Kirche unmittelbar zu Gott. Sie muß notwendig sein, die Dogmatik nur um ihretwillen.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 89).

⁸² Diese Aussage bezieht sich auf das ‚Sein‘ von Verkündigung und Theologie, oder: auf deren ontologische Strukturen. Freilich, hinsichtlich der Aufgabe und des Ziels differieren die beiden Phänomene. So hebt ALAN J. TORRANCE, der das Verhältnis von „Proclamation and Dogmatic Theology“ (Persons in Communion, 42) ebenfalls thematisiert, hervor, daß Dogmatik zwar Verkündigung sein könne, „even though the primary aim or function of its God-talk is not itself to be a means of the direct Self-communication of God’s Word.“ D.h. „that it will at times have a proclamatory function, but that essentially it is not proclamation but rather science“ (44). Ob sich mit diesem Argument die hier behauptete strukturelle Parallelität von Verkündigung und Theologie außer Kraft setzen ließe? – Ich behaupte, daß trotz der markierten Differenzen beide Phänomene *analog* beschrieben werden. Analogie beinhaltet ein Moment von Ungleichheit, d.h.: Torrance hat Recht, wenn er Theologie und Predigt voneinander absetzt. Daß sie andererseits sich nicht völlig gegenüberstehen, leugnet er nicht. Theologie erscheint als eine subordinierte (und damit teilweise separierte) *Form* von Verkündigung.

lichkeit geht der Analyse von Möglichkeit und Notwendigkeit voran.⁸³ Das *intelligere* hat stets dem *credere* zu folgen, und dem Theologen verbieten sich Fragen, wie beispielsweise Theologie prinzipiell möglich ist, um dann in einem zweiten Arbeitsgang aus den gewonnenen Erkenntnissen die konkrete Wirklichkeit der Theologie notwendig folgen zu lassen. Im Gegensatz zu anderen philosophischen (und auch theologischen) Ansätzen wird also die konkrete Wirklichkeit nicht aus einem allgemeinen Möglichkeitspool deduziert, sondern von der konkreten Wirklichkeit nach deren Möglichkeit und Notwendigkeit zurückgefragt. In diesem Sinne äußert sich KARL BARTH in den Vorbemerkungen zur Lehre von der Offenbarung in den Prolegomena: „[W]ir müssen zuerst die *Wirklichkeit* Jesu Christi als solche verstehen, dann und daraufhin und ablesend von der Tafel dieser Wirklichkeit die in ihr eingeschlossene *Möglichkeit*, die in ihr bewiesene und bewährte Freiheit Gottes, sich gerade in dieser Wirklichkeit und nicht anders zu offenbaren, die Möglichkeit also, die wir als göttliche *Notwendigkeit* zu ehren haben.“ (Kirchliche Dogmatik I,1, 9). Hier betont Barth außerdem, daß es sich bei der Vorordnung der Wirklichkeit vor die Frage nach Notwendigkeit und Möglichkeit nicht nur um ein methodisches Vorgehen handelt. Er spricht hier von einer „*Seinsordnung*, die die heilige Schrift sichtbar macht, wenn sie Gott und Mensch, göttliche Tatsachen und menschliche Stellungnahmen in ihrem Zeugnis von Gottes Offenbarung entgegenstellt und zusammenordnet, [die] eine ihr entsprechende *Erkenntnisordnung* ... erzwingt.“ (7).

Diese Seins- und Erkenntnisordnung, nämlich das „ontologische Prae“ (FRIEDRICH SCHMID, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 155) Jesu Christi als der ursprünglichen Wirklichkeit, kann mit einigem Recht als grundlegend und zentral für das gesamte theologische System Karl Barths angesehen werden, weil darin die Sachgebundenheit der Theologie an ihren Gegenstand in Verheißung und Gehorsam deutlich wird. „Das Denken und Reden des Glaubens jedenfalls wird seine Sachlichkeit darin haben, daß es Gottes Offenbarung nicht vorangeht, sondern nachfolgt, daß es sie wohl verstehen, aber nicht begründen will, daß es ihr gegenüber nicht frei ... , sondern schlicht an sie gebunden ist, daß es etwas anderes als ein Nachdenken und Nach-reden gerade *nicht* sein will.“ (6). CHRISTOPH SCHWÖBEL wiederholt die oft geäußerte Ansicht, daß mit solchen Prämissen das moderne Paradigma umgekehrt worden sei, weil Barth (ab 1931) die Ontologie der Epistemologie vorgeschaltet habe und die Wirklichkeit vor den Fragen nach Möglichkeit und Notwendigkeit verhandle. „On this account, proper theology ... can be done only if inverts the two modern inversions. First of all, the being of God must be understood as the ground for knowledge of God. Secondly, the actuality of the Word of God determines the possibility of theology.“ (Theology, 30). So richtig diese Beobachtung sein mag, man muß sie um zwei weitere ergänzen: Zunächst hat Karl Barth schon zu Beginn der 1920er Jahre mit den gleichen Prämissen gearbeitet. Außerdem findet sich bei ihm niemals ein naiver Realismus, sondern stets einer, der kritisch ist. Insofern löst die Priorität, die der Wirklichkeit Gottes eingeräumt wird, keine theologischen Probleme, sondern bringt sie erst mit sich. Deswegen markiert die „Kirchliche Dogmatik“ nicht „the resolution of the dilemma posed in 1922: as theologians we must speak of God, but as human beings we cannot.“ (31). Zwischen den Jahren 1922 und 1932 besteht eine tiefe Kontinuität: ‚Gerade weil Gott ist, können wir als Menschen von ihm nicht reden.‘ Auch FRIEDRICH SCHMID geht davon aus, daß erst mit der „Kirchlichen Dogmatik“ bzw. dem Anselmbuch die „ontologische“ Grundlage erarbeitet wurde, auf die nun

⁸³ Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 237: „Wenn wir die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes behaupten, so heißt das: wir *beziehen* uns auf das Ereignis ihrer Verwirklichung. [...] Dieses Ereignis ... muß vorangehen.“ Siehe auch 259: „Er erkennt, indem er von Gott erkannt ist.“ Vgl. auch Ders., Kirchliche Dogmatik I,2, 3.28f. u.ö.

„nachfolgend“ aufgebaut werden könne (vgl. Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, 145-181, hier 157.161f.).

12.5 Der Glaube an Jesus Christus als analogisierende Größe

Im folgenden wird man sich an das obige Kapitel zum „Römerbrief“ erinnert fühlen. Wie schon dort begegnet die *fides* als derjenige Modus, der die ‚Analogisierung der Worte‘ bewirkt. Das heißt, daß sich die Theologien nur dann entsprechen, wenn dies Gott im Glauben bewirkt. Oder: Nur dann wird es Predigt und Theologie geben, wenn im Glauben Notwendigkeit und Unmöglichkeit erkannt werden bzw. Gottes Möglichkeit geglaubt wird.

Denn *im Glauben* erkennt die Kirche ihren Auftrag zur Verkündigung. *Im Glauben* nimmt sie ihre Menschlichkeit wahr und erkennt ihre Unfähigkeit zur Wortverkündigung. *Im Glauben* bekennt sich die Kirche aber auch zu Gott, der ihre menschliche Rede zu seinem eigenen Wort machen kann. Weil die Kirche *im Glauben* um ihre Menschlichkeit weiß, verantwortet sie ihre Rede von Gott mittels der Theologie. Aber auch diese weiß nur *im Glauben*, daß sie nicht von sich aus das Wort Gottes erkennen kann⁸⁴, und daß sie nur *im Glauben* auf Gottes Möglichkeiten die kirchliche Verkündigung kritisieren und korrigieren kann. Erkenntnis des Wortes Gottes gibt es nur *im Glauben*. „Die Möglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes liegt im Worte Gottes und nirgends sonst. Daß sie wirklich wird, das kann schlechterdings nur *geschehen* und zwar als Wunder vor den Augen jedes Menschen ... Dieses Wunder ist der Glaube.“⁸⁵

⁸⁴ „Auch die Erkenntnis der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes außerhalb ihrer Wirklichkeit ist nur möglich unter Voraussetzung dieser wirklichen Erkenntnis.“ (KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 206). Es gehören beide Nuancen zum Glauben dazu: Sichere Kenntnis vom Wort Gottes in Unsicherheit: Denn die „Unverfügbarkeit des Glaubens und seines Gegenstandes soll und wird dafür sorgen, daß aus der göttlichen Gewißheit keine menschliche Sicherheit werden kann. Aber eben der unverfügbare Glaube und sein unverfügbarer Gegenstand sind es, die die Erkenntnis möglich machen.“ (11f.).

⁸⁵ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,1, 234, vgl. dazu 241: „Im Glauben, als im Glauben gegebene Möglichkeit, haben wir die Erkennbarkeit des Wortes Gottes zu verstehen. Im Ereignis des Glaubens wird sie sozusagen geboren, kommt sie in Sicht und will sie gesucht sein.“ Weil Erkenntnis an Glauben gebunden ist, ist Dogmatik nur „innerhalb“ der Kirche möglich. „Aber Dogmatik außerhalb der Kirche ist keine Möglichkeit. In der Kirche handeln heißt im Gehorsam gegen diesen Aufruf handeln. Dieser Gehorsam gegen den Aufruf Christi ist der *Glaube* ... Im *Glauben* wird Selbstprüfung im Blick auf die Verantwortung vor Gott notwendig.“ (16). Auch aus dieser Perspektive muß geschlußfolgert werden: Dogmatik ist nur möglich und notwendig aufgrund der geschehenden Zuwendung Gottes, die sich je aktual im Glauben äußert. „This means, that dogmatics has to be an act of faith.“ (GEOFFREY W. BROMILEY, Introduction to the Theology of Karl Barth, 4; vgl. auch TERRY L. CROSS, Dialectic in Karl Barth’s Doctrine of God, 142).

Solch glaubende Erkenntnis bewirkt eine Analogschaltung der Worte, d.h. daß das Zeugnis in diesem Glauben dem Wort Gottes entspricht. Und da Wort Gottes vornehmlich und zuerst Jesus Christus ist, wird kirchliches Zeugnis und korrigierendes Dogma ihm entsprechen, insofern es im Glauben ausgesprochen wird. Diese Analogisierung betrifft Form und Inhalt und macht beides dialektisch.⁸⁶

Man steht hier vor dem Modell der *analogia fidei*: „Kraft dieser Ähnlichkeit kann es *Kirche*, kirchliche Verkündigung, Dogmatik geben. Die Gewißheit und Klarheit der Erkenntnis, das Bekenntnis des Glaubens, die Kirche – sie beruhen darauf, daß das Wort Gottes, wo und wann immer es wirklich erkannt wird, in der Art des Wortes Gottes selbst, in dieser Ähnlichkeit zum Geglaubten und Erkannten, erkannt wird.“⁸⁷

Glaube erscheint nicht als Voraussetzung von Erkenntnis, sondern ist bereits *Erkenntnis*, weil er eine Analogie zwischen Erkennendem und Erkanntem mit sich bringt.⁸⁸ Nicht zu vergessen, daß solcher Glaube menschlich unverfügbar ist, also ein Werk Gottes darstellt: „Nun ist aber der Glaube ... vielmehr selber die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen, die freie persönliche Gegenwart Jesu Christi im Handeln des Menschen.“⁸⁹ Wie schon im „Römerbrief“ wird der Glaube als inhaltlich leeres Geschehen verstanden, das vollständig von sich weg weist und folgerichtig nur in *Anerkenntnis* des Wortes Gottes besteht.⁹⁰ Nicht zufällig sym-

⁸⁶ Vgl. GEORGE HUNSINGER, Karl Barth's Christology. Its Basic Chalcedonian Character (1999), in: DERS., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids 2000, 131-147.

⁸⁷ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, 257. „We have real experience of knowability in the form of acknowledgement as faith itself is given in conformity to God, through which God's word can be spoken to man, heard by him, and dwell in him. Man exists by this object.“ (GEOFFREY W. BROMLEY, *Introduction to the Theology of Karl Barth*, 11).

⁸⁸ Diese Analogie schließt freilich den Zeugen mit ein: „Erst jetzt kann es zu einer Gottebenbildlichkeit des Menschen kommen“ (THIES GUNDLACH, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, 122). Dementsprechend möchte KARL BARTH sich gegen manche theologische Tradition verwehren, die dem Glauben einen bestimmte Provinz innerhalb des Menschseins zuweisen will. Wenn die menschliche Selbstbestimmung vom Wort Gottes bestimmt wird, geschieht das „unter Betätigung sämtlicher Vermögen, in deren Betätigung der Mensch Mensch ist. [...] Bestimmung der menschlichen Existenz durch das Wort Gottes ... ist aber sachlich entscheidend eine Bestimmung des ganzen sich selbst bestimmten Menschen“ (*Kirchliche Dogmatik I,1*, 213).

⁸⁹ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, 17. Der Ursprung des Glaubens bei Gott (das *extra nos* der Reformatoren) bewahrt die Dogmatik vor falschen Sicherheiten.

⁹⁰ Vgl. KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, 213-239. Glaube wird eben in Anerkenntnis zur Erkenntnis, oder, wie FRIEDRICH SCHMID formulierte: „Die Erkenntnis, um die es hier auf seiten des Menschen geht, zielt auf den Gehorsam, ist Anerkenntnis, findet ihr Telos in der Teilnahme an dem durch Gottes Reden wirklichen und möglichen Bund.“ (*Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths*, 157).

bolisiert die Haltung des Gebets den Glauben am besten. Die hiermit markierte Externität des eigenen Grundes relativiert die zweifellos starke Rolle des Glaubens für den Barthschen Theologiebegriff. Denn trotzdem oben Gesagtes zutrifft, werden Verkündigung oder Korrekturinstitution der Kirche nicht auf den ‚Glauben‘ abgestellt. Er bildet keine letztbegründende Argumentationsbasis, sondern verweist seinerseits auf das inkarnierte Wort Gottes, von dem er abhängig ist und bleibt. Hiermit wird der Unterschied zu Anselm von Canterbury ein weiteres Mal berührt.

12.6 Fazit

Mit der „Kirchlichen Dogmatik“ ist nicht nur der End-, sondern auch der Höhepunkt dieser Studie erreicht. Der dort dargelegte Theologiebegriff stellt das geschlossenste, elaborierteste und durchdachtteste Konzept innerhalb der bisherigen Barthschen Entwicklung dar. Dies zeigt sich zunächst daran, daß die Problemkonstellationen der 1920er Jahre erschöpfend aufgenommen und einander so zugeordnet werden, daß offene Fragen beantwortet werden. Es gelingt Karl Barth beispielsweise, den unspezifischen und teilweise unklaren Gebrauch des Terminus „Theologie“ hinter sich zu lassen. Erreicht wird dies mittels eines sehr weiten Theologieverständnisses, das alles „Handeln jedes einzelnen *Glaubenden*“ als Theologie definieren will. Durch diese Weite wird die für Barth stets zentrale etymologische Dimension der *θεολογία* festgehalten, ohne daß sie eine Konzentration vermissen lassen würde. Ihren Mittelpunkt findet nämlich alles ‚Reden von Gott‘ in der institutionalisierten Reflexion, die die erste Fakultät der Universität wahrzunehmen habe. Um die offene Verhältnisbestimmung der 1920er hier wieder aufzugreifen: ‚Theologie‘ umgreift sowohl kirchliche Verkündigung als auch die akademische Disziplin, wenngleich jene Theologie die im „weiteren“ bzw. „engeren Sinn“ genannt wird, diese aber Theologie „im engsten und eigentlichen Sinn des Wortes“.

Auch vermag es Karl Barth, die an verschiedenen ‚Fronten‘ geführte Diskussion über das Wesen der Theologie zu integrieren. In Erinnerung mag hier gerufen werden, daß Barth entweder die Kirche oder die Universität vor Augen stand, wenn er sich zum Problem der Theologie äußerte. In der „Kirchlichen Dogmatik“ nun bespricht er beides: die Rolle der Theologie an der Universität und anderer-

seits deren Verhältnis zur Kirche Jesu Christi. Jene Rolle wird als möglicher Spezialfall, dieses Verhältnis als notwendige und damit konstitutive Generalbeziehung für die Theologie herausgearbeitet. Beide Diskussionen werden so miteinander in Beziehung gesetzt. Ebenso werden die anderen theologischen Disziplinen in den Prozeß der Selbstprüfung eingegliedert und bleiben damit nicht beziehungslos neben (bzw. unter) der Dogmatik stehen.

Als fortgeschritten bzw. abgeschlossen kann auch der Prozeß des allmählichen Auseinandertretens von ‚Theologie als Verkündigung‘ und ‚Theologie als Kontrollinstanz‘ bewertet werden. *Funktional, personal* und *institutionell* stehen sie sich gegenüber.⁹¹ Interessant ist allerdings, daß beide Größen in der „Kirchlichen Dogmatik“ *strukturell* fast deckungsgleich beschrieben werden: Beide besitzen eine menschliche und eine göttliche Dimension, weshalb sie analoge Qualifikationen erhalten. Sie sind notwendig, unmöglich, aber je und je in des Geistes Wirklichkeit möglich. Beide werden in Analogie zur Offenbarung definiert, was für die Theologie in „engsten Sinn“ eine erheblich höhere Dignität impliziert: Eine Würde, die zunächst nur der Verkündigung vorbehalten war, aber nun konsequent auf ihre korrektive Rückseite ausgedehnt wird. Eine logische Strin-

⁹¹ Für HANS JOACHIM IWAND geht die „Unterordnung von Verkündigung und theologischer Reflexion“ schon zu weit. Er fragt: „Kann ich dieser Verkündigung gegenüber der dogmatisch reflektierende Kritiker bleiben? ... Ist die Verkündigung in diesem Sinne ‚Material‘ der dogmatischen Arbeit? Kann sie das sein, wenn sie echte Verkündigung, also wirklich Zuspruch Gottes an mich ist?“ (Jenseits von Gesetz und Evangelium, 93). Iwand befürchtet, daß mit solchem Gegenüber die Theologie zu einem bloßen Zuschauer verkommt, und dann andererseits die Predigt als „actus purus“ in geheimnisvolle Ferne rückt, wie dies in der Religionspsychologie mit dem „Heiligen“, „Numinosen“ etc. geschehen sei (vgl. 93f.). Stattdessen müsse „Dogmatik ... selbst ein Stück Verkündigung sein. Nur innerhalb dieses Ringens hat sie dann eine andere Funktion als die Predigt.“ (95). Von einem „qualitativen Unterschied zwischen Verkündigung und Dogmatik“ (ebd.) dürfe nicht die Rede sein, vielmehr sollten beide gleichmäßig unter der Heiligen Schrift stehen, die eine hörend, die andere verstehend. Nach dem, wie sich die Texte mir darstellen, wäre darauf folgendes zu erwidern: Daß sich Prediger und Dogmatiker einander ins Angesicht blicken, hat seinen guten Grund. Der Kritiker will nämlich „ausschließlich die menschliche Dimension in der kirchlichen Rede von Gott überprüfen“ (THIES GUNDLACH, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen, 109) und versucht, diese so zu reinigen, daß sie einem ‚kristallklaren Gefäß‘ gleichen, in dem das göttliche Wort wohnen kann. Diesem gegenüber, dem „Zuspruch Gottes an mich“, vermag der Kritiker dennoch unmittelbar zu bleiben, weil sich seine Arbeit nur auf die irdische Seite von kirchlichem Zeugnis konzentrieren kann. Der Dogmatiker steht immer – weil er ebenso wie der Verkündiger auf Gnade angewiesen bleibt – *unter* dem unverfügbaren Wort Gottes, und in diesem Sinn *neben* dem Verkündiger. Im Gestus des neutralen Zuschauers wird sie deshalb nie auftreten können. Insgesamt wird an Iwands Anfrage das Ressentiment der Lutheraner deutlich, daß Barth in der Offenbarung zwischen ‚Gotteswort und Menschenwort‘ unterschieden habe. Wie wichtig diese Differenz gewesen ist, wird hier m.E. richtig gesehen, wenn Iwand betont, daß Barth „die Problematik ... in alle einzelnen dogmatischen Fragen hineinträgt“ (101). Stattdessen solle eher zwischen „Gesetz und Evangelium“ unterschieden werden (vgl. 100-105 und OSWALD BAYER, Theologie, 347f.).

genz liegt insofern vor, als daß beide Phänomene unter den Terminus ‚Theologie‘ subsumiert werden. Kritisch zu bemerken gäbe es deshalb, ob mit dieser Analogisierung die notwendigen Distanzen von Predigt und Predigtkontrolle nicht eingeholt werden und man bei der Theologie im „engsten Sinn“ nicht von ‚Wort Gottes in vierter Gestalt‘ reden müßte. Eine letzte Beobachtung soll angesprochen werden: In den Prolegomena zur „Kirchlichen Dogmatik“ verfolgt Karl Barth seinen eigenen Grundsatz, die Wirklichkeit methodisch und sachlich vor die Möglichkeit zu stellen, mit stärkerer Vehemenz und Konsistenz. Daß dies bei Barth sachlich immer zur Anwendung kam, war Teil der hier aufgestellten Behauptung. Daß seine Methode allerdings davon hin und wieder abwich, darauf habe ich hingewiesen. Hier nun erhält die Wirklichkeit Jesu Christi (im Theologiebegriff) die sachliche *und* methodische Priorität, d.h. daß anthropologisch-existentielle oder phänomenologische Erklärungsmuster verschwunden sind. Ganz deutlich wird dies bei der Rückfrage, warum kirchliche Verkündigung notwendig sei. Hatte sich die ‚Not des Menschen‘ als Notwendigkeitsziel bis in die „Christliche Dogmatik“ hinein gehalten, kommt sie hier nun zum Verschwinden: Daß Theologie notwendig ist, gründet allein im Auftrag Christi zur Predigt!

Daß die „Kirchliche Dogmatik“ mit ihrer Konzentration auf Jesus Christus einen Schritt in Richtung Positivismus gewesen ist, dürfte eine verzerrte Sichtweise offenbaren. Denn auch die Unmöglichkeit ihres Dienstes erkennt Kirche und Theologie an Jesus Christus: er hat Gott als Gott und damit fernen, unverfügbaren nahegebracht.⁹²

⁹² Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik I,2, 32: „Die Offenbarung und nur sie rückt Gott und Mensch wirklich und endgültig auseinander, indem sie sie zusammenbringt.“ Vgl. auch 145-187, und TERRY L. CROSS, Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God, 147, und GABRIELE OBST, Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, 35f.236-248.

13. Theologie als unmögliche Notwendigkeit – Fazit

13.1 Der Barthsche Theologiebegriff in den 1920er Jahren

1) *Was ist Theologie?* Die Genese des Barthschen Theologiebegriffs läßt sich ohne die fundamentale Krise, die durch Verkündigungssituation *und* Kriegsausbruch 1914 konstituiert wurde, nicht verstehen: Herkömmliche Theologie, Kirche und Christentum hatten sich kompromittiert und kollabierten. Erschüttert wurde dadurch nicht nur das Vertrauen Karl Barths in seine Lehrer, sondern in die Möglichkeit von Predigt und Theologie überhaupt. Die menschliche ‚Rede von Gott‘, die notwendiger erschien als jemals zuvor, wurde zum vorrangigen, unlösbaren Problem des Safenwiler Landpfarrers. Man kann von einer ‚Predigtnot‘ sprechen.

Diese Bedrängnis wurde zunehmend reflektiert. Barth artikuliert sie in existentieller Sprache. In derartigen Äußerungen liegt die Wurzel für das genuin Barthsche Theologieverständnis, denn Theologie habe, wie erstmals 1922 deutlich wurde, die Aufgabe, kirchliche Verkündigung kritisch zu bedenken. Mehr solle sie nicht leisten, sich vielmehr bescheiden, „Randglosse“ und „Korrektiv“ der Predigt zu sein, wie Karl Barth in Schulpforta pointiert bemerkt.

Theologie kann definiert werden als ‚kritische Rückseite‘ jeglicher Verkündigung. Als solche wird sie *funktional* gefaßt, die *personale* oder gar *institutionelle* Dimension bleibt zunächst unbedacht. So spricht Karl Barth auch 1924 noch davon, daß der Prediger von den dogmatischen Fragen „*du?* Und: *Was* willst du sagen?“ bedrängt ist. Der Zeuge muß sein Tun bedenken, und ein Kritiker ohne Zeugendienst liegt nicht im Denkbereich solchen Konzepts.

In dieser engen Verquickung kann die Ursache dafür gesehen werden, daß Karl Barth Predigt und Predigtkontrolle bzw. Verkündigung und Dogmatik terminologisch oftmals nicht differenziert. Beides gilt ihm als $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, als Rede bzw. Denken ‚von Gott her‘. An dieser Stelle entzündete sich der Einspruch Adolf von Harnacks und zum Teil auch der Erik Petersons. Barth bekräftigt in seinen Antworten das rein *funktionale* Verständnis von Dogmatik: Sie sei der immanente Kontrollmechanismus aller christlichen Verkündigung. Damit verläuft die Schnittlinie von Predigt und Dogmatik nicht zwischen Kanzel und Katheder, sondern innerhalb des Zeugnisvorgangs – ob nun auf Kanzel *oder* Katheder. Freilich, die notwendige Differenzierung wird bedroht, wenn Karl Barth Zeugnis und Kritik als „Rede von Gott“ deklariert. Unverständlich bleibt beispielsweise, wieso die Dogmatik eine geringere Dignität besitzt, und nicht

als Verkündigung angesehen werden darf. In der „Kirchlichen Dogmatik“ werden diese Schwächen weitestgehend abgebaut: Predigt gilt nun als Theologie im „weiteren“ bzw. „engeren“, und Predigtkritik als Theologie im „engsten und eigentlichen Sinn des Wortes“.

Auch wenn im Laufe der 1920er Jahre die eigenständige Person des Theologen bzw. die Institution einer theologischen Fakultät stärker in das Blickfeld Karl Barths gerät, so soll Theologie auch 1932 nichts anderes sein als Prüfung und Kontrolle kirchlicher Verkündigung – freilich in der Form einer voluminösen Dogmatik.

Eine Sonderstellung dürfte diesbezüglich die Anselmstudie von 1931 einnehmen: Theologie wird ausschließlich als *intellectus fidei* definiert, und die für Karl Barth sonst typische Korrekturfunktion bleibt ausgeblendet. Auch anderweitig will das Buch keine Darstellung des eigenen Theologiebegriffs als vielmehr eine Untersuchung des anselmischen Programms bieten. Das inhaltliche Gewicht der Studie ist in einem anderen Bereich zu suchen: Anselms erkenntnistheoretisches Prinzip „*Fides quaerens intellectum*“ diente dem Bonner Systematiker zur Klärung seiner eigenen epistemologischen Prämissen. Für die Definition von Theologie dagegen ist der Einfluß als gering einzuschätzen.

2) *Das dreifach-einfache Wort Gottes als Gegenstand der Theologie.* In dem skizzierten Predigtilemma ‚entdeckt‘ Karl Barth die Heilige Schrift als Referenzgröße, auf deren „Sache“ es hinzuweisen gilt. Das darin bezeugte Wort wieder zu bezeugen avanciert zur Leitvorstellung des eigenen pfarramtlichen Handelns. Am besten wird diese Haltung durch den ‚Grünwaldschen‘ Johannes mit dem überlangen Finger dokumentiert. Nicht nur dieses Bild, sondern auch der dahinterstehende Gedanke einer Zeugenkette prägten Karl Barth bis ins hohe Alter. Die entsprechenden hermeneutischen Überlegungen der Römerbriefperiode münden unmittelbar in die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes, die Karl Barth ab 1924 kontinuierlich entfaltete. Christus das *Wort*, die Bibel als *Wort vom Wort* und die Verkündigung als *Wort vom Wort vom Wort*. Mit solchem Referenzsystem kann der ‚Predigtnot‘ wirkungsvoll begegnet werden, weil ihr auf diese Weise Gott selbst begegnet. Oder mit anderen Worten: Die *Möglichkeit* der *unmöglich-notwendigen* kirchlichen Verkündigung liegt in der *Wirklichkeit* des göttlichen Wortes begründet.

Für die Theologie als zeugnisimmanente Korrekturfunktion bedeutet derartige Ausrichtung auf das Wort Gottes, daß sie einen Maßstab gewinnt, an dem sie messen kann. Sie soll überprüfen, inwiefern die kirchliche Botschaft mit Bibel und Jesus Christus übereinstimmt. Damit solche Konvergenz erreicht wird, erar-

beitet die Dogmatik inhaltliche Richtlinien, die den Pfarrern den zu beschreitenden Weg abstecken. Nennt Karl Barth 1924 solche Regeln „Dogmen“, so wird 1932 unter gleichem Namen eine Beziehung gefaßt: „Dogma“ ist die angestrebte Übereinstimmung zwischen den drei Gestalten des Wortes Gottes.

Theologie als kritische Rückseite der Verkündigung hat damit zwei (bzw. drei) Gegenstände, die allerdings in einem Punkt zusammenlaufen: Sie sorgt sich um die Predigt und beschäftigt sich mit Bibel bzw. Offenbarung. Folglich ist *das Wort Gottes Gegenstand der Theologie*. Diese Aussage hat Karl Barth nicht nur als reifer Dogmatiker, sondern auch als junger Pfarrer in Safenwil getroffen.

3) *Über die Theologie als Predigt*. Wenn das Wort Gottes Gegenstand theologischer Reflexion darstellt, also die Predigt anhand der Heiligen Schrift und der Offenbarung zu korrigieren ist, was ist der Kirche im Ergebnis zu sagen? Oder, anders gefragt: Welche Bestimmungen der Verkündigung ergeben sich aus der Inkarnation des Logos? – Zunächst beschränkt sich Karl Barth darauf, formale Gesichtspunkte hervorzuheben, die allerdings von Beginn an materiale Implikationen zeitigen: Die kirchliche Verkündigung befindet sich in einer *Not*, steht aber gleichermaßen unter einer *Verheißung*. Notvoll ist die Lage des Predigers, weil Gott den Menschen ferne und deshalb sein Wort unsagbar ist. Hoffnungsvoll ist sie dagegen in der Erinnerung an den nahegekommenen Gott der Versöhnung. Nähe und Ferne, beide Nuancen der Gott-Mensch-Beziehung, werden schon im Jahre 1922 an Jesus Christus ‚abgelesen‘. Er ist der, an dem die Theologie ihr Denken zu schulen habe. Am ehesten entspreche es dem Inkarnationsereignis, so Barth in Elgersburg, wenn es *dialektisch* vorgehe und beide Relationen gleichermaßen berücksichtige. Nur auf diese Weise könne Theologie sachgemäß argumentieren und folglich als Wissenschaft gelten, wie in den Dortmunder Vorträgen von 1929 wiederholt wird.

Freilich, die Orientierung des Barthschen Theologiebegriffs am fleischgewordenen Logos verstärkt sich zwischen 1922 und 1932. Erst in der „Kirchlichen Dogmatik“ konzentrieren sich *alle* Argumentationsstränge in der Person Jesu Christi. Zuvor laufen andere Begründungsmuster unterschwellig mit, ohne daß sie mit der offenbarungstheologischen Ausrichtung konkurrieren müßten. Als Beispiel kann die Aussage: „Theologie ist notwendig“ gewertet werden. Leitet

Karl Barth sie 1922 aus der Erwartungshaltung der Hörer ab, die aus traditionellen und existentiellen Gründen nach göttlicher Hilfe und Trost verlangen, so gerät diese Verkündigungsmotivation nach und nach in den Hintergrund. 1924 bleiben existentielle Denkstrukturen dominant, obwohl schon hier der predigende Christus als Auftraggeber begegnet. 1927 kommt es zur weithin bemängelten Doppelung, und erst 1932 ist klar, daß die Pastoren einzig deshalb auf die Kanzel steigen, weil es ihnen von Gott selbst geboten ist. Jesus Christus ist die *ratio cognoscendi* für die theologische Charakterisierung der Verkündigung als *unmögliche Notwendigkeit*, deren *Möglichkeit* in der *Wirklichkeit* des Wortes Gottes begründet liegt.

Noch in einer anderen Hinsicht wird die Predigt in Entsprechung zur Offenbarung gedacht: Sie weist eine doppelte ‚Natur‘ auf und besteht zu gleichen untrennbaren Teilen aus Menschenwort und Gotteswort. Darin ähnelt sie den biblischen Zeugen, die bereits im Römerbriefvorwort unter dieser doppelten Perspektive betrachtet werden. Auf die Predigt bezogen begegnet diese Qualifizierung erst in der Göttinger Dogmatik. Für die theologische Kontrollaufgabe erlangt sie Bedeutung, weil sich deren Reinigungsfunktion *auf die irdische Dimension* fehlbarer Menschenworte konzentriert. Sie transparent auf deren göttliche Seite, sie also zum *Zeugnis* zu machen, steht dem Theologen dabei als Ziel vor Augen.

4) *Über die Theologie als Kontrollfunktion.* Indem die Theologie obige Aussagen über die Predigt trifft und diese inhaltlich korrigiert, übt sie ihren Auftrag aus: Sie erinnert Predigt und Prediger an ihren Herrn und bringt das Wort Gottes in seinen Gestalten zur Übereinstimmung. Daß eine derartige Wahrung der Theologienpflicht mindestens ebenso angefochten ist wie die des Verkündigungsauftrags, ist Karl Barth evident. Denn der Maßstab des Wortes Gottes steht jener so wenig zur Verfügung wie dieser. Und ihr Ziel, der Predigt zu helfen, wirkliche „Rede von Gott“ zu sein, kann sie aus eigener Kraft nicht erreichen. Deshalb ist auch sie unmöglich zu nennen, obwohl doch ihr Dienst am irrtumsfähigen Wort der Verkündigung unaufgebbar ist.

Möglich kann Theologie immer nur werden, wenn sich der Maßstab selber gibt und zur menschlichen Seite der Verkündigung die göttliche hinzutritt. Auch die Möglichkeit der kontrollierenden Theologie ruht daher in der Wirklichkeit Gottes. Wenn er durch seinen Heiligen Geist den Glauben schenkt, ist qua *analogia fidei* die gesuchte Erkenntnis Ereignis. Prinzipiell ist diese Epistemologie schon 1922 als Modell greifbar und bestimmend, wird aber immer schärfer und präziser zur Sprache gebracht. Insgesamt kann daher für die Theologie als Korrekturfunktion

konstatiert werden, was zuvor von der Theologie als Predigt gesagt wurde: Sie ist eine *unmögliche Notwendigkeit*, die durch Gott allein *Wirklichkeit* erlangt.

Obwohl die Differenzierung zwischen Predigt und Predigtkontrolle – wenigstens *funktional* – immer durchgehalten wird, kommt es *strukturell* zu einer Angleichung: Beide werden in Entsprechung zum Offenbarungsgeschehen gedacht, und es kann nur konsequent sein, wenn Karl Barth in der „Kirchlichen Dogmatik“ beide Phänomene – trotz und in ihrer Verschiedenheit – unter dem Terminus „Theologie“ subsumiert.

5) *Kontinuität oder Diskontinuität in der Barthschen Entwicklung der 1920er Jahre?* Während der gesamten Arbeit hat sich abgezeichnet, was nun als Ergebnis kurzgefaßt werden soll: Hinsichtlich des Theologiebegriffs überwiegt die *Kontinuität* zwischen dem Karl Barth der „Römerbriefe“ und dem der „Kirchlichen Dogmatik“. Ab dem Moment, als der Safenwiler Pfarrer eine eigenständige Vorstellung von Theologie gewann, indem er es zu ihrer Aufgabe erklärte, über kirchliche Verkündigung zu reflektieren, stand sein Konzept im wesentlichen fest. Die enge Korrelation von Predigt und Theologie wurde für den Kirchenvater des 20. Jahrhunderts typisch, obwohl sie von Beginn an nicht frei von Problemen war. Daraufhin selbst aufmerksam geworden und von außen angefragt, modifiziert und präzisiert Karl Barth das eine oder andere, behält aber die Eckpfeiler seiner Definition von 1922 konsequent bei: *Theologie ist die kritische Rückseite der kirchlichen Verkündigung*.

Auch die Qualifikation der Predigt – und selbstreflexiv des eigenen Tun – ändert sich im angegebenen Zeitraum nicht: Mit *Rekurs auf das Inkarnationsgeschehen* wird sie als *unmögliche Notwendigkeit* definiert, deren *Möglichkeit* in der *Wirklichkeit* des göttlichen Wortes ruht. Freilich gilt auch hier, daß innerhalb dieser Matrix Verschiebungen und Erweiterungen auftauchen, in ihren Grundfesten bleibt sie aber stabil.

Wenn nun die allerorten präsente Forschungsdebatte über Karl Barth in den 1920er Jahren direkt zu adressieren ist, so ist deutlich, wie das Votum ausfallen wird: Von einem qualitativen Bruch in Barths Entwicklung kann nicht ausgegangen werden, auch wenn graduelle Wechsel durchaus zu verzeichnen sind. Damit kann die Alternative, von der immer wieder ausgegangen wird, zwischen skepti-

schem Kritiker einerseits und sicherem Dogmatiker andererseits als falsche bezeichnet werden. Karl Barth definiert auch als Dogmatiker das theologische Treiben als unabgeschlossenes, gebrochenes Denken, das nur *deo volente* gelingen kann. Und auch als skeptischer Kritiker geht er davon aus, daß *vera ratio* als von Gott gewirktes Ereignis möglich ist. Im sicheren Vertrauen darauf rekurriert er bereits als junger Systematiker auf altkirchliche Dogmen (Nizaenum, Chalzedon), um seine Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes bzw. seinen Theologiebegriff zu entwerfen. Das heißt, daß es Karl Barth gelingt, Kritik und Dogma zu vereinen bzw. Theologie widerspruchsfrei, aber spannungsvoll als *unmögliche Notwendigkeit* zu definieren.

13.2 Der Barthsche Theologiebegriff als Beitrag in postmoderner Sprachlosigkeit

1) *Die Notwendigkeit des Sachbezugs.* Zu Beginn der nun ausklingenden Studie wurde die derzeitige Situation von Theologie und Kirche in postmoderner Gesellschaft beleuchtet. Auf deren Hauptmerkmal, einer dezentralisierenden Tiefenpluralität, würden – so meine These – christliche Institutionen oft dergestalt reagieren, daß sie ein ‚Lob des reflexiven Pluralismus‘ anstimmen, die Vielfalt der

Lebensformen, Lebensentwürfe und Sinnangebote innerkirchlich abbilden und damit gewissermaßen die Gesellschaft verdoppeln. Problematisch daran ist nicht der Reichtum der *Formen*, den diese Haltung mit sich bringt, sondern die damit einhergehende *Formalisierung*, die materiale Aussagehorizonte tendentiell ausblenden will. Sie offenbart eine Orientierung am zeitgenössischen Relativismus – der kurzerhand zum Wesenszug des Christentums erklärt wird¹ – und läßt erahnen, woher Kirche und Theologie ihre Identität zu bestimmen versuchen. So scheint mir ein Teil des ‚Ästhetikbooms‘ dadurch motiviert zu sein, die eigene Sprachlosigkeit in Bezug auf Glaubensinhalte zu überdecken bzw. umzulenken: Wichtig ist, *wie* etwas gesendet bzw. empfangen wird, nicht *was*.

¹ Vgl. TRUTZ RENDTORFF, Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven des nachneuzeitlichen Christentums, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 21-34, und FALK WAGNER, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

Wenn diese Analyse zutrifft und die gegenwärtigen Krise des Protestantismus mit einem Substanzverlust einhergeht, sollte dann die folgerichtige Wegweisung nicht in einem neuen „Sachbezug“² bestehen? In einem Aufruf zur „Wiedergewinnung des Positionellen“³? So meinte es auch der amtierende Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, bei einer Tagung im Februar 1997: „Das *Hauptproblem* des Protestantismus besteht heute nicht darin, daß er sich nicht vollständig genug der Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft angepaßt hätte. Sein *Hauptproblem* ist vielmehr, daß er in dieser Gesellschaft sein Eigenes, seine unverwechselbare Kompetenz nicht deutlich genug zur Geltung bringt. In der Aufforderung dazu, die eigene Stärke nicht in Anpassung, sondern im eigenständigen Profil, nicht in der Verdoppelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern in der Treue zum eigenen Auftrag zu sehen“, sei die Barmer Theologische Erklärung, auf die Huber hier eingeht, „von unverminderter Aktualität“⁴.

Eine solche Forderung würde – wie der Verweis auf Barmen zeigt – sicher die Zustimmung Karl Barths erlangen. Galt es nicht geradezu als *Proprium* seiner Theologie, alle Aussagen um das fleischgewordene Wort Gottes zu konzentrieren und von dorthin Aussagen über Gott und Welt zu treffen? Versuchte er nicht, die Aufmerksamkeit von Theologie und Kirche wieder auf ihren Urheber zu lenken und Jesus Christus als Gegenstand von Predigt und Predigtkontrolle erneut zu entdecken? Zweifelsohne, der Ruf zur Sachlichkeit kann sich auf den Kirchenvater des 20. Jahrhunderts berufen.

² So auch ULRICH H.J. KÖRTNER, der im Jahre 2002 für die Theologie resümiert: „Im Kern scheint mir die gegenwärtige Krise der Theologie in einer tiefgreifenden Verunsicherung über ihren Sachbezug zu bestehen. Sie manifestiert sich als Sprachlosigkeit, welche dem gesamtgesellschaftlich zu beobachtenden Traditionsabbruch des Christentums korrespondiert.“ (Vielfalt und Verbindlichkeit, 66f.).

³ Vgl. PAUL-GERHARD KLUMBIES, Wiedergewinnung des Positionellen, in: DtPfrBl 95 (1995), 177-179, und WOLFHART PANNENBERG, Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, in: EK 26 (1993), 709-713.

⁴ WOLFGANG HUBER, Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: Rudolf Weth (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen 1998, 11-29, hier 16. Für den Bereich der Theologie fordert Reinhard Hütter einen neuen Sachbezug. Er sei sowohl für die „innere Einheit“ wie für die Eigenständigkeit an der Universität im neuen Jahrtausend unerlässlich: „Um es schlicht und thetisch zu formulieren: Die Identität der Theologie ist ihr in und mit ihrem Gegenstand vorgegeben – Gott und Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus. Diese Identität wird von der Theologie weder begründet noch gesichert. Sie liegt der Theologie immer schon voraus und kann nur zum Vorschein treten – oder auch nicht.“ („After Dogmatics?“ Beobachtungen zur evangelischen Systematischen Theologie in den USA und in Deutschland an der Jahrhundertsschwelle, in: ThLZ 125 [2000], 1103-1122, hier 1119f.).

2) *Die Unmöglichkeit des Sachbezugs.* Aber, ihn als Gesprächspartner im gegenwärtigen Kontext zu konsultieren, darf damit nicht enden. Denn – wie in vorliegender Studie gezeigt werden sollte – Karl Barth wies unnachahmlich darauf hin, daß *mit solcher Sachreferenz die Probleme nicht gelöst werden, sondern – im Gegenteil – erst beginnen.* Denn in der Besinnung auf ihren Gegenstand betreten Kirche und Theologie erst das ‚verminte Gelände‘, weil ihr dieses ‚Objekt‘ dauerhaft entzogen ist. Das Wort Gottes ist souverän und verweigert sich menschlichem Zugriff. Die ekklesiologische Grundkonstante, daß die Kirche „sich selbst, das Beste an ihr – das Evangelium als das Wort der Wahrheit, durch das sie geschaffen ist ... – nicht von sich aus sichtbar machen“⁵ kann, besitzt auch im 21. Jahrhundert Gültigkeit. Diese Art des Realismus potenzierte das Dilemma nicht nur zu Barths Zeiten, der von der existentiellen Bedrängnis dieser Not eindrücklich Kunde gab, sondern auch in unseren Tagen. Wenn der heutige Protestantismus in seiner Krise „[d]ie eigene Botschaft ernst nehmen“⁶ will, so mahnt der Safenwiler Pfarrer die Kehrseite ebenso deutlich ins Auge fassen: „Wir ... können ... nicht von Gott reden“⁷.

Angesichts der Problemmaximierung, die das Gespräch mit Karl Barth offensichtlich einbringt, wirkt es absurd, selbiges zu suchen. Worin könnte also der Gewinn einer solchen Kommunikation liegen? – Mir scheint die Stärke der Barthschen Position nach wie vor darin zu liegen, daß er die dialektische Spannung, in der sich alles kirchliche Handeln aufgrund unseres heilsgeschichtlichen Zwischenzustandes befindet, kompromißlos benennt und analysiert. Des weiteren – und gerade hier sehe ich einen befruchtenden Beitrag in gegenwärtiger Situation – gestand er ebenso kompromißlos zu, daß es für Kirche und Theologie keinen Ausweg gibt! Beide müssen sich damit abfinden, daß ihr Tun eine *unmögliche Notwendigkeit* darstellt.

Davor zu fliehen bedeutete nach Barth zwar eine augenscheinliche Erleichterung, aber würde konsequent in den Ruin führen, weil Kirche als *creatura verbi*

⁵ MICHAEL TROWITZSCH, Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik, 26.

⁶ So WOLFGANG HUBER in einem gleichnamigen Kapitel in: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, 2. Aufl., Gütersloh 1999, 234-243.

⁷ KARL BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 151.

ihr eigenes „Sein“ unterminierte und damit sich selbst zerstörte. Ebenso würde sich Theologie auflösen, wenn sie ihr fundamentales Differenzkriterium abstreifte. Die Kulturwissenschaften würden sich die verschiedenen Disziplinen einverleiben, und als bloßes gesellschaftliches Reflexionsinstitut könnte Theologie ihre Eigenständigkeit schwerlich behaupten. Theologie und Kirche haben, mit Karl Barth gesprochen, keine andere Wahl als das Zeugnis von Jesus Christus in den Mittelpunkt *all* ihrer Tätigkeiten zu stellen, selbst auf die Gefahr bzw. die Gewißheit hin, daß dieses Wort weder epistemologisch abgesichert noch nach Belieben vermarktet werden kann. Einen Ausweg kann es an dieser Stelle nicht geben.

3) *Die Wirklichkeit der Sache als Perspektive der Gegenwart.* Jedoch muß mit dem Verweis auf *Unmöglichkeit* und *Notwendigkeit* eines christlichen Zeugnisses die Auseinandersetzung mit Karl Barth nicht abreißen. Am Ende seiner Analyse stand nämlich nicht die Kapitulation, sondern das mutige Vertrauen. Allezeit könne und müsse die Theologie mit der *Wirklichkeit* des Wortes Gottes rechnen, das die Rede der Zeugen bestätigt. Darin allein liegt nach Barth die *Möglichkeit* für kirchliches Handeln und theologisches Denken: Jesus Christus selbst baut seine Kirche und schult seine Theologen. Unter dieser Verheißung kann die Christenheit getrost und gewiß ihr Werk tun.⁸ Das Gebet um Gottes heiligen Geist wird solches Handeln stets umschließen müssen.

In der hier erneut skizzierten Triangel von *Unmöglichkeit*, *Notwendigkeit* und *Wirklichkeit* scheint mir der Barthsche Theologiebegriff heute anschlussfähig, ja richtungsweisend zu sein. Er verbindet Gegenstandsbezug und Selbstrelativierung in einer so überzeugenden Weise, daß Kirche und Theologie sowohl vor der Gefahr eines unkritischen Fundamentalismus als auch einer zerfasernden Belieblichkeit gefeit sind. Sie müssen nach Barth nicht darauf bestehen, die Wahrheit

vollständig ‚ausgemünzt‘ zu haben, können aber dennoch ein unverwechselbares

⁸ Entsprechend meint GERHARD SAUTER „an der Jahrtausendschwelle“: „Dank der externen Konstitution der Theologie darf darauf vertraut werden, daß die Theologie letztlich auf Wirkliches bezogen ist. Ohne das Vertrauen, daß diese Wirklichkeit ... sich selber durchsetzt, indem sie uns ergreift, wäre Theologie hinfällig, ja sie wäre schon längst gegenstandslos geworden.“ (Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle, 115).

Profil entwickeln, indem sie sich auf die Wahrheit beziehen.⁹ Damit wäre eine zeitgemäße „religiös-christliche Perspektive“ gewonnen, die „ihre eigene Beschränktheit, aber auch den Anspruch einer spezifischen Komplementarität ihrer Sichtweise der Welt vertritt“¹⁰.

Allerdings müssen Theologie und Kirche wohl auf einen generellen Plausibilitätsanspruch, der als Ursache für die kircheninterne Abbildung der pluralen Gesellschaft vermutet wurde, und die damit verbundene kulturprotestantische Ekklesiologie der Mehrheitsfähigkeit verzichten. Darauf macht Reinhard Hütter aufmerksam, wenn er die von JOHANNES FISCHER fatalistisch prognostizierten Alternativen Anpassung *oder* Profilbildung, denen beiden keine Zukunftsfähigkeit beschieden wird, weil sie entweder in Aufgehen oder Aussteigen aus der Kultur enden würden (vgl. Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, 488f.), als falsch erweisen will: „Denn je klarer die Identität der christlichen Lebensorientierung ... in distinkter Weise vorgestellt wird, desto weniger besteht die Gefahr, daß der christliche Wahrheitsanspruch untergeht. Er läßt sich womöglich nur nicht mehr im Rahmen des volksgemeinlich organisierten Protestantismus in eindeutiger Weise vertreten.“ (REINHARD HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 30f.). Eine ähnliche Schlußfolgerung zieht GERHARD RINGSHAUSEN, wenn er die Herausforderung des Pluralismus im wesentlichen als ekklesiologische konkretisiert: „Im Pluralismus beruht öffentliche Wirkung nicht auf dem eingeräumten Status, sondern auf dem Erfolg des Einsatzes einzelner und Gruppen. Insofern entspricht der Pluralismus einer missionarischen Situation, der nur eine verbindliche, identifizierbare Gestalt und Botschaft der Kirche gerecht werden kann. Die dafür nötige theologische Urteilsbildung wird die Minderheitensituation, die Nische, nicht als anzustrebendes Ideal begreifen, sondern als Gottes Herausforderung, sonst verkommt sie zur Wohlfühl-Kirche des frommen Restes.“ (Kirche zwischen Institutionalisierung und Pluralisierung, 317). Daß oben genannte Alternativen zwischen fundamentalistischer Sekte *oder* profilloser Großkirche als *fatum* unausweichlich seien, wurde wiederholt von Religionssoziologen prophezeit (vgl. KARL GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 196-202), obwohl auch hier besonnener Stimmen einen dritten Weg anpreisen, der freilich nicht volksgemeinlich unterfüttert ist, sondern eher den Charakter einer Bekenntnisgemeinde trägt (vgl. PETER L. BERGER, Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt?, 41-43). Auch die Prognose MANFRED JOSUTTIS‘ geht in diese Richtung, weil sie Identität und Pluralität zwar zusammendenken kann, aber eine prinzipielle Mehrheitsfähigkeit der Kirche ausschließt: „Das Problem der Landeskirchen ist die mangelnde Kompetenz zur Grenzmarkierung. Eine Religionsgemeinschaft, die ihre eigene Sache nicht mehr abgrenzend definieren kann, löst sich aber über kurz oder lang als religiöse Gemeinschaft auf und wird zur religiösen Doppelgängerin der Gesellschaft.“ (Für einen evangelischen Fundamentalismus, in: PTh 85 [1996], 74-85). Die Ursache für die Verträglichkeit von unüberschaubarer Vielfalt und eigenständigem Profil ist indes systemimmanent: „Pluralismus und Identität sind keine gegensätzlichen Begriffe. Pluralismus ist – ganz im Gegenteil – auf starke Identitäten angewiesen.“ (HEINRICH BEDFORD-STROHM, Pluralismus und Identität aus theologischer Sicht, 15). Deshalb erheben sich nicht wenige Stimmen aus verschiedensten Lagern, die die umfassende

⁹ Ähnlich resümiert CHRISTOPH SCHWÖBEL seine Frage nach dem christlichen Wahrheitsanspruch (vgl. Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Texte der Theologischen Tage 1996, hg.v. Ulrich Kühn u.a., Leipzig 1998, 87-118, hier 116ff.).

¹⁰ FRANZ-XAVER KAUFMANN, Der Verlust der Zentralperspektive und die Rehabilitierung des Religiösen, 35.

Konkurrenzsituation als Chance begreifen wollen und zum mutigen Vorwärtsschreiten aufrufen (vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, Es bröckelt an den Rändern, 11-35; ULRICH H.J. KÖRTNER, Vielfalt und Verbindlichkeit, 112-121; MICHAEL WELKER, Kirche im Pluralismus, 11-36).

Das hier geforderte Gespräch mit Karl Barth kann sich auf ähnliche, bereits erfolgte Bestrebungen berufen. Im evangelischen Bereich ist verschiedentlich versucht worden, durch den Rückgriff auf die Krisentheologie der 1920er Jahre Impulse in den derzeitigen Schwierigkeiten zu gewinnen.¹¹ Das spezifisch dialektische Denken, für das in diesem Schlußabschnitt vorrangig geworben werden soll, macht beispielsweise Ulrich H.J. Körtner in einem „Kapitel negativer Theologie“¹² fruchtbar. Dazu rekurriert er auf die Sachbezogenheit der Wort-Gottes-Theologie und versucht sie mit der „Erfahrung des abgründigen Schweigens Gottes“ als *der* „Signatur unserer Epoche“¹³ zu vermitteln. Karl Barth habe den „Sprachverlust, der einem Verlust des Lebensbezugs zur Sache des Glaubens gleichkommt“¹⁴ problematisiert und hätte versucht, mit dem Zeugnis vom göttlichen Wort dieses selbst in die Bresche springen zu lassen. Darin sei sein Denken dialektisch gewesen: „Aller Inanspruchnahme der Selbstoffenbarung Gottes als theologischer Letztbegründung zum Trotz verweist gerade Barths Rede vom Wort Gottes unterschwellig auf die neuzeitliche Erfahrung seiner Strittigkeit und seines Ausbleibens.“¹⁵ – Und deshalb richtet sich Körtners Bemühung darauf, beides gleichsam zu artikulieren: „Wie die Offenbarung nicht zu denken ist ohne seine [= Gottes] Verborgenheit, die den Anschein seiner Abwesenheit und Nichtexistenz annehmen kann, so kann auch von Gottes Reden nicht verantwortlich gesprochen werden, wenn nicht zugleich die Erfahrung seines Schweigens thematisiert wird.“¹⁶ In dürftiger Zeit müsse das Evangelium Gottes „erschwiegen“¹⁷ werden.

¹¹ Vgl. REINHARD HÜTTER, Theologie als kirchliche Praktik, 28f.; GEORG PFLEIDERER, Karl Barths Praktische Theologie, 1-25; GERHARD RINGSHAUSEN, Kirche zwischen Institutionalisierung und Pluralisierung, 312f.; MICHAEL TROWITZSCH, Karl Barth. Erinnerungen in angefochtener Zeit, Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, in: ZThK.B 6 (1986), 194-239.

¹² Vgl. ULRICH H.J. KÖRTNER, Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000, 83-97.

¹³ ULRICH H.J. KÖRTNER, Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997, 34.

¹⁴ ULRICH H.J. KÖRTNER, Zwischen den Zeiten, 33.

¹⁵ ULRICH H.J. KÖRTNER, Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000, 88.

¹⁶ ULRICH H.J. KÖRTNER, Der verborgene Gott, 88.

¹⁷ So lautet der Terminus MICHAEL TROWITZSCHS in Bezug auf Martin Heideggers „sterbliches Denken“. Dieses „beläßt in seiner Mitte einen Bereich des Schweigens, ein im Schweigen Bewahrtes. Es läßt das Verschwiegene *sein*.“ Solches Denken sei „der Theologie gegenüber

„Von Gott können wir nur sprechen, wenn er selbst auf neue Weise zur Sprache kommt. Daß dies auch heute geschehen kann, bleibt die Verheißung der biblischen Überlieferung, die uns zugemutet wird. Es gehört zu den Zumutungen des Neuen Testaments zu glauben, daß selbst die abgründigen Erfahrungen von Gottes Schweigen in unserem Jahrhundert durchdrungen sind vom befreienden Wort des Evangeliums, daß Gottes Schweigen, dessen Erfahrung überhaupt nicht zu leugnen ist, sein Reden nicht dementieren kann.“¹⁸

4) *Die Wirklichkeit Jesu Christi als Λ und Ω der Theologie.* Dieser Ausblick und der eigene Versuch, die Barthsche Definition von Theologie als *unmögliche Notwendigkeit* hervorzuheben, verstehen sich als spezifische Beiträge zur gegenwärtigen Lage des Christentums am Beginn des 21. Jahrhunderts. In ihrer inneren Dialektik, die eine pluralitätsbedingte Skepsis *und* eine identitätsbedingte Sachbezogenheit zu integrieren vermag, erscheint sie in diesen Tagen als Bereicherung. Doch soll mit der behaupteten Anschlußfähigkeit kein falscher Eindruck entstehen: Das Barthsche Theologieverständnis derart darzustellen und stark zu machen, kommt nicht von einer Zeitanalyse her, die dann als erkenntnisleitendes Prinzip die Lesung und Deutung Karl Barths dominiert hätte. Wenn dessen Theologiebegriff wirklich nur deshalb einleuchtete, weil er dem wechselnden Zeitgeist nun gerade zu entsprechen scheint, hätte man die entscheidende und letzte Lektion im Lehrgespräch mit dem Schweizer Theologen unzweifelhaft versäumt: Nicht der jeweilige historische Kontext ist die kritische Norm theologischer Erkenntnis, sondern einzig die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Der inkarnierte Logos bildete die *ratio cognoscendi* für den hier skizzierten Theologiebegriff, der die Spannung von Unmöglichkeit und Notwendigkeit dialektisch vermittelte. Obwohl Karl Barth damit auf seine Situation antwortete, gründete doch seine Theologie nicht darin. Sein theologisches Denken verstand sich als ein zeugnishaftes, das von Jesus Christus herkommt; als sachgemäßes, wissenschaftliches Denken.

komplementär“, weil auch sie das Schweigen kennt, dem allerdings „verborgen“ das Evangelium innewohne, denn Gottes „Schweigen ist auch noch von ihm“ („Sterbliches Denken“. Eine neuerliche theologische Erinnerung an Martin Heidegger, in: Ders., *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Tübingen 1988, 65-82, hier 77f.81f.).

¹⁸ ULRICH H.J. KÖRTNER, *Der verborgene Gott*, 96; vgl. auch GERHARD SAUTER, *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle*, 19, und FRIEDRICH MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Band 1: Prolegomena, Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart u.a. 1991, 14.17.

Gerade darin kann es heutiger Theologie – im wörtlichen Sinne – zum richtungsweisenden Denken werden.

Literaturverzeichnis

Zugrundegelegt ist das Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, Berlin u.a. ²1992 (IATG²).

Primärliteratur

- BARTH, KARL, Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief, in: DERS., Offene Briefe 1909-1935, 72-87.
- DERS., Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 70-98.
- DERS. – BRUNNER, EMIL, Briefwechsel 1916-1966, hg.v. der Karl-Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung: Busch, Eberhard), Zürich 2000.
- DERS. – BULTMANN, RUDOLF, Briefwechsel 1911-1966, hg.v. Bernd Jaspert, 2., rev. und erw. Aufl., Zürich 1994.
- DERS., Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 98-143.
- DERS., Das Wagnis des Glaubens, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 296-302.
- DERS., Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 144-175.
- DERS., Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 183-214.
- DERS., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1925.
- DERS., Der Begriff der Kirche, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 140-159.
- DERS., Der Christ in der Gesellschaft, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 33-69.
- DERS., Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 1985.
- DERS., Der Römerbrief. Zweite Auflage in neuer Bearbeitung, München 1922.
- DERS., Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hg.v. Sauter, Gerhard, Zürich 1982.
- DERS., Die Freiheit des göttlichen Wortes, in: Komm Schöpfer Geist! Predigten von KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN, München 1924, 200-212.
- DERS., Die Gerechtigkeit Gottes, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 5-17.
- DERS., Die Kirche und die Offenbarung, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 307-348.

- DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Band I,1, München 1932.
- DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Band I,2, Zollikon-Zürich 1938.
- DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott, Band II,1, Zollikon-Zürich 1940.
- DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott, Band II,2, Zollikon-Zürich 1942.
- DERS., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, Band III,2, Zollikon-Zürich 1948.
- DERS., Die neue Welt in der Bibel, in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie, 18-32.
- DERS., Die Theologie Calvins (1922). Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922, in Verbindung mit Reinstädler, Achim hg.v. Scholl, Hans, Zürich 1993.
- DERS., Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg.v. der Karl-Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung: Busch, Eberhard), Zürich 1998.
- DERS., Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hg.v. Ritschl, Dietrich, Zürich 1978.
- DERS., Die Theologie und der heutige Mensch, in: ZZ 8 (1930), 374-396.
- DERS., Die Theologie und der moderne Mensch, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 160-182.
- DERS., Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge, 2. Band, München 1928.
- DERS., Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: DERS., Theologische Fragen und Antworten, 100-126.
- DERS., Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962.
- DERS., Erklärung des Philipperbriefes, Vorlesung Münster 1926/27, 4. Aufl., Zollikon-Zürich 1943.
- DERS., Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg.v. Braun, Dietrich, Zürich 1973.
- DERS., Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn Wintersemester 1930/31, hg.v. Braun, Dietrich, Zürich 1978.
- DERS., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, hg.v. Jüngel, Eberhard und Dalferth, Ingolf U., Zürich 1981.
- DERS., Fragen an das Christentum, in: DERS., Theologische Fragen und Antworten, 93-99.
- DERS., Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 215-295.
- DERS., Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, (Nachschrift des homiletischen Seminars „Übungen in der Predigtvorbereitungen“ im Wintersemester 1932/33 und Sommersemester 1933 in Bonn), 2. Aufl., Zürich 1985.
- DERS., Immer noch unerledigte Anfragen, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 58-64.

- DERS., Kirche und Theologie, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 644-682.
- DERS., Konfirmandenunterricht 1909-1921, hg.v. Fangmeier, Jürgen, Zürich 1987.
- DERS., Menschenwort und Gotteswort in der Christlichen Predigt, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 430-457.
- DERS., Nachwort, in: Bolli, Heinz (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, München 1968, 290-312.
- DERS., Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 65-97.
- DERS., Offene Briefe 1909-1935, hg.v. Koch, Diether, Zürich 2001.
- DERS., „Parergon“. Karl Barth über sich selbst, in: EvTh 3 (1948/49), 268-282.
- DERS., Predigten 1913, hg.v. Barth, Nelly und Sauter, Gerhard, Zürich 1976.
- DERS., Predigten 1914, hg.v. Fähler, Jochen und Ursula, 2. Aufl., Zürich 1999.
- DERS., Predigten 1915, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 1996.
- DERS., Predigten 1916, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 1998.
- DERS., Predigten 1917, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 1999.
- DERS., Predigten 1918, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 2002.
- DERS., Predigten 1919, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 2003.
- DERS., Predigten 1921-1935, hg.v. Finze, Holger, Zürich 1998.
- DERS., Quousque tandem ...?, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 521-535.
- DERS., Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 202-247.
- DERS., Schicksal und Idee in der Theologie, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, 344-392.
- DERS., Sechzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack, in: DERS., Offene Briefe 1909-1935, 62-67.
- DERS., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, 3. Band, Zollikon-Zürich 1957.
- DERS. – THURNEYSEN, EDUARD, Briefwechsel. Band 1: 1913-1921, bearb. u. hg.v. Thurneysen, Eduard, Zürich 1973.
- DERS. – THURNEYSEN, EDUARD, Briefwechsel. Band 2: 1921-1930, bearb. u. hg.v. Thurneysen, Eduard, Zürich 1974.
- DERS. – THURNEYSEN, EDUARD, Briefwechsel. Band 3: 1930-1935, einschließlich des Briefwechsels zwischen Charlotte von Kirschbaum und Eduard Thurneysen, hg.v. Algnier, Caren, Zürich 2000.
- DERS./THURNEYSEN, EDUARD, Suchet Gott, so werdet ihr leben!, München 1928.
- DERS., „Über Kirche“, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 1-4.

- DERS., Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, in: DERS., Die Theologie und die Kirche, 1-25.
- DERS., „Unterricht in der christlichen Religion“. Erster Band: Prolegomena 1924, hg.v. Reiffen, Hannelotte, Zürich 1985.
- DERS., „Unterricht in der christlichen Religion“. Zweiter Band: Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen 1924/1925, hg.v. Stoevesandt, Hinrich, Zürich 1990.
- DERS., „Unterricht in der christlichen Religion“. Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/1926, hg.v. Stoevesandt, Hinrich, Zürich 2003.
- DERS., Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an Paul Tillich, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 358-375.
- DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914, hg.v. Drewes, Hans-Anton und Stoevesandt, Hinrich, Zürich 1993.
- DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v. Finze, Holger, Zürich 1990.
- DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, hg.v. Schmidt, Hermann, Zürich 1994.
- DERS., Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses, in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, 604-643.
- DERS., Zum Geleit, in: HEPPE, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, VII-X.

Sekundärliteratur

- ADRIAANSE, HENDRIK J., Dialektik als Wiege der Analogik, in: EvTh 50 (1990), 157-165.
- ALTHAUS, PAUL, Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, in: ZSTh 1 (1923/24), 741-786.
- AMBERG, ERNST-HEINZ, Christologie und Dogmatik. Untersuchungen ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1966.
- ANDREWS, ISOLDE, Deconstructing Barth. A study of the complementary methods in Karl Barth and Jacques Derrida, Frankfurt a.M. 1996.
- Anselmus Cantuariensis, Proslogion, in: Ders., Opera Omnia. Tomus Primus, Volumen Primum, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt (OSB), 2. unveränd. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 93-139.
- ANZ, WILHELM, Was bedeutet es, daß Karl Barth sich auf Anselms Proslogion beruft? Ein Versuch, Barth und Bultmann gleichzeitig zu lesen, in: Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie, hg.v. Schmithals, Walter, Tübingen 1989, 1-13.
- ANZINGER, HERBERT, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur ‚vordialektischen‘ Theologie Karl Barths, (BEvTh 110), München 1991.
- BACHMANN, PHILIPP, Der Römerbrief verdeutscht und vergegenwärtigt. Ein Wort zu K. Barths Römerbrief, in: NKZ 32 (1921), 517-547.
- BAKKER, NICO T., In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1974.

- BALTHASAR, HANS URS VON, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.
- BARTH, HEINRICH, Descartes' Begründung der Erkenntnis, Bern 1913.
- DERS., Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie, München 1921.
- DERS., Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen 1921.
- BASTIAN, HANS-DIETER, Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgabe der Praktischen Theologie, in: EvTh 28 (1968), 25-55.
- BAYER, OSWALD, Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999.
- DERS., Theologie, (HST 1), Gütersloh 1994.
- DERS., Was ist das: Theologie? Eine Skizze, Stuttgart 1973.
- BECK, ULRICH, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt a.M. 1993.
- BECKER, OSKAR, Untersuchungen über den Modalkalkül, Meisenheim 1952.
- BECKER, STEFAN P., Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur von Karl Barths dogmatischer Arbeit, (BSHST 65), Bern u.a. 1995.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Pluralismus und Identität aus theologischer Sicht, in: Martin Schreiner (Hg.), Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, Neukirchen 1999, 1-16.
- BEINTKER, MICHAEL, Art. Barth, Karl, in: RGG⁴, Band. I, Tübingen 1998, 1138-1141.
- DERS., Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“, (BEvTh 101), München 1987.
- DERS., Krisis und Gnade. Zur theologischen Deutung der Dialektik beim frühen Barth, in: EvTh 46 (1986), 442-456.
- DERS., „Unterricht in der christlichen Religion“, in: VF 30 (1985), 45-49.
- BERGER, PETER L., Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt, in: SYNODE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt, Gütersloh 1994, 33-48.
- BERKOUWER, GERRIT C., Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957.
- BEUTEL, ALBRECHT, Offene Predigt. Homiletische Bemerkungen zu Sprache und Sache, in: PTh 77 (1988), 518-537.
- BIERITZ, KARL-HEINRICH, Das neue Gottesdienstbuch. Funktionen und Strukturen, in: Jörg Neijenhuis (Hg.), Erneuerte Agende im Jahr 2000?, (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 2), Leipzig 1998, 22-34.
- DERS., Gottesdienst als ‚offenes Kunstwerk‘? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes, in: PTh 75 (1986), 358-373.
- DERS., Postmoderne Liturgik? Eine kritische Würdigung der Erneuernten Agende, in: BThZ 12 (1995), 4-21.

- DERS., Religiöse Unterhaltung oder Gottesfeier? Zum Verhältnis von Liturgie und Kultur, in: Kirche in unserer Zeit, hg.v. Pauly, Stephan, Stuttgart u.a. 1999, 25-48.
- BIZER, CHRISTOPH, Das evangelische Christentum und die Liturgie. Zum Kirchenverständnis des erneuerten Agendenentwurfs, in: PTh 82 (1993), 148-159.
- BLUMENBERG, HANS, Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik, in: Kopperschmidt, Josef (Hg.), Rhetorik, Band 2: Wirkungsgeschichte der Rhetorik, Darmstadt 1991, 285-312.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg.v. Christian Gremmels u.a., (DBW 8), Gütersloh 1998.
- BRADSHAW, MARION J., Baleful Legacy. A Faith without Foundations, An Examination of Neo-Orthodoxie, Oklahoma City 1955.
- BRÄNDLE, WERNER, „Realitätsnahe Kirche“?, in: KZG 2 (1989), 457-471.
- BRAUN, DIETRICH, Der Ort der Theologie. Entwurf für einen Zugang zum Verständnis des Briefwechsels zwischen Adolf von Harnack und Karl Barth aus dem Jahre 1923, in: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, hg.v. Busch, Eberhard u.a., Zürich 1966, 11-49.
- BRINKSCHMIDT, EGON, Sören Kierkegaard und Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1971.
- BROMILEY, GEOFFREY W., Introduction to the Theology of Karl Barth, latest impression, Edinburgh 1996.
- BROUWER, R. REELING, Zu Karl Barth: „Unterricht in der christlichen Religion“. Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen, in: ZDT 10 (1994), 187-199.
- BRUNNER, EMIL, „Der Römerbrief“ von Karl Barth. Eine zeitgemäß-unmoderne Paraphrase, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, 78-87.
- DERS., Die andere Aufgabe der Theologie, in: ZZ 7 (1929), 255-276.
- DERS., Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie, Antrittsrede an der Universität Zürich, 17. Januar 1925, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, 298-320.
- BULTMANN, RUDOLF, Die Frage der „dialektischen Theologie“. Eine Auseinandersetzung mit Erik Peterson, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie II, 72-92.
- DERS., Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Band I, Tübingen 1933, 1-25.
- DERS., Karl Barths „Römerbrief“ in zweiter Auflage, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, 119-142.
- DERS., Theologie als Wissenschaft, in: ZThK 81 (1984), 447-469.
- DERS., „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: ThBl 4 (1925), 129-135.
- BURNETT, RICHARD E., Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principals of the Römerbrief Period, (WUNT II/145), Tübingen 2001.
- BUSCH, EBERHARD, Die Anfänge des Theologen Karl Barth in seinen Göttinger Jahren, (Göttinger Universitätsreden 83), Göttingen 1987.
- DERS., Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998.

- DERS., Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.
- DERS., Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung, München 1978.
- DERS., Theologie und Biographie. Das Problem des Verhältnisses der beiden Größen in Karl Barths „Theologie“, in: *EvTh* 46 (1986), 325-339.
- DERS., „Dem Vater Luther als Widerhaken gesetzt...“. Von Karl Barths Reserve gegenüber Ulrich Zwingli, in: *KBR* 140 (1984), 244-246.
- DERS., Weg und Werk Karl Barths in der neueren Forschung, in: *ThR* 60 (1995), 273-299, 430-470.
- CASALIS, GEORGES, Karl Barth. Person und Werk, Darmstadt 1960.
- CHIA, ROLAND, Revelation and Theology. The knowledge of God in Balthasar and Barth, Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- COOTSONA, GREGORY S., God and the World. A Study in the Thought of Alfred North Whitehead and Karl Barth, Frankfurt a.M. 2001.
- CORNEHL, PETER, Im Gespräch mit Manfred Josuttis, in: *PTh* 80 (1991), 517-520.
- CRIMMANN, RALPH P., Karl Barths frühe Publikationen und ihre Rezeption. Mit einem pädagogisch-theologischen Anhang, (*BSHST* 45), Bern/Frankfurt a.M. 1981.
- CROSS, TERRY L., Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God, (*Issues in Systematic Theology* 7), New York/Frankfurt a.M. 2001.
- CUNNINGHAM, DAVID S., Faithful Persuasion. In Aid of a Rhetoric of Christian Theology, London 1991.
- DERS., Theology as Rhetoric, in: *TS* 52 (1991), 407-430.
- CUNNINGHAM, MARY K., What is Theological Exegesis? Interpretation and use of scripture in Barth's doctrine of Election, Valley Forge 1995.
- DAHM, KARL-WILHELM, Identität und Realität der Kirche. Zum Gespräch mit Karl Barth, in: *Unterwegs für die Volkskirche, Festschrift für D. Stoodt zum 60. Geburtstag*, hg. v. Federlin, Wilhelm-Ludwig/Weber, Edmund, Frankfurt a.M. u.a. 1987, 71-85.
- DALFERTH, INGOLF U., Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: *ZThK* 81 (1984), 54-105.
- DERS., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, (*QD* 130), Freiburg i.Br. 1991.
- DERS., Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, in: *EvTh* 46 (1986), 402-422.
- DANNEMANN, ULRICH, Theologie und Politik im Denken Karl Barths, (*GT.S* 22), München/Mainz 1977.
- DERS., Karl Barth und die religiösen Sozialisten, in: *EvTh* 37 (1977), 127-148.
- DEMSON, DAVID E., Hans Frei and Karl Barth. Different ways of reading scripture, Grand Rapids 1997.

- DENECKE, AXEL, Gotteswort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis – Quelle seiner Theologie, Hannover 1989.
- DERS., Strukturen gefunden – Profil verloren, in: ZGDP 10,4 (1992), 22-26.
- DENKER, JOCHEN, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002.
- DIEM, HERRMANN, Was heißt schriftgemäß?, Neukirchen 1958.
- DIERKEN, JÖRG, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, (BHTh 92), Tübingen 1996.
- DINGEMANS, GIJSBERT D.J., Gottesdienst und Predigt als einzigartiger Raum der Begegnung zwischen Gott und Mensch, in: ThPr 27 (1992), 23-30.
- DORIEEN, GARY J., The Barthian Revolt in Modern Theology. Theology without weapons, Louisville 2000.
- DREWES, HANS-ANTON, Das Unmittelbare bei Hermann Kutter. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Theologie des jungen Karl Barth, Tübingen 1979.
- ENGEMANN, WILFRIED, Einführung in die Homiletik, Tübingen 2002.
- DERS., Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ 115 (1990), 785-800.
- DERS., Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 5), Tübingen 1993.
- ENSLIN, HORST, Der ontologische Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury und Karl Barth, in: NZSTh 11 (1969), 154-177.
- Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg.v. der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin 1999.
- FÄHLER, JOCHEN, Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913-1915, (BSHST 37), Bern u.a. 1979.
- FANGMEIER, JÜRGEN, Der Theologe Karl Barth. Zeugnis vom freien Gott und freien Menschen, (Mit einem Bild, Kurzbiographie und Bibliographie), Basel 1969.
- FETZER, ANTJE, Tradition im Pluralismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft, (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 32), Neukirchen-Vluyn 2002.
- FISCHER, HERMANN, Theologie des positiven und kritischen Paradoxes. Paul Tillich und Karl Barth im Streit um die Wirklichkeit, in: NZSTh 31 (1989), 195-212.
- FISCHER, JOHANNES, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, in: ZThK 91 (1994), 487-539.
- FISCHER, RAINER, Die Kunst des Bibellesens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses, (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 1), Frankfurt a.M. 1996.
- FISHER, SIMON, Revelatory positivism? Barth's earliest theology and the Marburg School, Oxford u.a. 1988.

- FORD, DAVID, *Barth and God's Story*, (SIGC 27), Frankfurt a.M. u.a. 1981.
- FREI, HANS W., *The Doctrine of revelation in the Thought of Karl Barth 1909-1922. The Nature of Barth's Break with Liberalism*, Ph.D dissertation, Yale University 1956.
- DERS., *Types of Christian Theology*, ed.by George Hunsinger and William C. Placher, New Haven/London 1992.
- FREUDENBERG, MATTHIAS, *Karl Barth und die reformierte Theologie. Die Auseinandersetzung mit Calvin, Zwingli und den reformierten Bekenntnisschriften während seiner Göttinger Lehrtätigkeit*, (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 8), Neukirchen-Vluyn 1997.
- FREY, CHRISTOFER, *Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung*, 2. Aufl., Waltrop 1994.
- FRISCH, HELGA/KÖTTERHEINRICH, MANFRED, *Volkskirche ohne Kirchenvolk. Wie bedient die Kirche ihre „Kunden“?*, Frankfurt a.M. 1986.
- FÜRST, WALTHER, *Die Unentbehrlichkeit dogmatischer Besinnung für die Predigt im Spiegel gegenwärtiger Homiletik*, in: VF 12 (1967), 7-26.
- DERS., *Karl Barths Predigtlehre*, in: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, hg.v. Wolf, Ernst u.a., Zürich 1956, 137-155.
- GABRIEL, KARL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, (QD 141), 5. Aufl., Freiburg i.Br. 1996.
- GARHAMMER, ERICH, *„Boomt jetzt die Ästhetik?“*. Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: Ders./Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998, 13-27.
- GARHAMMER, ERICH/SCHÖTTLER, HEINZ-GÜNTHER, *Vorwort*, in: Dies. (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk, Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998, 7-10.
- GEHRING, HANS-ULRICH, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauß*, Neukirchen 1999.
- GENEST, HARTMUT, *Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- GESTRICH, CHRISTOF, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, (BHT 52), Tübingen 1977.
- GEYER, HANS-GEORG, *Gedanken über en ontologischen Gottesbeweis*, in: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. *Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966*, hg.v. Busch, Eberhard u.a., Zürich 1966, 101-127.
- GOETERS, J.F. GERHARD, *Karl Barth in Bonn (1930-1935)*, in: EvTh 47 (1987), 137-150.
- DERS., *Reformierter Lehrstuhl und Studienhaus in Göttingen*, in: *Die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart*, hg.v. Lomberg, Erik, Wener 1982, 268-278.
- GOGARTEN, FRIEDRICH, *Die Krisis unserer Kultur (1920)*, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 101-121.
- DERS., *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glaube und Geschichte*, Jena 1926.
- DERS., *Karl Barths Dogmatik*, in: ThR (1929), 60-80.

- DERS., Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie I, 193-197.
- DERS., Zwischen den Zeiten (1920), in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie II, 95-101.
- GRÄB, WILHELM, Der inszenierte Text. Erwägungen zum Aufbau ästhetischer und religiöser Erfahrung in Gottesdienst und Predigt, in: IJPT 1 (1997), 209-226.
- DERS., Die ambivalente Suche nach Sinn. Theologie als kritische Hermeneutik in den 20er Jahren, in: Drehen, Volker (Hg.) u.a., Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 19), Gütersloh 2001, 11-30.
- DERS., Predigt als religiöse Rede in der pluralistischen Gesellschaft. Hans-Walter Schütte zum 65. Geburtstag, in: Weth, Rudolf (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen 1998, 42-57.
- GRAF, FRIEDRICH-WILHELM, Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, mit einem bibliographischen Anhang, hg.v. Rohls, Jan u.a., Göttingen 1988, 377-405.
- DERS., Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths, in: Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 76-118.
- GRÖZINGER, ALBRECHT, Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992.
- DERS., Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987.
- GROLL, WILFRIED, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch, (BEvTh 72), München 1976.
- GROSCHKE, ROBERT, Karl Barth und die analogia entis, in: Cath(M) 4 (1935), 185f.
- GRUBE, DIRK-MARTIN, Unbegründbarkeit Gottes. Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, (MThS 51), Marburg 1998.
- GÜRTLER, PAUL, Der philosophische Weg Heinrich Barths. Transzendental begründete Existenzphilosophie als Basis für das ökumenische Gespräch, Basel/Stuttgart 1976.
- GUNDLACH, THIES, Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths Kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie, (EHS.T 471), Frankfurt a.M. u.a. 1992.
- GUNTON, COLIN E., Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth, 2. Aufl., London 2001.
- DERS., The Development of Christian Doctrine. Karl Barth's Understanding of the Theological Task, in: DERS., Theology through the Theologians. Selected Essays 1972-1995, Edinburgh 1996, 34-49.
- HABERMAS, JÜRGEN, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M. 1985.
- HÄRLE, WILFRIED, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: ZThK 72 (1971), 207-224.

- DERS., Art. Dialektische Theologie, in: TRE, Band VIII, Berlin/New York 1981, 683-696.
- HAIJEMA, THEODORUS L., Karl Barths „Kritische“ Theologie, deutsche Ausgabe besorgt von Peter Stuhlmacher, Wageningen 1926.
- HARBSMEIER, GÖTZ, „Alt“ und „Neu“ in der Verkündigung Karl Barths, in: EvTh 27 (1967), 286-307.
- HARNACK, ADOLF VON, Fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen, in: BARTH, KARL, Offene Briefe 1909-1935, 59-62.
- DERS., Nachwort zu meinem offenen Brief an Herrn Professor Karl Barth, in: BARTH, KARL, Offene Briefe 1909-1935, 87f.
- DERS., Offener Brief an Herrn Professor Karl Barth, in: BARTH, KARL, Offene Briefe 1909-1935, 67-72.
- HEINZELMANN, GERHARD, Das Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths, in: NKZ 35 (1924), 531-556.
- HENKYS, REINHARD, Wunschbild einer Gesellschaft ohne Widersprüche, in: Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, hg.v. Runge, Rüdiger im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Gütersloh 1999, 37-46.
- HEPPE, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, neu durchgesehen und herausgegeben von Bizer, Ernst, Neukirchen 1958.
- HERMELINK, JAN, Predigt und Predigtlehre bei Karl Barth, in: PTh 76 (1987), 440-460.
- HERMS, EILERT, Theologie – eine Erfahrungswissenschaft, (TEH 199), München 1978.
- HERON, ALASDAIR I.C., Karl Barths Neugestaltung der reformierten Theologie, in: EvTh 46 (1986), 393-402.
- HERRMANN, WILHELM, Dogmatik, Gotha 1925.
- HESELINK, JOHN I., Karl Barth on Prayer, in: Barth, Karl, Prayer. 50th Anniversary Edition, ed.by Saliers, Don E., Louisville/London 2002, 74-94.
- Heubach, Joachim (Hg.), Luther und Barth, (VLAR 13), Erlangen 1989.
- HOLZMÜLLER, THILO, „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“. Eine Erinnerung an Karl Barths gleichnamigen Vortrag in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie, in: Ders./Ihmig, Karl-Norbert (Hgg.), Zugänge zur Wirklichkeit. Theologie und Philosophie im Dialog, Festschrift für Hermann Braun zum 65. Geburtstag, Bielefeld 1997, 23-44.
- HUBER, WOLFGANG, Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: Weth, Rudolf (Hg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen 1998, 11-29.
- DERS., Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, 2. Aufl, Gütersloh 1999.
- DERS., Streit um das rechte Handeln. Zwischen persönlicher Vergewisserung und gemeinsamer Aktion, in: DERS., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, 272-290.
- HÜTTER, REINHARD, „After Dogmatics?“ Beobachtungen zur evangelischen Systematischen Theologie in den USA und in Deutschland an der Jahrhundertchwelle, in: ThLZ 125 (2000), 1103-1122.

- DERS., *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, (BEvTh 117), Gütersloh 1997.
- HUIZING, KLAAS, *Ästhetische Theologie. Band 1: Der erlesene Mensch, Eine literarische Anthropologie*, Stuttgart 2000.
- DERS., *Ästhetische Theologie. Band 2: Der inszenierte Mensch, Eine Medien-Anthropologie*, Stuttgart 2002.
- HUNSINGER, GEORGE, Article review of Karl Barth. *The Göttingen Dogmatics Vol. I*, in: SJTh 46 (1993), 371-382.
- DERS., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids 2000.
- DERS., *How to read Karl Barth. The shape of his theology*, New York u.a. 1993.
- DERS., *Karl Barth and Radical Politics*, Philadelphia 1976.
- DERS., *Karl Barth's Christology. Its Basic Chalcedonian Charakter* (1999), in: DERS., *Disruptive Grace*, 131-147.
- DERS., *The Harnack/Barth Correspondence. A Paraphrase with Comments* (1986), in: DERS., *Disruptive Grace*, 319-337.
- IBBELING, PETER, *Was kann der praktische Theologe, insbesondere der Prediger aus der Theologie Barths lernen?*, in: GKG 61 (1925), 373-377.
- ISER, WOLFGANG, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1993.
- IWAND, HANS JOACHIM, *Jenseits von Gesetz und Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“ I,1*, in: DERS., *Um den rechten Glauben, Ges. Aufsätze*, hg.v. Steck, Karl G., München 1965, 87-109.
- DERS., *Glaube und Wissen. Vorlesung*, in: DERS., *Nachgelassene Werke, Band 1*, hg.v. Gollwitzer, Helmut u.a., München 1962, 17-216.
- DERS., *Theologie als Beruf. Vortrag*, in: DERS., *Nachgelassene Werke, Band 1*, hg.v. Gollwitzer, Helmut u.a., München 1962, 219-227.
- JACOBI, KLAUS, *Art. Möglichkeit*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg.v. Krings, Hermann u.a., Band 4, München 1973, 930-947.
- JENSON, ROBERT W., *God after God. The God of the Past and the God of the Future: Seen in the Work of Karl Barth*, Indianapolis/New York 1969.
- JOHNSON, WILLIAM STACY, *The Mystery of God. Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*, Louisville 1997.
- JOSUTTIS, MANFRED, *Das Wort und die Wörter. Zur Kritik im Predigtverständnis Karl Barths*, in: *Freispruch und Freiheit, FS für W. Kreck zum 65. Geburtstag*, hg.v. Geyer, Hans-Georg, München 1973, 299-243.
- DERS., *Die Erneuerte Agende und die agendarische Erneuerung*, in: PTh 80 (1991), 504-516
- DERS., *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*, Bonn 1965.
- DERS., *Für einen evangelischen Fundamentalismus*, in: PTh 85 (1996), 74-85.

- JÜLICHER, ADOLF, Ein moderner Paulusausleger, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, 87-98.
- JÜNGEL, EBERHARD, Barth-Studien, (ÖTh 9), Zürich/Köln 1982.
- DERS., Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: EvTh 22 (1962), 535-557.
- DERS., Die theologischen Anfänge. Beobachtungen, in: DERS., Barth-Studien, 61-126.
- DERS., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 7. um ein Vorw. erg. Aufl., Tübingen 2001.
- DERS., Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: DERS., Barth-Studien, 127-179.
- KÄBMAN, MARGOT, Ein halbes Jahrhundert: Fest und Manifest des Protestantismus, in: Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, hg.v. Runge, Rüdiger u.a., Gütersloh 1999, 8-14.
- DIES., Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit, in: Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Texte der Theologischen Tage 1996, hg.v. Kühn, Ulrich u.a., Leipzig 1998, 133-140.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, Der Verlust der Zentralperspektive und die Rehabilitierung des Religiösen. Das Dilemma der Kirchen in der postmodernen Gesellschaft, in: Pauly, Stefan (Hg.), Kirche in unserer Zeit. Mit Beiträgen von Richard von Weizsäcker u.a., Stuttgart u.a. 1999, 23-35.
- KLAPPERT, BERTOLD, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen 1976.
- DERS., Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen, (NBST 14), Neukirchen-Vluyn 1994.
- KLUMBIES, PAUL-GERHARD, Wiedergewinnung des Positionellen, in: DtPfrBl 95 (1995), 177-179.
- KOCK, MANFRED, Neue Anknüpfungspunkte für Gespräche finden, Interview mit Jochen Moseberg (tagesschau.de) am 13.03.2002, in: www.ekd.de/initiative/texte_text_rv_tagesschau.html (Stand: 11.01.2004).
- KOOI, CORNELIS VAN DER, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909-1927), (BEvTh 103), München 1987.
- KORSCH, DIETRICH, Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths, in: EvTh 41 (1981), 142-170.
- DERS., Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996.
- DERS., Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens, in: ZDT 1 (1985), 33-51.
- DERS., Intellectus fidei. Ontologischer Gottesbeweis und theologische Methode in Karl Barths Anselmbuch, in: Ders./Ruddies, Hartmut (Hgg.), Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 1989, 125-146.
- DERS., Postmoderne Theologie? Ein aktueller Blick auf die Kirchliche Dogmatik Karl Barths, in: ZDT 4 (1988), 241-258.

- DERS., Wort Gottes oder Frömmigkeit? Über den Sinn einer theologischen Alternative zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher, in: ZDT 5 (1989), 195-216.
- KORTZFLEISCH, SIEGFRIED VON, Der Kirchentag in Zeit und Welt: Das Abenteuer ist noch nicht zu Ende, in: Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag, hg.v. Runge, Rüdiger u.a., Gütersloh 1999, 15-26.
- Köckert, Heide/ore/Krötke, Wolf (Hgg.), Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium, Berlin 1988.
- KÖRTNER, ULRICH H.J., Der handelnde Gott. Zum Verständnis der absoluten Metapher vom Handeln Gottes bei Karl Barth, in: NZSTh 31 (1989), 18-40.
- DERS., Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000.
- DERS., Theologie in dürftiger Zeit. Ein Essay, München 1990.
- DERS., Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft, (ThLZ.F 7), Leipzig 2002.
- DERS., Zur Einführung: Hermeneutik und Ästhetik. Zur Bedeutung einer theologischen Ästhetik für die Lehre vom Wort Gottes, in: Ders. (Hg.), Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter, Neukirchen 2001, 1-18.
- DERS., Zwischen den Zeiten. Studien zur Zukunft der Theologie, Bielefeld 1997.
- KRECK, WALTER, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 1978.
- KRÜGER, GUSTAV, Dialektische Methode und theologische Exegese. Logische Bemerkungen zum Barths „Römerbrief“, in: ZZ 5 (1927), 116-157.
- KÜNG, HANS, Karl Barth. Theologie im Übergang zur Postmoderne, in: DERS., Große christliche Denker, München 1994, 223-257.
- LAMBINET, LUDWIG, Zur Analogia-entis-Problematik in Karl Barths Theologie. Dargestellt an Barths Religionsbegriff, in: Cath(M) 6 (1937), 89-107.
- LANZENAUER, REINER H., Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth, Würzburg 1927, 75.
- LEE-LINKE, SUNG-HEE, Zum ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury. Ein Vergleich zwischen Karl Barths theologischer und Charles Hartshornes philosophischer Interpretation, in: EvTh 50 (1990), 255-270.
- LEHMANN-ISSEL, KURT, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie? Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis“, in: ChW 39 (1925), 338-344.391-400.440-445.
- LESSING, ECKHARD, Dogmatik als Aufgabe der systematischen Theologie, ZThK 75 (1978), 350-360.
- LINDBECK, GEORGE A., The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984.
- LISCHER, RICHARD, Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie, in: Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt, hg.v. Bohren, Rudolf u.a., Tübingen 1989, 33-51.
- LOHMANN, JOHANN FRIEDRICH, Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths, (TBT 72), Berlin/New York 1995.

- LOWE, WALTER, *Theology and Difference. The Wound of Reason*, Bloomington 1994.
- LÜTZ, DIETMAR, *Homo viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher*, Zürich 1988.
- MACKINTOSH, HUGH ROSS, *Types of Modern Theology. Schleiermacher to Barth*, 8. Aufl., London 1954.
- MARQUARD, ODO, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, (Nachdruck), Stuttgart 2000.
- MARQUARD, REINER, *Karl Barth und der Isenheimer Altar*, (AzTh 80), Stuttgart 1995.
- MARQUARDT, FRIEDRICH W., *Theologie und Sozialismus – Das Beispiel Karl Barths*, 3. erw. Aufl., München 1985.
- DERS., *Vom gepredigten Jesus zum gelehrten Christus*, in: *EvTh* 46 (1986), 315-325.
- MARTIN, GERHARD MARCEL, *Predigt als ‚offenes Kunstwerk‘? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*, in: *EvTh* 44 (1984), 46-58.
- DERS., *Zwischen Eco und Bibliodrama. Erfahrungen mit einem neuen Predigtansatz*, in: Garhammer, Erich/Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München 1998, 51-62.
- MAURER, ERNSTPETER, *Sprachphilosophische Aspekte in Karl Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“*, (EHS.T 357), Frankfurt a.M. u.a. 1989.
- MATCZAK, SEBASTIAN A., *Karl Barth on God. The Knowledge of the Divine Existence*, New York 1962.
- MCCORMACK, BRUCE L., *Beyond Nonfoundational and Postmodern Readings of Barth: Critically Realistic Dialectical Theology*, in: *ZDT* 13 (1996), 67-95.170-194.
- DERS., *Grace and Being. The role of God’s gracious election in Karl Barth’s theological ontology*, in: Webster, John (Hg.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 92-110.
- DERS., *Graham Ward’s Barth, Derrida and the Language of Theology*, in: *SJTh* 49 (1996), 97-109.
- DERS., *Karl Barth and the Impossible Possibility of Theology*, in: *HDB* 25, 2/3 (1996), 10f.
- DERS., *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford 1995.
- DERS., *Revelation and History in Transfoundationalist Perspective. Karl Barth’s Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition*, in: *JR* 78 (1998), 18-37.
- DERS., *The Limits of the Knowledge of God. Theses on the Epistemology of Karl Barth*, in: *ZDT* 15 (1999), 75-86.
- MCCRATH, ALISTER, *Art. Theologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, *Evangelische Theologie*, in: *TRE XXXIII*, Berlin/New York 2002, 280-286.
- MCINTYRE, JOHN, *Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the ‚Cur Deus Homo‘*, London 1954.
- MECHELS, EBERHARD, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- MECKENSTOCK, GÜNTER, *Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik. Entwicklungslinien vom „Unterricht in der christlichen Religion“ bis zur „Kirchlichen Dogmatik“*, in: *NZStH* 28 (1986), 296-310.

- MENKE-PEITZMEYER, MICHAEL, Subjektivität und Selbstinterpretation des dreifaltigen Gottes. Eine Studie zur Genese und Explikation des Paradigmas „Selbstoffenbarung Gottes“ in der Theologie Karl Barths, (MBTh 60), Münster 2002.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL, Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1996), 2-16.
- MILDENBERGER, FRIEDRICH, Biblische Dogmatik. Band 1: Prolegomena, Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart u.a. 1991.
- DERS., Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie, Stuttgart 1969.
- MÖLLER, CHRISTIAN, Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten: Erarbeitet und dargestellt an der Analyse von Predigten Karl Barths, Friedrich Gogartens und Rudolf Bultmanns, (SPTTh 7), München 1970.
- Moltmann, Jürgen (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, (TB 17/1), München 1962.
- Ders. (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, (TB 17/2), München 1963.
- DERS., Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie, Gütersloh 1999.
- DERS., Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964.
- DERS., Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung, (QD 114), Freiburg i.Br. 1988.
- DERS., Vorwort, in: Ders. (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, IX-XVIII.
- MOXTER, MICHAEL, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, (HUTH 58), Tübingen 2000.
- NEUHAUS, DIETRICH, [Rezension von] Barth, Karl, Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1: Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927, hg.v. Gerhard Sauter, Zürich 1982, in: ThLZ 109 (1984), 684-690.
- NEUSER, WILHELM, Karl Barth in Münster (1925-1930), (Theologische Studien 130), Zürich 1985.
- NICHTWEIß, BABARA, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau u.a. 1994.
- DIES., Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons, in: DIES. (Hg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson, (Symposium Mainz 2000), Münster 2001, 11-37.
- NIEBUHR, REINHOLD, Barthianism and the Kingdom, in: DERS., Essays in Applied Christianity, selected and edited by Robertson, David B., New York 1959, 141-193.
- OBST, GABRIELE, Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998.
- O'NEILL, J. C., The Bible's Authority. A Portrait Gallery of Thinkers from Lessing to Bultmann, Edinburgh 1991.
- OTTO, GERD, Predigt als Rede, Stuttgart 1976.

- DERS., Rhetorische Predigellehre. Ein Grundriss, Mainz 1999.
- OWEN, JOHN M., Art. Theologie, in: EKL³, 4. Band, Göttingen 1996, 737-749.
- PANNENBERG, WOLFHART, Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus, in: EK 26 (1993), 709-713.
- DERS., Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980, 96-111.
- DERS., Systematische Theologie, Band I, Göttingen 1988.
- DERS., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.
- DERS., Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasar, in: ThLZ 78 (1953), 17-24.
- PARKER, THOMAS H.L., Karl Barth, Grand Rapids 1970.
- Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft, hg.v. der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992.
- PETERSON, ERIK, Was ist Theologie?, Bonn 1925.
- PEUKERT, HELMUT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1988.
- PFLEIDERER, GEORG, Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, (BHT^h 115), Tübingen 2000.
- PÖHLMANN, HORST G., Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, (FSÖTh 16), Göttingen 1965.
- PORTMANN, ADRIAN, Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen, in: Gerber, Uwe (Hg.), Religiosität in der Postmoderne, (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3), Frankfurt a.M. 1998, 81-99.
- POSER, HANS, Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz, Wiesbaden 1969.
- PRZYWARA, ERICH, Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben), in: StZ 105 (1923), 343-362.
- PUGH, JEFFREY C., The Anselmic Shift. Christology and Method in Karl Barth's Theology, New York 1990.
- RABES, GERHARD, Christentum und Kultur in besonderer Auseinandersetzung mit Barth und Gogarten, Jena 1936.
- RENDTORFF, TRUTZ, Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Karl Barth-Forschung, in: EvTh 46 (1986), 298-314.
- DERS., Der ethische Sinn der Dogmatik. Zur Reformierung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik bei Karl Barth, in: Ders. (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 119-134.

- DERS., Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: DERS., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161-181.
- DERS., Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991.
- DERS., Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven des nachneuzeitlichen Christentums, in: Mehlhausen, Joachim (Hg.), Pluralismus und Identität, (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 21-34.
- RINGSHAUSEN, GERHARD, Gesellschaftliche Herausforderung und theologische Bestimmung. Kirche zwischen Institutionalisierung und Pluralisierung, in: KZG 13 (2000), 286-318.
- ROHLS, JAN, Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, mit einem bibliograph. Anhang, hg.v. Rohls, Jan und Wenz, Gunther, Göttingen 1988, 406-435.
- Roloff, Jürgen/Ulrich, Hans G. (Hgg.), Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs, FS für Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1994.
- ROSENTHAL, KLAUS, Wandlungen in der Theologie Karl Barths?, in: EvTh 18 (1958), 376-384.
- RUDDIES, HARTMUT, Karl Barth und Ernst Troeltsch. Ein Literaturbericht, in: VF 34 (1989), 2-20.
- DERS., Krise und Aufbau. Überlegungen zum Recht und zur Form des Einspruchs der Dialektischen Theologie Karl Barths gegen die Liberale Theologie, in: Graf, Friedrich-Wilhelm/Tanner, Klaus (Hgg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 161-185.
- RUMSCHEIDT, HANS-MARTIN, Revelation and theology. An analysis of the Barth-Harnack correspondence of 1923, (SJTh.MS 3), London 1972.
- Ders. (Ed.), The way of theology in Karl Barth. Essays and Comments, with an Introduction by Stephen W. Sykes, (PTMS 8), Allison Park 1986.
- RUPPRECHT, EVA-MARIA, Kritikvergessene Spekulation. Das Religions- und Theologieverständnis Ph. K. Marheinekes, (Beiträge zur rationalen Theologie III), Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- RUSCHKE, WERNER M., Entstehung und Ausführung der Diastasentheologie in Karl Barths zweitem „Römerbrief“, (NBST 5), Neukirchen-Vluyn 1987.
- RYRIE, CHARLES CALDWELL, Neoorthodoxy. An Evangelical Evaluation of Barthianism, Chicago 1956.
- SALIERS, DON E., Prayer and Theology in Karl Barth, in: Barth, Karl, Prayer. 50th Anniversary Edition, ed.by Saliers, Don E., Louisville/London 2002, ix-xx.
- SAUTER, GERHARD/STOCK ALEX, Arbeitsweisen Systematischer Theologie. Eine Anleitung, (ST[M] 2), 2. durchges. Aufl., München 1982.
- SAUTER, GERHARD, Die „dialektische Theologie“ und das Problem der Dialektik in der Theologie, in: DERS., Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge und Aufsätze, (TB 47), München 1972, 108-146.
- DERS., Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle, (ThLZ.F 4), Leipzig 2002.
- DERS., Was heißt „Evangelische Theologie“?, in: EvTh 44 (1984), 112-137.

- DERS., Weichenstellungen im Denken Karl Barths, in: *EvTh* 46 (1986), 476-488.
- DERS., Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, (UTB 2064), Göttingen 1998.
- SCHELLONG, DIETER/STECK, KARL G., Karl Barth und die Neuzeit, (TEH 173), München 1973.
- SCHERLE, PETER, Fragliche Kirche. Ökumenik und Liturgik – Karl Barths ungehörte Anfrage an eine ökumenische Kirchentheorie, (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 15), Münster 1998.
- SCHLATTER, ADOLF, Karl Barths „Römerbrief“, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 142-147.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E., Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, in: DERS., *Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Band 6: Universitätsschriften*, hg.v. Schmid, Dirk, Berlin / New York 1998, 325-446.
- SCHMID, FRIEDRICH, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths. Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie der Wortes Gottes, (FGLP 10/29), München 1964.
- SCHMID, HEINRICH, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt, neu herausgegeben und durchgesehen von Pöhlmann, Horst G., 12. Aufl., Gütersloh 1998.
- Schmithals, Walter (Hg.), *Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie*, Beiträge von Werner Anz, Michael Wolter und Bernd Wildemann, Tübingen 1989.
- SCHMITT, FRANCISCUS S. (O.S.B.), Einführung, in: Anselm von Canterbury, *Proslogion*, (Lateinisch-deutsche Ausgabe), hg.v. Franciscus S. Schmitt (O.S.B.), 2. unveränd. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 9-65.
- Scholl, H. (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin. Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- SCHOLZ, HEINRICH, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? in: *ZZ* 9 (1931), 8-53.
- SCHREIBER, JOHANNES, Walfisch und Elefant. Hermeneutische Implikationen des Predigtproblems zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann, in: *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973*, hg.v. Betz, Hans-Dieter u.a., Tübingen 1973, 463-481.
- SCHREINER, HANS, Zur Theologie Karl Barths, in: *Sächsisches Kirchenblatt* 73 (1923), 261-267.
- SCHRÖER, HENNING, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik, Göttingen 1960.
- DERS., Umberto Eco als Predigthelfer? Fragen an Gerhard Marcel Martin, in: *EvTh* 44 (1984), 58-63.
- SCHROETER, HARALD, Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, (PTHe 13), Stuttgart 1993.
- SCHULZ, FRIEDER, Einführung in die Endfassung der Erneueren Agende (Gottesdienstbuch) als Fortschreibung des Vorentwurfs: Ein Überblick, in: Neijenhuis, Jörg (Hg.), *Erneuerte Agende im Jahr 2000?*, (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 2), Leipzig 1998, 9-21.
- SCHWIER, HELMUT, Die Erneuerung der Agende, Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, (Leit.NF 3), Hannover 2000.

- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, in: Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Texte der Theologischen Tage 1996, hg.v. Kühn, Ulrich u.a., Leipzig 1998, 87-118.
- DERS., Theology, in: Webster, John (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000, 17-35.
- SIEGFRIED, THEODOR, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, Band 1: Die Theologie des Wortes bei Karl Barth. Eine Prüfung von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik, Gotha 1930.
- SIMON, HELMUT, Abenteuer Kirchentag, in: gep-Buchmagazin 1/1989, 3-5.
- SLENCZKA, REINHARD, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. Randbemerkungen zu einem dogmatischen Gespräch, in: DERS., Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, hg.v. Herzog, Albrecht Immanuel, Band 1: Aufsätze zu dogmatischen Themen, Neuendettelsau 2000, 97-115.
- SPARN, WALTER, „Extra Internum“. Die christologische Revision der Prädestinationslehre in Karl Barths Erwählungslehre, in: Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 44-75.
- SPIECKERMANN, INGRID, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, (BEvTh 97), München 1985.
- STADTLAND, TJARKO, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, (BGLRK 22), Neukirchen-Vluyn 1966.
- STOCK, ALEX, Poetische Dogmatik. Christologie, Band 1: Namen, Paderborn u.a. 1995.
- DERS., Poetische Dogmatik. Christologie, Band 2: Schrift und Gesicht, Paderborn u.a. 1996.
- DERS., Poetische Dogmatik. Christologie, Band 3: Leib und Leben, Paderborn u.a. 1998.
- DERS., Poetische Dogmatik. Christologie, Band 4: Figuren, Paderborn u.a. 2001.
- STOCK, KONRAD, Art. Theologie, Christliche, in: TRE, Band XXXIII, Berlin/New York 2002, 263-343.
- STOEVE SANDT, HINRICH, Die Grenze der Theologie (1973), in: DERS., Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie, 1-23.
- DERS., Gott und die Götter, in: EvTh 46 (1986), 457-476.
- DERS., Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie. Gesammelte Aufsätze, hg.v. Stoevesandt, Elisabeth/Sauter, Gerhard, Zürich 1992.
- DERS., Wandlungen in Karl Barths theologischem Verständnis der Predigt? Fritz Dürst, dem Prediger auf der Berner Münsterkanzel, zum 60. Geburtstag, in: EvTh 47 (1987), 536-550.
- DERS., Was ist Predigt? (1987), in: DERS., Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie, 45-57.
- STOLZ, ANSELM, Zur Theologie Anselms im Proslogion, in: Cath(M) 2 (1933), 1-24.
- STRAUCH, MAX, Die Theologie Karl Barths, München 1925.
- SYKES, STEPHEN W., Barth on the centre of theology, in: Karl Barth. Studies of his theological method, ed.by Sykes, Stephen W., Oxford 1979, 17-54.

- SYNODE DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Leben im Angebot - Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*, Gütersloh 1994.
- TEUFFEL, JOCHEN, *Von der Theologie. Die Kunst der guten Gottesrede in Entsprechung zur gelesenen SCHRIFT*, (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 8), Frankfurt a.M. 2000.
- THIEMANN, RONALD F., *Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture*, Louisville 1991.
- Thompson, J. (Hg.), *Essays on the centenary of the birth of Karl Barth*, (PTMS 6), Allison Park 1986.
- DERS., *Karl Barths Neugestaltung der reformierten Theologie*, in: *EvTh* 46 (1986), 393-402.
- THURNEYSEN, EDUARD, *Die Anfänge. Karl Barths Theologie der Frühzeit*, in: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, hg.v. Wolf, Ernst u.a., Zürich 1956, 831-864.
- DERS., *Die Aufgabe der Predigt*, in: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, hg.v. Wolf, Ernst, München 1936, 38-50.
- DERS., *Die Aufgabe der Theologie*, in: DERS., *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927, 196-231.
- DERS., *Die Kirche des Wortes*, in: DERS., *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927, 89-111.
- DERS., *Schrift und Offenbarung*, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 247-276.
- TILLICH, PAUL, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956.
- DERS., *Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten*, in: Moltmann, Jürgen (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 165-174.
- DERS., *Systematische Theologie, Band I*, Stuttgart 1955.
- DERS., *Was ist falsch in der „dialektischen“ Theologie?*, in: DERS., *Gesammelte Werke, Band 7*, Stuttgart 1962, 247-262.
- TIMM, HERMANN, *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990.
- TORRANCE, ALAN J., *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation: with special reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics*, Edinburgh 1996.
- TORRANCE, THOMAS F., *Karl Barth. Biblical and Evangelical Theologian*, Edinburgh 1990.
- DERS., *Karl Barth. An Introduction to his early theology: 1910-1931*, London 1962.
- TRAUB, HELMUT, *Theologie und Verkündigung. Anmerkung zur theologischen Existenz Karl Barths*, in: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, hg.v. Wolf, Ernst u.a., Zürich 1956, 124-136.
- TROELTSCH, ERNST, *Die Kirche im Leben der Gegenwart (1911)*, in: DERS., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, München 1969, 163-180.
- TROWITZSCH, MICHAEL, *Der fremde Blick*, in: *VF* 46 (2001), 64-67.
- DERS., *Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik*, in: DERS., *Über die Moderne hinaus. Theologie im Übergang*, Tübingen 1999, 24-58.

- DERS., Karl Barth. Erinnerungen in angefochtener Zeit, Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, in: ZThK.B 6 (1986), 194-239.
- DERS., „Nachkritische Schriftauslegung“. Wiederaufnahme und Fortführung einer Fragestellung, in: Ders. (Hg.), Karl Barths Schriftauslegung, Tübingen 1996, 73-109.
- DERS., Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen 1988.
- ULLMANN, W., Karl Barths zweite Wende. Ein neuer Interpretationsvorschlag zu „Fides quaerens intellectum“, in: Köckert, Heidelore/Krötke, Wolf (Hgg.), Theologie als Christologie, 71-89.
- VETTER, CHRISTOPH, Landesbischof Gerhard Maier unterstützt EKD-Initiative. „Sinn des eigenen Lebens entdecken“, Pressemeldung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 13.03.2002, www.ekd.de/initiative/texte_text_maier_unterstuetzung.html (Stand: 11.01.2004).
- VOLP, RAINER, Die Kunst, heute Bibel zu lesen, in: PTh 74 (1985), 294-311.
- WAGNER, FALK, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: Rendtorff, Trutz (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 10-43.
- DERS., Was ist Theologie? Studien zum Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989.
- DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.
- WAISMANN, FRIEDRICH, Logik, Sprache, Philosophie, mit einer Vorrede von Moritz Schlick hg.v. Baker, Gordon P./McGuinness, Brian, Stuttgart 1976.
- WALLACE, MARK I., The Second Naïveté. Barth, Ricoeur and the New Yale Theology, (SABH 6), 2nd Ed., Georgia 1995.
- WARD, GRAHAM, Barth, Derrida and the language of theology, Cambridge 1995.
- WATSON GERRIT, A Study in St. Anselm's Soteriology and Karl Barth's Theological Method, in: SJTh 42 (1990) 493-512.
- WEBB, STEPHEN H., Re-figuring theology. The rhetoric of Karl Barth, Albany 1991.
- WEBSTER, JOHN, Barth, (Outstanding Christian Thinkers 15), London/New York 2000.
- Ders. (Hg.), The Cambridge Companion to Karl Barth, Cambridge 2000.
- WEHR, GERHARD, Karl Barth. Theologe und Gottes fröhlicher Partisan, Gütersloh 1979.
- WEIDEMANN, HERMANN, Art. Modallogik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg.v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 6, Basel/Stuttgart 1984, 16-41.
- WEINRICH, MICHAEL, der Katze die Schelle umhängen. Konflikte theologischer Zeitgenossenschaft, (Einwürfe 3), München 1986, 140-214.
- WELKER, MICHAEL, Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth, in: EvTh 43 (1983), 307-328.
- DERS., Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995.
- DERS., Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘, Neukirchen 1987.
- WELSCH, WOLFGANG, Unsere postmoderne Moderne, 6. Aufl., Berlin 2002.

- WHITE, GRAHAM, Karl Barth's Theological Realism, in: NZSTh 26 (1984), 54-70.
- WIEDENHOFER, SIEGFRIED, Art. Theologie, in: LThK, 9. Band, Freiburg i.Br. u.a. 2000, 1435-1444.
- WINGREN, GUSTAF, Gott und Mensch bei Karl Barth, in: Luthertum, Heft 2, Berlin 1951.
- DERS., Theology in Conflict. Nygren Barth Bultmann, translated by Eric H. Wahlstrom, London/Edinburgh 1958.
- WINTZER, FRIEDRICH, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen, (APTh 6), Göttingen 1969.
- WINZELER, PETER, Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920 bis 1935, Stuttgart 1982.
- WITTEKIND, FOLKART, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916), (BHTh 113), Tübingen 2000.
- DERS., Karl Barth und die moderne Predigt. Homiletik und Glaubensverständnis bei Niebergall, Tillich und Karl Barth, in: ZThK 98 (2001), 344-371.
- WOLF, ERNST, Über Karl Barth, in: Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayrischen Rundfunks hg.v. Reinisch, Leonhard, 2. Aufl., München 1965, 1-20.
- ZENGEL, JÖRG, Erfahrung und Erlebnis. Studien zur Genese der Theologie Karl Barths (EHS.T 163), Frankfurt a.M./Bern 1981.

Curriculum Vitae

Name: Schlegel

Vorname: Thomas

Geburtsdatum: 02.05.1973

Geburtsort: Weimar

Nationalität: deutsch

Mutter: Gisela Schlegel, geb. Ruhnau
geboren am 14.09.1947 in Hagenow
verstorben am 20.07.1991 in Erfurt

Vater: Uwe Schlegel
geboren am 30.06.1949
Beruf: Sales Manager Gastronomie (Diageo Deutschland)

Heimatanschrift: Sachranger Straße 21
81549 München

Familienstand: verheiratet mit Juliane Schlegel, geb. Wehke
Kind: Karl Friedrich, geb. am 16.05.2002

Werdegang: 1979-1989: POS „Heinrich Rau“ in Weimar
1989-1991: Kirchliches Proseminar Naumburg, bzw. nach dessen Schließung (1990) Übernahme an die Landesschule Pforta (Abitur)
1991-1992: Freiwilliges Soziales Jahr beim Diakonischen Werk der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen (Einsatzort: Pfarramt Neustadt a.R.)
1992: Immatrikulation an der Friedrich-Schiller-Universität Jena im Fach Evangelische Theologie (Diplom)
1994-1996: Nebenbeschäftigung als Tutor für Latein/Griechisch an der Theologischen Fakultät
1995: Vordiplom in Evangelische Theologie („Sehr Gut“) und Aufnahme eines Doppelstudiums (Griechische Philologie)
1996-1997: Studienaufenthalt in Pietermaritzburg (RSA) an der University of Natal (Nebentätigkeit als Language Assi-

stant am German Department); Abschluß als Bachelor of Theology: Honours („Upper Sec. Class“)
 1997-1999: Mitarbeit am Lehrstuhl für Systematische Theologie als wissenschaftliche Hilfskraft
 2/2000: Erstes theologisches Examen (Diplom) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena mit dem Prädikat „Sehr Gut“ (1,3)
 3-4/2001: Praktikum in MtoWaMbu (Tanzania)
 10/2000-9/2002: Graduiertenstipendium des Freistaates Thüringen
 5/2001-2/2004: Tätigkeit als Studieninspektor im Karl-von-Hase-Haus, dem Theologenkonvikt in Jena
 3-5/2003: Forschungsaufenthalt am „Center for Barth Studies“ des Princeton Theological Seminary (USA) als DAAD-Stipendiat
 ab 3/2004: Gastvikariat in München-Giesing (Lutherkirche)

Auszeichnung: 10/2001: Verleihung des „Examenspreises 2001 der Theologischen Fakultät“ durch den Rektor der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Veröffentlichungen: - Islam - Islamismus - Islamischer Fundamentalismus, in: In guter Verfassung III, (Demokratie im Diskurs [Bd. 5]), Erfurt 1999, 365-465.
 - Der Kampf um die teure Gnade. Studien zu Dietrich Bonhoeffer, (zusammen mit Andreas Schwarze), mit einem Geleitwort von Martin Hünecke, Osnabrück 2002.
 - Extremer Glaube? Antimodernistische Reflexe im Zeitalter der Beliebigkeit, (zusammen mit Michael Ploenus), erscheint Ende 2004.

Selbständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, die vorliegende Arbeit selbständig und nur unter Zuhilfenahme angegebener Hilfsmittel verfaßt zu haben.

Thomas Schlegel

Jena, 25. Februar 2004