

Karl Barth (1886-1968)

Von Trutz Rendtorff

Karl Barth ist Repräsentant einer Generation von Theologen, die durch die Erschütterungen des Ersten Weltkriegs zutiefst bestimmt wurde und in der Erfahrung einer Zeitenwende die Herausforderung zu fundamentaler theologischer Neubesinnung erkannte. Er hat diese Zeitenwende nicht nur erfahren, sondern zu einer eigenen theologischen Position geführt, mit der er maßgeblichen Einfluß auf das Selbstverständnis protestantischer Theologie und Kirche in diesem Jahrhundert gewonnen hat. Insofern verbindet sich mit der Theologie Karl Barths selbst eine Wende in der Theologie.

Diese Position hat ihre zeitgeschichtliche Relevanz am Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft nachhaltig unter Beweis gestellt; denn das theologische Denken Karl Barths spielte durch seinen direkten persönlichen Einsatz für die Formierung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich eine führende Rolle, vor allem in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. So wurde Barth zum Zeugen der von ihm geprägten *Theologischen Existenz*.

Über seine vielfältige aktive theologische Zeitgenossenschaft hinaus ist Karl Barth durch das monumentale Werk seiner *Kirchlichen Dogmatik* (seit 1932) so etwas wie ein „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“ geworden; mit diesem wohl umfangreichsten systematisch-theologischen Opus der Neuzeit hat er den inneren Gang der Theologie nach allen Seiten bestimmt und geprägt. Deswegen ist die Theologie Karl Barths ein Markstein für die Ortsbestimmung der Theologie der Neuzeit geworden.

I. Leben als theologische Existenz

Die äußeren Stationen des Lebensweges von Karl Barth sind wenig spektakulär, aber jeweils als Operationsbasis für seine theologische Wirksamkeit von Belang. Das Datum, mit dem der Ruf Karl Barths über Jahrzehnte unlöslich verbunden blieb, ist das Jahr 1922, in dem sein wohl bekanntestes Buch, der *Römerbrief* in 2. Auflage erschien. Über die Wirkung, die von diesem Buch ausging, hat er später selbst gesagt, er sei sich vorgekommen wie jemand, der in einem Glockenturm aufwärts steige und dabei aus Versehen am Glockenseil gezogen habe. Die – unbeabsichtigte – Wirkung, die von den Glockenschlägen ausgegangen sei, hat Barth selbst als Metapher für das gänzlich außergewöhnliche Echo verwendet, das er mit diesem Werk hervorrief. Barth war zu diesem Zeitpunkt 36 Jahre alt und gerade 1921 auf eine Professur für reformierte Theologie nach Göttingen berufen worden, der ersten Station seines akademischen Weges.

Am 16. Mai 1886 in Basel geboren, entstammte er einer echt Schweizer Theologenfamilie. Sein Vater wurde in der für die Schweizer protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts charakteristischen Parteienbildung in liberale und positive Theologen zu der Fraktion der positiven Theologen gerechnet und in dieser Eigenschaft als Nachfolger von Adolf Schlatter 1889 nach Bern geholt, wo Barth seine Jugend verbrachte. Die theologische Prägung durch den Vater führte allerdings dazu, daß der junge Barth, nachdem er sich zum Studium der Theologie entschlossen hatte, zunächst in das Lager der „Opposition“ überging und gegen den Widerstand des Vaters seine entscheidenden theologischen Studienjahre in Berlin (1906f.) bei dem großen liberalen Kirchenhistoriker Adolf Harnack und später (1908f.) bei dem bedeutenden Schüler Albrecht Ritschls, dem systematischen Theologen Wilhelm Herrmann in Marburg verbrachte, wo er auch sein Studium abschloß.

Im Blick auf die spätere umfassende und radikale Kritik an der liberalen protestantischen Theologie, mit der Barth den nachhaltigsten Einfluß auf das Verständnis der neueren Theologiegeschichte ausgeübt hat, ist diese Studienbiographie insofern von Bedeutung, als sich sein theologisches Denken zeit seines Lebens als ein inneres und äußeres Gespräch mit dieser Gestalt der Theologie und dabei vor allem mit Schleiermacher, dem „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“, vollzogen hat. So ist es nicht überraschend, daß die theologischen und philosophischen, religiösen und praktischen Motive der liberalen Theologie auch noch in der späteren Abwendung von ihr tiefe Spuren in seinem eigenen theologischen Denken hinterlassen haben.

Auf die Göttinger Professur wurde Barth berufen aus seinem Amt als Pfarrer in der kleinen Schweizer Gemeinde Safenwil, in der er von 1911 an als Pfarrer tätig war. In diese Zeit fällt der Ausbruch des Ersten Weltkrieges, bei dem die öffentliche Stellungnahme seiner theologischen Lehrer in Deutschland für die Kriegspolitik des Kaiserreiches ebenso zu heftiger Irritation Karl Barths beitrug wie die Haltung der Sozialdemokraten, denen sich der junge Pfarrer im Einflußbereich der Schweizer Religiös-sozialen Bewegung und angesichts seiner eigenen Arbeitergemeinde verbunden wußte.

Das von vielen Freunden und Zeitgenossen geteilte Gefühl, die Zeit verlange nach einer neuen, tieferen Einsicht in die theologischen Grundlagen und Grundkräfte der Wirklichkeit, wurde von Barth zielstrebig in eine Art Standortbestimmung gegossen, die er in der Form des *Römerbriefes* abfaßte, an dessen erster Gestalt er in den Kriegsjahren arbeitete und die Ende 1918 (mit dem Erscheinungsdatum 1919) erschien.

Diese theologische Selbstklärung des Standortes in einer sich radikal verändernden Umwelt bedeutete biographisch den entscheidenden Einschnitt; denn sie beendete zugleich auch eine Phase, in der Barth in vielfacher Weise an [333] sozialpolitischen und religiös-sozialen Aktivitäten beteiligt war, die zunächst in eine ganz andere Richtung als die der akademischen Theologie wiesen. Dieser Einschnitt ist von Karl Barth selbst in einem Vortrag vor Repräsentanten der Religiös-sozialen Bewegung in Tambach 1919 unmißverständlich formuliert worden; das ihm dort gestellte Thema „Der Christ in der Gesellschaft“, das neben Vorträgen anderer zu den Themen „Der Christ im Staat“ und „Der Christ in der Kirche“ behandelt werden sollte, wurde von ihm gleich eingangs dahin umformuliert, daß nicht vom Christen, sondern zuvor und zuerst von „Christus“ zu sprechen sei und die Rede vom Reiche Gottes von jeder gesellschaftspolitischen oder sozialrevolutionären Redeweise radikal zu unterscheiden sei. Damit endete für Barth eine direkte politische oder soziale Tätigkeit, noch bevor sie begonnen hatte. Das ist später von vielen seiner Anhänger bedauert worden, ist aber von entscheidender Bedeutung für Barths Weg in die Theologie geworden.

Der Karl Barth, der 1922 in Göttingen auf der Szene der akademischen Theologie erschien, tat dies mit einer bewußt ansetzenden Kritik an der wissenschaftlichen Theologie. Der *Römerbrief*, vor allem in seiner 2. Auflage von 1922, ist eine „Pfarrertheologie“, d. h. eine Theologie im Dienst der aktuellen Predigt und Verkündigung des Wortes Gottes, voller religiöser Unmittelbarkeit gegenüber der wissenschaftlichen Selbstdisziplinierung der akademischen Theologie. Dieser Ausbruch aus der wissenschaftlichen Theologie geschah mit einem Buch, das sich auf dem Felde der exegetischen Theologie, der Auslegung des Neuen Testaments bewegte, die die Domäne der historisch-kritischen Schriftforschung war. Vergleicht man Barths *Römerbrief* etwa mit dem Kommentar aus der Feder des bedeutenden Gelehrten Hans Lietzmann, so wird die Differenz schlagend deutlich. Während bei H. Lietzmann der gelehrte wissenschaftliche Apparat das Schriftbild beherrscht, kommt Barth praktisch ohne jede Anmerkung aus und legt den Römerbrief in der Sprache unmittelbarer Anrede und Betroffenheit aus. In einer expressionistischen, appellativen und direkt normativ einhergehenden Sprache ist dieses Buch gezielt antiwissenschaftlich konzipiert und hat insofern bei den Fachgelehrten

zunächst nur erstauntes Achselzucken hervorgerufen. Die Wahl des Themas aber erinnerte in seinem Anspruch an Paulus, Augustin und Luther, d. h. sie stellte den Autor als einen dar, der die Mitte der christlichen Theologie vom Neuen Testament her für seine eigene Position literarisch reklamierte.

In der Göttinger Lehrtätigkeit, die von 1922-1925 reichte, spielte vor allem die Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch (geb. 1888) eine entscheidende Rolle, der als Schüler Karl Holls (1866-1926) ein Vertreter der Lutherrenaissance war und als Übersetzer und Ausleger von S. Kierkegaard eine andere Art der Wende der Theologie verfolgte, die sich der besonderen religiösen Sendung der Zeit auf dem Wege einer protestantisch-politischen Geschichtstheologie zu vergewissern suchte.

In dieser Zeit, am Beginn der zwanziger Jahre, formierte sich überall die Generation der Nachkriegstheologen in die für die neuere Theologie charakteristischen Fronten. Um sich die theologische Situation biographisch zu verdeutlichen, seien hier die Namen und Geburtsdaten der Gruppe von Theologen genannt, die nunmehr das Gesicht der Theologie zu prägen begannen und alle ungefähr dem gleichen Jahrgang entstammten: Friedrich Gogarten (geb. 1887), Rudolf Bultmann (geb. 1884), Emil Brunner (geb. 1889), Paul Tillich (geb. 1886), Paul Althaus (geb. 1888), Werner Elert (geb. 1885). Die beherrschende und hervorragende Gestalt der protestantischen Theologie am Beginn des Jahrhunderts war Ernst Troeltsch (1865-1923), der bereits im Alter von sechsundfünfzig Jahren starb, so daß diese neue Generation schnell ein Feld beherrschte, auf dem keine großen „Väter“ oder Autoritäten mehr vorhanden waren. Gerade die Auseinandersetzung mit E. Troeltsch hat für Barth eine äußerst wichtige Rolle gespielt. Von dieser Gruppe bildeten F. Gogarten, R. Bultmann und E. Brunner zusammen mit Karl Barth den Kern der sogenannten „*Dialektischen Theologie*“, die auch als „Theologie der Krise“ bezeichnet wurde und sich um das Organ der von G. Merz redigierten Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* gruppierte, die ab 1922 bis zum Beginn des Dritten Reiches bestand. Diese Zeitschrift war das herausragende Podium der neuen theologischen Bewegung. Im Jahre 1925 wurde K. Barth nach Münster berufen.

Im folgenden Jahr 1926 erschien sein erster Entwurf einer *Christlichen Dogmatik*, die davon Zeugnis ablegt, daß K. Barth die Ausarbeitung seiner theologischen Position über eine Neubewertung und Aktualisierung der klassischen Themen und Methoden der altprotestantischen Dogmatik des 16. Jahrhunderts in Szene zu setzen suchte. Der Weg in diese Richtung war die sachliche Konsequenz aus seiner These, daß die neuere Theologie seit Schleiermacher, aber mit Einschluß ihrer Vorgänger in Pietismus und Aufklärung, einen falschen, nämlich anthropologisch orientierten Weg gegangen sei und daß darum eine Erneuerung der Theologie vor dieser Epoche der Theologiegeschichte ansetzen müsse, um zum Worte Gottes, zur biblischen Lehre und zum Dogma zurückzufinden. So konnte Barth in L. Feuerbachs These, Christologie sei wesentlich Anthropologie, die berechtigte Zusammenfassung der geheimen Intentionen der neueren Theologie erblicken.

In diese Zeit fällt auch Karl Barths erste direkte Begegnung und Auseinandersetzung mit der katholischen Theologie, die er in ihrer besonderen, von der modernen Problematik nicht unmittelbar angefochtenen Tradition als einen ernstzunehmenden Partner im theologischen Gespräch empfand. Den Höhepunkt seiner akademischen Wirksamkeit in Deutschland bildete die Zeit seiner Bonner Lehrtätigkeit, zu der er 1930 auf den Lehrstuhl berufen wurde, den Ernst Troeltsch 1892 für kurze Zeit innegehabt hatte. Hier setzt Barth noch einmal neu an, indem er den ersten Entwurf der christlichen Dogmatik von 1927 als noch zu anthropologisch verwarf und den Plan zu der *Kirchlichen Dogmatik* entwickelte, deren Ausarbeitung nun seinen gesamten weiteren Lebensweg begleiten und bestimmen sollte. [336]

Der erste Band erschien 1932 als *Lehre vom Wort Gottes* und enthält bereits die deutliche Absage an seine bisherigen Weggefährten F. Gogarten, R. Bultmann, aber auch E. Brunner, die Barth alle auf die eine oder andere Weise wieder auf den Weg Schleiermachers bzw. des Neuprotestantismus einschwenken sah. Vor allem aber zeichnet sich jetzt auch die Auseinandersetzung mit der radikalen Veränderung der politischen Situation am Ende der Weimarer Republik ab. Karl Barth, der 1931 der SPD beigetreten war, hat sich zwar nicht direkt und öffentlich an der politischen Auseinandersetzung um Verfassung und Struktur der Republik beteiligt und seine wachsende theologische und kirchliche Autorität in der seit etwa 1930 um sich greifenden Verwirrung nicht unmittelbar zur Stützung der gefährdeten Demokratie ins Feld geführt. Er war vielmehr der Überzeugung, daß „eine bessere kirchliche Dogmatik ein letztlich wichtigerer und soliderer Beitrag auch zu Fragen und Aufgaben wie etwa die der deutschen Befreiung sein möchte“ (Vorwort zu *Kirchliche Dogmatik*) Bd. I, 1, XII); aber zu ausdrücklicher Stellungnahme sah er sich dann dort gefordert, wo es nach der nationalsozialistischen Machtergreifung um die innere und äußere Ordnung der Kirche ging.

Von reformierten Kirchenführern um Rat angegangen, engagierte sich Barth mit großer Entschiedenheit in den Fragen der Bildung einer dem NS-Staat korrespondierenden Reichskirche und lieferte der sich bildenden innerkirchlichen Oppositionsbewegung wesentliche theologische und kirchliche Argumente. Nicht der politische, sondern allein der kirchliche Widerstand war sein Thema, weil Barth in der Bewegung der „Deutschen Christen“ die neue, weltanschaulich verzerrte und entstellte Gestalt einer natürlichen Theologie sah, gegen die sich seine ganze theologische Leidenschaft richtete. Die Auseinandersetzung in der Kirche war ihm vor allem und in erster Linie die Auseinandersetzung mit einer Häresie.

Der Kampf um die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem totalitären Staat vereinigte aber, unabhängig von diesem theologischen Urteil, Theologen, Pfarrer und Christen aus nahezu allen Schulen und Lagern. Die Verbindung dieses Kampfes mit einer machtvoll argumentierenden theologischen Position, die zudem auch ein deutlich innerprotestantisch-konfessionelles Gepräge trug, führte zwar auch die Gründe für theologisch-kirchliche Spannungen innerhalb der Bekennenden Kirche mit sich, die weit über die Zeit nach 1945 lebendig geblieben sind. Insgesamt aber war es gerade die Entschiedenheit des theologischen Denkens Karl Barths, die der Bekennenden Kirche dazu verhalf, in den Anfängen der Auseinandersetzung politische und kirchenpolitische Rücksichten ganz zurückzustellen und sich um eine deutlich formulierte theologische Position zu scharen. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934, die den entscheidenden inhaltlichen und dann auch organisatorischen Kristallisationspunkt für die Entwicklung der Bekennenden Kirche darstellte, trägt in wesentlichen Partien Karl Barths Handschrift und verleiht seinem Namen kirchengeschichtlichen Rang und Bedeutung. [337]

Nachdem Barth sich 1934 weigerte, als Bonner Universitätsprofessor den uneingeschränkten Eid auf den Führer abzuleisten, wurde er nach erfolgreicher Bekämpfung einer Straferlassung aus dem Staatsdienst am 21. 6. 1935 in den Ruhestand versetzt und im selben Monat noch auf eine Professur an der Theologischen Fakultät in Basel berufen. Hier, an seinem Geburtsort, verbrachte Barth dreiunddreißig Jahre als theologischer Lehrer bis zu seinem Tode am 10. Dezember 1968. In Basel arbeitete er kontinuierlich an der *Kirchlichen Dogmatik*. Von hier aus rief er aber auch zu direktem politischem und militärischem Widerstand gegen das Dritte Reich auf, im Sinne eines gerechten christlichen Krieges, in dem z. B. jeder „tschechische Soldat ... auch für die Kirche Jesu Christi streite“ (*Brief an den tschechischen Kirchenführer und Professor Hromadka vom 19. 9. 1938*).

Von Basel aus beteiligte er sich nach 1945 lebhaft und entschieden an den Diskussionen um den deutschen Wiederaufbau. Als einer der Hauptredner war er 1948 an der Gründung des

Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam beteiligt. Von hier aus nahm er an der Entwicklung des Zweiten Vatikanischen Konzils aus der Ferne und, in einer Reise nach Rom 1966, auch aus der Nähe Anteil.

Seine umfangreichen und zahlreichen Briefe zeigen im Rückblick, daß Karl Barth auf allen Stationen seines Lebens Theologie und Zeiterfahrung immer auf intensivste und höchst subjektiv engagierte Weise mit seiner eigenen Stellung in Kirche und Theologie verbunden hat und mit dem Aufruf zur pointierten kritischen Stellungnahme nicht sparte, sondern im Gegenteil selbst immer wieder dazu das Vorbild abgeben hat.

II. Das Werk Karl Barths der innere Gang seines theologischen Denkens

Jede Darstellung des theologischen Werkes von Karl Barth muß der Tatsache Rechnung tragen, daß es sich nicht um ein abgeschlossenes, vollendetes und förmlich beendetes Werk handelt, sondern um ein, nicht nur förmlich, unabgeschlossenes, unbeendetes und offenes Werk theologischen Denkens. Die Theologie Karl Barths hat das theologische Denken in Bewegung gebracht, teilweise in sehr heftige, mit Konfrontation und schroffen Gegensätzen ausgestattete Bewegung, wofür sich schon früh die Bezeichnung „Dialektische Theologie“ eingebürgert hat. Barth selbst hat diese offene Bewegung des theologischen Denkens nach innen, im Gang vor allem der großen Dogmatik selber praktiziert, die in jedem Schritt der Entfaltung auch wieder Neuanfang, Anstoß zu neuer, auch sich selbst korrigierender Bewegung war. Die Erregung der polemischen Auseinandersetzung, mit der sich der *Römerbrief* 1922 den Zeitgenossen unvergeßlich eingepägt hat, hat sich dem ganzen Prozeß seines theologischen Weges mitgeteilt und in ihm fortgesetzt.

Dieser so überaus charakteristische Sachverhalt hängt mit dem theologi-[338]schen Programm dieser Theologie zusammen: Es ging Barth darum, die Theologie aus der Umklammerung durch das neuzeitliche philosophische und säkulare Bewußtsein zu befreien, von der Apologetik, der Verteidigung der christlichen Theologie vor dem Ansturm des modernen Denkens weg zu einer ureigenen, selbstbestimmten offensiven Bewegung der Theologie vorzustoßen. Auf allen Stufen seines theologischen Weges ist Barth bewußt gewesen, daß die Entscheidungen über Inhalt und Wahrheit der christlichen Theologie dort fallen, wo das Denken seinen Ausgangspunkt nimmt, „ontisch wie noetisch“ (seinsmäßig wie erkenntnismäßig), um eine Formel zu verwenden, die Barth in der Beschäftigung mit Anselm als eine Art methodischen Schlüssel erfunden hatte (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, 1931). Deswegen ist der besondere Rang und die spezifische Modernität Karl Barths darin zu sehen, daß er die Konsequenzen des neuzeitlichen Bewußtseins, wie es in der Aufklärung und im Deutschen Idealismus sich gebildet hatte, bitter ernst nahm, als einen Weg, auf dessen Befolgung der Mensch, ontisch wie noetisch, die Stelle Gottes und seiner Offenbarung besetzte und restlos ausfüllte.

Jede Vermittlung auf dieser Ebene, wie sie das Programm der protestantischen Theologie zwischen Schleiermacher und Ernst Troeltsch war, erschien ihm darum als ein fauler und falscher, zum Scheitern verurteilter Kompromiß, der mit der Kapitulation der Theologie vor der Anthropologie enden muß. Aus dieser, also der spezifisch neuzeitlichen Konstellation, geht das schroffe, kompromißlose und radikale Nein hervor, mit dem Barth jeder Anknüpfung der Theologie an Bewußtsein, Erleben und Erfahrung des Menschen entgegentrat. Das machte vor allem den Grundton des Römerbriefs aus. Dieses Nein ohne jedes Ja als ein Nein über den Menschen bildet den Anfang der Denkbewegung Karl Barths. Er spricht es besonders radikal aus, wo immer im Blick auf Gott und seine Offenbarung irgendeine Aktivität des Menschen

gegenüber Gott in Rede steht. Für die erkenntnistheoretische Intention, die Barth der Theologie hier zunächst auf negativem Wege zu bereiten sucht, sind solche metaphorischen Ausdrücke besonders charakteristisch, in denen der Mensch für das Wort Gottes nur als „Hohlraum“, als „Einschlagstrichter“, als „Reflex“ in Betracht kommt, Bildworte also, die die pure Passivität des Menschen im Verhältnis zu Gott beschreiben sollen. Gott ist in keiner, aber auch gar keiner Hinsicht in der vorhandenen Wirklichkeit des Menschen zu finden, wie Barth das in der Tangente, die den Kreis nur von außen berührt, aber nicht in ihn eingeht, beschreiben kann. Die theologische Position spricht sich so in erster Instanz in der Negation des Menschen und seiner Welt aus. Inhaltlich verwendet Barth hier kunstvoll und mit großer schriftstellerischer Kraft den Wortschatz und den Bedeutungsgehalt der religiösen, vor allem der biblischen Sprache, um Gott als das radikale Gericht über alles Menschliche zur Geltung zu bringen. Als „vernichtendes Gericht“, als „das göttliche Minus vor der Klammer aller menschlichen Bewußtheiten, Grundsätzlichkeiten, Rechthabereien“ (*Römerbrief* 1922, 469). [339]

Dieses Gericht überbietet auch alle menschliche Kritik am Bestehenden mit Einschluß jeder politischen oder sozialen Revolution, es bedeutet die Kritik alles Bestehenden überhaupt. Wenn es darum noch eine Ermächtigung zum menschlichen Reden von Gott gibt und geben kann, dann aus keiner Mächtigkeit oder Fähigkeit des Menschen heraus. Die Religion des Menschen ist insofern, statt ein anhebender und erste Schritte bereitender Weg zu Gott zu sein, die letzte Bastion, die der Mensch von sich aus gegen die Wirklichkeit Gottes aufrichtet. Diese Bastion muß erst restlos geschliffen werden, bevor der Blick auf die wahre, nämlich ohnmächtige Stellung des Menschen vor Gott frei wird.

Dies alles findet sich in einprägsamster Rhetorik im *Römerbrief* und den gleichzeitig verfaßten *Reden und Aufsätzen* Karl Barths. Damit hat Barth die Auseinandersetzung um die Möglichkeit christlicher Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit in derjenigen Front und Entgegensetzung aufgenommen, die von der radikalen, religionskritischen Aufklärung formuliert worden ist, und diese Frontstellung als die eigentliche Herausforderung für die Theologie verstanden. Von da aus erhält die Aufgabe der Theologie einen epochalen Zuschnitt, der sich als besonderes Epochenbewußtsein der eigenen theologischen Sendung mitgeteilt hat. Die Übernahme der Religions- und Theologiekritik in die Bewegung einer theologischen Antikritik ist denn auch für den Stil der theologischen Arbeit im Wirkungskreis von Karl Barth zutiefst bestimmend geworden.

Doch wäre dieses Nein in seiner Radikalität nur formal bestimmt, wenn nicht gesehen würde, daß Barth die Motive zu einem konstruktiven theologischen Denken aus der Situation des Pfarrers empfangen hat, der nun doch und dennoch eben das tun muß und soll, was der Mensch eigentlich von sich aus gerade nicht kann: von Gott sprechen! In einem Vortrag vor der Versammlung der „Freunde der christlichen Welt“, die den liberalen Kreisen nahestand, zu denen Barth von seiner Studienzeit her gehörte, hat Barth „das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ auf folgende Formel gebracht: „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-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsere Bedrängnis. Alles andere ist daneben Kinderspiel.“ (*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922), in: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*) 1925, 158).

Der Pfarrer als Prediger des Wortes Gottes ist der Schnittpunkt von Theorie und Praxis der Theologie. Mit der Predigt ist eine Aufgabe faktisch und unausweichlich gestellt, die als solche gerade nicht mit dem individuellen religiösen Vermögen des Pfarrers identisch ist, sondern davon unterschieden werden muß. In der Erfahrung des Pfarrers kommt so ein theo-

logischer Anspruch zum Durchbruch, der auch durch die historische und philosophische Kritik gerade nicht aufgehoben und relativiert werden kann. Auch die radikale Religionskritik hat die Existenz dieser faktischen Aufgabe, von Gott zu reden, [340] nicht erledigt. Die theologische Existenz des Pfarrers, methodisch und inhaltlich, in einem solchen theologischen Wissen zu gründen, das die Geltung dieses Anspruches auch vollständig unabhängig von seiner menschlichen Realisierung zur Sprache bringt, das ist das spezifisch konstruktive Motiv der Theologie Karl Barths und zugleich der Schlüssel für deren spezifische Wirkung in der Kirche.

Dieses in solcher Aufgabe verborgene Ja aber kommt zu seiner eigenständigen Entfaltung noch nicht so sehr im *Römerbrief*, sondern erst in der *Kirchlichen Dogmatik*. Ihr bereitet das Nein des *Römerbriefes* insofern den Weg, als damit die Richtung bestimmt wird, die unbedingte Souveränität Gottes gegenüber aller Kritik so stark zu machen, daß in ihrem Gefolge auch die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirche im Wesentlichen ihres Auftrages zu denken möglich wird.

Die *Kirche* ist darum der Ort, an dem das theologische Denken Karl Barths sich zunächst verankert, nachdem das große Nein verkündet und vielfach variiert seine kritische Wirkung erzielt hat. So fallen die Neukonzeption der Theologie als ausdrücklich *kirchliche* Theologie und die zeitgeschichtliche Notwendigkeit, die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem totalitären Staat zu behaupten, zeitlich und inhaltlich zusammen.

Der erste Band der *Kirchlichen Dogmatik*, der 1932 erschien, macht klar, in welchem Sinne Barth diese Kirchlichkeit verstanden wissen will. Darum soll dieser Einsatzpunkt hier etwas genauer erläutert werden. Der Satz „Theologie ist eine Funktion der Kirche“ enthält die These: „Die Kirche bekennt sich zu Gott, indem sie von Gott redet.“ (*Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 1932, 1. Die folgenden Zitate sind aus diesem Band.) Die Aufgabe der Theologie besteht darin, nach „der Übereinstimmung der der Kirche eigentümlichen Rede von Gott mit dem Sein der Kirche“ zu fragen (2). Die noetische, die Erkenntnis Gottes explizierende Rede von Gott soll gemessen werden an der ontischen, das Sein der Kirchen begründenden Voraussetzung dieses Redens. Das Sein der Kirche aber, so sagt Barth in der für ihn charakteristischen Wendung, ist „Jesus Christus: Gott in seiner gnädigen offenbarenden und versöhnenden Zuwendung zum Menschen“ (3).

Die Standortbestimmung, die Barth dabei im Auge hat, wird in folgender Weise herausgearbeitet: „Nach links ist zu sagen: Das Sein der Kirche ist *actus purus*, göttliche, mit sich selbst anfangende und nur aus und durch sich selbst einsichtige, also anthropologisch nicht vorverständliche Handlung.“ (41) „Nach links“, damit ist die liberale Theologie gemeint, Barths Kritik daran, das theologische Wirklichkeitsverständnis in Verbindung mit dem Vorverständnis des Menschen zu bestimmen, etwa im Sinne einer „existential-ontologischen Möglichkeit“, wie sie Rudolf Bultmann in seiner hermeneutischen Theologie (im Anschluß an Martin Heidegger) konsequent entwickelt hat. „Nach links“ heißt darum auch, jede Verbindung der Theologie mit einem allgemeinen Wahrheitsverständnis abzuwehren. Die Exklusivität der theologischen Erkenntnis ist nicht vom Menschen her bestimmbar, sondern in Beru-[341]fung auf eine göttliche, mit sich selbst anfangende Handlung: das ist die Offenbarung Gottes.

Entsprechend unternimmt Barth dann die Abgrenzung zur anderen Seite: „Nach rechts ist zu sagen: Das Sein der Kirche ist *actus purus*, freie Handlung, nicht kontinuierlich-vorfindliche Beziehung; Gnade ist Ereignis personaler Zuwendung, nicht übertragener dinghafter Zustand“ (ebd.). Nach dieser Seite hin wird also ein Begriff der Kirche als Institution, als sakramentaler Anstalt, als selbständiger Instanz der Vermittlung von Gnade mit eigenem Gewicht abgewehrt.

In Kurzform enthalten diese beiden Abgrenzungen die Summe aller theologischen Frontstellungen, in denen Barth sich bewegt. „Links“ und „rechts“, Neuprotestantismus und Katholizismus sieht Barth zusammen als die Summe aller Fehlwege der Theologie. Ihnen stellt er jetzt „das Sein Jesu Christi“ entgegen als des einen Wortes Gottes. Nicht der Mensch ist das Subjekt der Kirche, auch die Kirche ist nicht ihr eigenes Subjekt. Das Subjekt der Kirche ist „das Sein Jesu Christi“ und damit Gott selbst, der sich in Jesus Christus offenbart.

Dies kann in gewisser Weise als der Schlüssel der Barthschen Theologie angesehen werden, die theologische Neubestimmung des Subjektbegriffes, der ontisch und noetisch als der Begriff Gottes in Jesus Christus erfaßt wird und in seiner Exklusivität und Dominanz jedem anderen Subjekt von Mensch und Kirche übergeordnet und entgegengestellt wird. Die Barthsche Theologie entfaltet sich insofern im Horizont der neuzeitlichen Subjektivitätsproblematik. Der Weg vom *Römerbrief* zur *Kirchlichen Dogmatik* ist gekennzeichnet als ein Weg, der mit einer direkten Entgegensetzung zwischen der Subjektivität des Menschen und der Subjektivität Gottes anhebt. Dabei sieht es so aus, als ob zwischen der Subjektivität des Menschen und der Subjektivität Gottes ein direkter Gegensatz auf der gleichen Ebene gedacht werden müsse. Die Denkbewegung der *Kirchlichen Dogmatik* läuft darauf zu, daß Barth in immer neuen Ansätzen aus diesem Gegensatz herauszutreten sucht, um alles in das umfassende Verständnis der Subjektivität Gottes als der einen, alles bestimmenden Wirklichkeit aufzunehmen, Theologie als Gotteslehre im strengen und zugleich universalen Sinne. Damit aber tritt das Ja vor das Nein.

Aufbau und Durchführung der *Kirchlichen Dogmatik* folgen diesem Programm, in dessen Vollzug die negativ-kritischen Gegenpositionen von innen her in die Selbstentfaltung des theologischen Denkens eingeholt und in das Offenbarungsdenken integriert werden. Theologie als *Christologie*, Christologie als *Trinitätslehre*, Trinitätslehre als *Offenbarungslehre*, Offenbarungslehre als *Lehre vom Wort Gottes*, Lehre vom Wort Gottes als Entfaltung der Wirklichkeit Gottes in der Verkündigung der Kirche, so schreitet die Denkbewegung von dem ausformulierten, theologieimmanenten Ansatz voran zu einer teilweise weitreichenden christologischen Revision des Lehrbestandes der Dogmatik. Tatsächlich also geht Karl Barth in der Veränderung des dogmatischen Denkens nicht hinter die Neuzeit zurück, sondern geht in der kritischen Verände-[342]rung sogar weit über die Revisionen hinaus, die manche der früheren theologischen Denker des 18. und 19. Jahrhunderts vollzogen haben.

Einige dieser Revisionen, die zugleich auch immer eine Selbstkorrektur des Barthschen Denkens darstellen, seien hier benannt. In der Gotteslehre stößt Barth auf das Problem der *Prädestination* (*Kirchliche Dogmatik* II, 2): Hat Gott, wie vor allem der orthodoxe Calvinismus lehrte, eine doppelte Vorherbestimmung beschlossen, den einen zur Erwählung, den anderen zum Gericht? Diese Frage stellte sich einst von der Betrachtungsweise des frommen Menschen her, der nach einer Erklärung dafür sucht, daß es in der Welt Gläubige und Ungläubige gibt und dieser Unterschied doch irgendwie mit der Alleinwirksamkeit Gottes verbunden werden soll. Die Antwort auf diese Frage: Es ist Gott, der die einen so und die anderen so vorherbestimmt hat. Barth verwirft diese Prädestinationslehre, weil sie unterstellt, daß *Gott* neben seiner Offenbarung in Jesus Christus, indem er sich zum Erlöser der Menschen selbst bestimmt hat, noch ein anderes, nicht offenbares Wort sei, das das Gegenteil von Jesus Christus und seiner Erwählung bedeuten würde. Ist Gott aber im Sein Jesu Christi offenbar, dann kann auch nur dieses eine Wort der Erwählung in Jesus Christus gelten; folglich sind in Jesus Christus alle Menschen zum Heil erwählt. An die Stelle des Nein tritt so das exklusive Ja Gottes in Jesus Christus, das keine andere Position neben sich mehr zuläßt. Man hat darum mit Recht vom *Triumph der Gnade* als einem Grundzug der Barthschen Theologie sprechen können.

Analog verfährt Barth in der *Anthropologie*. Die Stellung des Menschen vor Gott ist der prekäre Punkt, an dem die neuere protestantische Theologie die Bedingung der Möglichkeit christlichen Verstehens und christlichen Lebens festzumachen suchte. Das unbedingte Nein gegen jede anthropologische Theologie wird von Barth jetzt, in der *Kirchlichen Dogmatik*, in ein ebenso unbedingtes Ja aufgehoben: Der Mensch, das ist vor allem und allein *Jesus als der Mensch vor Gott*, Jesus als der Mensch, den Gott erwählt hat und in dem alle Menschen erwählt sind. Indem Jesus die Stellung des Menschen im theologischen Denken einnimmt, wird die Anthropologie zu einer Verwirklichung der Christologie, zu einer Darstellung der „Menschlichkeit“ Gottes. Und entsprechend bekommt die einst verworfene „natürliche“ Theologie, christologisch gereinigt, in der Bejahung des Schöpfungswortes Gottes einen neuen Stand in der Kirchlichen Dogmatik, im höheren Chor des Offenbarungswissens.

Ähnlich verhält es sich bei Barths Umgang mit der *Ethik*. In der kritischen Phase seiner Theologie fungierte das Stichwort „Ethik“ als Inbegriff für alle Versuche des Menschen, zumal in der katholischen wie in der liberalen Theologie, sich seiner eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten gegenüber der Alleinwirksamkeit Gottes zu vergewissern. In der *Kirchlichen Dogmatik* wird nunmehr die Ethik als Teil der Entfaltung der Dogmatik jeweils deren Hauptstücken zugeordnet und thematisiert. Als eine der Dogmatik immanente Ethik, allerdings eben nur in dieser Unterordnung, wird die Ethik von Barth als eine Freiheitslehre, als Lehre von der Freiheit Gottes, die sich in der Befrei-[343]ung des Menschen fortsetzt, bestimmt und in vielen Einzelzügen ausgearbeitet.

Das Hauptstück der *Kirchlichen Dogmatik* ist die Versöhnungslehre, als „Mitte aller christlichen Erkenntnis“ (*Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, VII), die noch einmal eine Dogmatik in der Dogmatik darstellt und deren Architektur eine spekulative Leidenschaft erkennen läßt, die Barth am deutlichsten als dogmatischen Epigonen oder Erneuerer des Systemdenkens des Deutschen Idealismus zeigt. Sie kann nicht in wenigen Strichen nachgezeichnet werden. Die kirchengeschichtlich folgenreichste Revision, die Barth hier unternimmt, soll aber besonders hervorgehoben werden. Sie ist in der Aufwertung und Neuformulierung der Lehre vom *prophetischen Amt Jesu Christi* zu finden (IV, 3). Denn mit dieser Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi wird die gesamte Ekklesiologie als Lehre von der Kirche, ihrer Geschichte und ihres Auftrages zurückgenommen auf Jesus Christus als den sich selbst verkündenden Herrn. Barth argumentiert so: Gott hat sich zwar faktisch für die Offenbarung Jesu Christi an die Kirche, an die Existenz einer christlichen Gemeinde gebunden; aber diese faktische Bindung ist – theologisch bzw. christologisch gesehen – nicht unbedingt notwendig. Gott kann in Jesus Christus auch seine eigenen Wege gehen und die Welt ist darum nicht ausschließlich auf die Kirche angewiesen. Darum ist die Universalität der Offenbarung in der Welt nicht an den Vollzug des Kircheseins der Kirche gebunden. Das prophetische Amt Jesu Christi zielt auf die Universalität seiner Offenbarung in aller Welt und ist darum nicht durch die empirischen Grenzen der Kirche geregelt. Hier wird schlaglichtartig deutlich, welche Sprengkraft dem Reden vom prophetischen Amt innewohnt, wie es heute zu einer in der protestantischen Ökumene viel berufenen Formel geworden ist.

In diesen Zusammenhang gehört dann auch die kritische Destruktion der *Sakramentenlehre*, wie sie in Barths theologischer Theorie der Taufe angelegt ist, die als Fragment nach seinem Tode veröffentlicht wurde (IV, 4). Sie gipfelt in einer lebhaften Bestreitung der Kindertaufe, weil die Taufe als die aktive und selbständige Antwort des Menschen auf Gottes Ja zu ihm konzipiert wird und als dieses eigene, autonome Ja des Menschen darum auch nicht in den Kategorien eines Sakramentes, das der Mensch empfängt, ausgedrückt werden kann. So zeigen sich gerade am Ende des Denkweges der Kirchlichen Dogmatik viele neue Anstöße, die über das hinausweisen, was Karl Barth selbst ausgearbeitet hat, und eindrucksvoll unterstreichen, daß und wie es sich hier um eine Theologie in Bewegung handelt.

III. Die Bedeutung der Theologie Karl Barths als Einholung der Neuzeit in die Dogmatik

Über die Bedeutung der Theologie Karl Barths hat es auf allen Stufen ihrer Entwicklung die heftigsten Auseinandersetzungen gegeben, die auch nach seinem Tode nicht beendet sind. Das kann bei einer Theologie, die sich über eine [344] solche Fundamentalpolemik ins Spiel gebracht hat und den Streit ausdrücklich gesucht hat, auch nicht anders sein. Der Streit gehört zu ihrer nun schon klassisch zu nennenden Bedeutung unlöslich hinzu. Den einen galt und gilt die Barthsche Theologie als eine grandiose Wiederherstellung der vorneuzeitlichen Dogmatik, als ein höchst anspruchsvolles Unternehmen *theologischer Restauration*. Für diese Deutung sprechen die extensiven Bemühungen Barths, nicht nur die klassischen Themen der alten Dogmatik (bis hin zur Engellehre) aufzunehmen und neu zu bedenken, sondern vor allem auch das Gespräch mit der Bibel, den Kirchenvätern und Theologen aller Jahrhunderte zu führen, so daß die *Kirchliche Dogmatik* auch eine Fülle exegetischer und dogmengeschichtlicher Einzeltraktate enthält wie in keinem anderen theologischen Werk. Der Reichtum der christlichen Theologie aller Zeiten tritt hier überwältigend hervor.

Für diese Deutung spricht auch die Tatsache, daß Barth sich weitgehend aus der wissenschaftlichen Diskussion der Theologie im Sinne historischer, religionsgeschichtlicher, philosophischer und erkenntnistheoretischer Fragestellungen herausgezogen hat und auch, wo er auf entsprechende Themen und Fragestellungen eingegangen ist, doch nirgends methodisch und inhaltlich den Diskussionsstand akzeptiert und respektiert hat, der für die wissenschaftliche Diskussion im engeren Sinne maßgeblich war und ist. Dies ist ihm immer wieder vorgehalten worden und hat auch zu erheblichen Verständigungsschwierigkeiten geführt, zumal in der Diskussion mit Barth immer wieder der Eindruck entstand, seine Theologie sei nicht wirklich offen für die theologische Diskussion, sondern verlange, vor dem Eintritt in die Diskussion, eine Unterwerfung unter seine dogmatischen Prämissen. Dieser Eindruck des Autoritären bildet insofern eine spezifische Scheidelinie in Zustimmung und Ablehnung seines theologischen Denkstils. Wo dieser Denkstil von Schülern Barths ohne die entsprechende Substantialität seines Denkens tradiert worden ist, hat sich dieser Eindruck dann noch eher verfestigt.

Dieser Deutung fügt sich nicht, daß die Barthsche Theologie in wesentlichen Bezügen selbst *traditionskritisch* und vor allem auch *kirchenkritisch* ist und insofern spezifisch neuzeitliche Züge hat. Darum gibt es gute Gründe für eine Deutung, die in der Barthschen Theologie eine dogmatisch verschlüsselte Rezeption neuzeitlichen Denkens erblickt. Dafür spricht die zentrale Rolle der erkenntnistheoretischen Problematik, sofern sie letztlich auf das kompetente Subjekt von relevanter Wirklichkeitserkenntnis hin zugespitzt wird und dem Kantischen Theorem folgt, daß alle Welterkenntnis letztlich durch Selbsterkenntnis vermittelt ist. Daß Barth Offenbarung auf die *Selbstoffenbarung* Gottes hin radikalisiert und als Selbstbekundung der Subjektivität Gottes bestimmt hat, ist dafür ein ebenso deutliches Indiz wie sein durchgehendes Drängen darauf, alle theologische Wirklichkeitserkenntnis als durch diese Selbstoffenbarung Gottes vermittelt zu qualifizieren. Auch die tiefgreifenden Revisionen, die er an klassischen Deutungen der Dogmatik vorgenommen hat, lassen sich zwanglos und ohne Gewalttätigkeit als Umformulierung der Theologie [345] im Lichte des neuzeitlichen Autonomie- und Freiheitsverständnisses erklären. Damit wird die spezifisch theologisch-christologische Inhaltlichkeit seiner Theologie nicht gleichgültig oder nur zum Darstellungsmittel herabgewürdigt. Denn die besondere Leistung Barths besteht gerade darin, nicht die traditionelle Theologie dem neuzeitlichen Denken angepaßt zu haben, sondern die in bestimmten Hinsichten aporetische Debatte um die Selbstbegründung des Subjektes von Freiheit durch die These von dem ontologischen Vorrang der Freiheit Gottes vor der menschlichen Selbsterfassung von Freiheit transzendiert zu haben. Das aber war und ist nur über den besonderen christologischen Gehalt der Theologie möglich und denkbar.

Gegen diese Deutung der Theologie Barths als spezifisch neuzeitlicher theologischer Theorie spricht, daß Barth selbst jedenfalls immer und zuerst auf der Unverrechenbarkeit und Besonderheit der christlichen Theologie beharrt hat und sich jedenfalls nicht daran beteiligt hat, ihr einen solchen allgemeinen Status im Kontext der neuzeitlichen Denkgeschichte zu geben. Es bleibt die Frage, ob eine solche Theologie dazu von sich aus fähig ist.

So ist die Theologie Barths keiner ihrer Deutungen vorbehaltlos zu subsumieren. Damit ist sie aber zum Thema weitergehender und anregender Auslegung und Interpretation geworden, wie es zum Merkmal eines Klassikers der Theologie gehört.

IV. Wirkungsgeschichte in der wirklichen Geschichte

Die Barthsche Theologie hat Schule gemacht, aber seine Schüler im engeren Sinne haben – mit wenigen gewichtigen Ausnahmen (E. Jüngel) – kaum etwas zur Vertiefung und Ausweitung des Verständnisses seiner Theologie beigetragen. Darum ist die Wirkungsgeschichte der Barthschen Theologie angemessen nur im Zusammenhang mit den Impulsen zu sehen, die gleichzeitig von den theologischen Konzeptionen R. Bultmanns, F. Gogartens, E. Brunners, P. Tillichs und P. Althaus' ausgegangen sind. Sie stellen wichtige und eigenständige Alternativen im Verständnis neuzeitlicher Theologie dar, die sich dem Autoritätsanspruch einer exklusiven Offenbarungstheologie nicht fügen und deswegen auch zu größerer hermeneutischer Besinnung, zu stärkerer Offenheit für die humane Welterfahrung, zu differenzierterer Aufnahme von Phänomenen der Kultur und der Geschichte, zu ernsthafterem kirchlichen Sinn einladen, wo die Barthsche Theologie, für sich genommen, eher zu Abgrenzung und Dominanz verführen könnte.

Darum kann es nicht verwundern, daß die Bewegung des theologischen Denkens in diesem Jahrhundert, die so sehr von Barth bestimmt ist, außerhalb des „Barthianismus“ produktive Wege findet, eine Wirkung eher außerhalb als innerhalb der Schule nimmt. In diesen Zusammenhang gehört auch die fruchtbare Begegnung mit der katholischen Theologie (H. U. v. Balthasar, H. Küng). Abgesehen von dieser, hier nicht mehr im einzelnen zu verfolgen-[346]den, Wirkungsgeschichte ist eine eher rückläufige, allein auf einen möglichen politischen Impuls zielende Bartherezeption zu beobachten, die das große theologische Werk Barths zugunsten seiner religiös-sozialen Anfänge und vermuteten politischen Implikationen auf Aussagen reduziert, die Barth hätte machen sollen, aber tatsächlich eben nicht gemacht hat. Diese für den heutigen politischen Barthianismus charakteristische Wirkungsgeschichte führt aber eher aus der Theologie Karl Barths heraus, als daß sie in sie einführt. Daß sie überhaupt sich entwickeln kann, hängt natürlich mit der Wirkung Karl Barths selbst zusammen, nämlich in der Formierung des kirchlichen Widerstandes im Dritten Reich, der damals allerdings kein politischer Widerstand war und für dessen politischen Charakter es bei manchen Barthianern einen gleichsam noch unabgeholtenen Nachholbedarf gibt. Ob die Barthsche Theologie dafür verantwortbare und kontrollierbare Kriterien an die Hand gibt, ist eine noch völlig offene Frage, die nur vorübergehend durch eine besonders forsche Anspruchssprache verdeckt werden kann.

Die der theologischen Denkbewegung der Kirchlichen Dogmatik eigene Dynamik jedoch trägt über diese zeitgeschichtlichen Fixierungen genauso hinaus wie über die Frontstellungen, in denen sich diese Theologie einst gebildet hat. Als christliche Aufklärungstheologie des 20. Jahrhunderts mit einer noch unausgemessenen theologischen Universalität und humanen Weite bleibt sie noch zu entdecken. Ihre Verbindungsfähigkeit mit anderen, nichttheologischen Sehweisen der Wirklichkeit ist noch zu erproben. Die Überzeugung Barths, daß die Theologie

immer wieder neu anfangen müsse und sich nicht über die Sache stellen dürfe, der sie zu dienen hat, findet sich auch in Barths eigenem Wort von Gottes „Übergang in das freie Land des Menschen und des Menschlichen“. Das ist auch wieder eine Einladung zu theologischer Bescheidenheit, folgt man dem Gedanken, Gott dürfte wohl „der kleinste Seufzer und das kleinste Lachen des Menschen wichtiger sein als der Dienst der wichtigsten Institutionen, der Bau der großartigsten Apparate, die Entfaltung der tiefsten oder höchsten Ideen“ (*Kirchliche Dogmatik* IV, 3, 763).

Quelle: Heinrich Fries/Georg Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*, Zweiter Band: *Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, C.H. Beck, München 1983, Seiten 331-346.