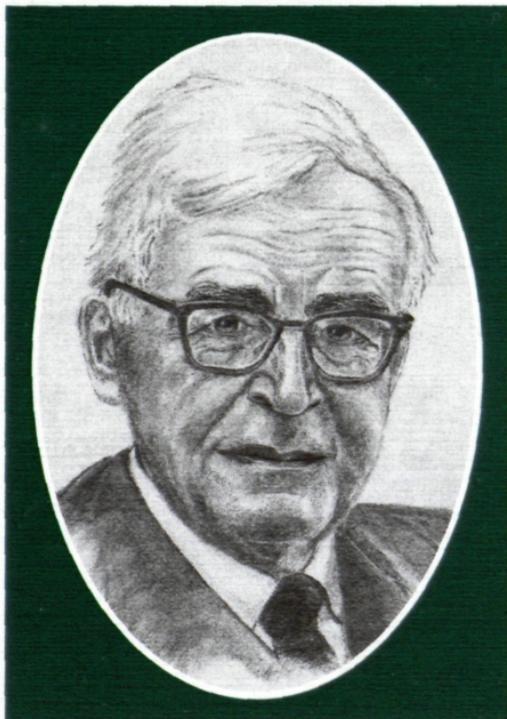


Lothar Gassmann

# KARL BARTH



*Das Verhängnis*

*der*

*Dialektik*

Leben – Werk – Wirkung



---

**Lothar Gassmann**

**Karl Barth –  
Das Verhängnis der Dialektik**

ISBN-Nr. 3-85666-305-3

Reihe «Leben – Werk – Wirkung»

Buch-Nr. 2822

© 1995 Schwengeler-Verlag, CH-9442 Berneck

Titelzeichnung: Martha Berndörfler

Gestaltung und Gesamtherstellung:

Cicero-Studio am Rosenberg, CH-9442 Berneck

---

Lothar Gassmann

**Karl Barth –  
Das Verhängnis  
der Dialektik**

**Schwengeler**



# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	7
Leben und Prägungen. Eine biographische Skizze .....	9
Übersicht über das Lehrsystem .....	29
Was ist Dialektische Theologie? .....	32
Wort Gottes und Bibelverständnis .....	39
Offenbarungslehre und Gotteserkenntnis .....	43
«Religion als Unglaube» .....	54
Schöpfung und Bund .....	57
Evangelium und Gesetz .....	59
Das Nichtige .....	62
Erwählungslehre .....	66
Missionsverständnis .....	75
Ganztod oder nachtodliche Existenz? .....	77
Karl Barth – Kirchenvater des 20. Jahrhunderts? .....	80
Literaturverzeichnis	
A. Werke Karl Barths .....	82
B. Weitere Literatur .....	84



## Einleitung

Das Werk des Theologen Karl Barth steht im 20. Jahrhundert, was seinen Umfang und seine Wirkung betrifft, unvergleichlich da. Allein Barths Hauptwerk, die «Kirchliche Dogmatik», umfaßt über 9000 Druckseiten! Hinzu kommen viele weitere Arbeiten, Vorträge und Gelegenheitsschriften (siehe hierzu das Literaturverzeichnis). Es ist unmöglich, in einem einführenden Büchlein eine erschöpfende Darstellung von Barths Leben und Werk zu vermitteln.

Was versucht werden soll, ist eine Skizze seiner wichtigsten Lebensstationen, Prägungen und Lehrpunkte. Was die *Lebensskizze* betrifft, beanspruche ich nicht, die sehr ausführliche, 562 Seiten starke Monographie seines Schülers Eberhard Busch «*Karl Barths Lebenslauf*» (Gütersloh, 5. Aufl. 1993) zu wiederholen oder gar zu überbieten, sondern verweise den interessierten Leser auf diese, wenn auch mit einigen Vorbehalten (Buschs Biographie ist z.B. kaum kritisch).

Unter den *Lehrpunkten* – und darauf soll der Schwerpunkt liegen – habe ich vor allem solche ausgewählt, in denen Barth wesentlich von der traditionellen Sicht abweicht, und diese einer kritischen Prüfung unterzogen. Da Barths Leben weitgehend im Entfalten und Niederschreiben seiner Lehre bestand, ist es meines Erachtens gerechtfertigt, ja unumgänglich, im Rahmen einer Biographie der Lehre einen solchen – im Verhältnis zur biographischen Skizze – breiten Raum einzuräumen.

Daß das Buch trotz der genannten Einschränkungen der Leserin und dem Leser eine Hilfe zur Würdigung und auch kritischen Beurteilung Karl Barths sein möge, ist mein aufrichtiger

Wunsch. Doch wichtiger ist es, daß durch alle Darstellung und Kritik hindurch Jesus Christus verherrlicht wird, «das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben» (so lautet die von Barth verfaßte erste These der Barmer Theologischen Erklärung).

# Leben und Prägungen.

## Eine biographische Skizze

Karl Barth kam am 10. Mai 1886 in *Basel* zur Welt. Seine Mutter war *Anna Katharina Barth*, geb. Sartorius, sein Vater der Theologe *Johann Friedrich («Fritz») Barth*. 1886–89 leitete Fritz Barth die Predigerschule in Basel. 1889 wurde er zunächst als Privatdozent für Dogmatik, 1891 dann als außerordentlicher Professor an die Universität *Bern* berufen. 1895 wurde er zum Ordinarius für ältere und mittlere Kirchengeschichte befördert. Die Theologie war also Karl gewissermaßen in die Wiege gelegt.

Fritz Barth war, obwohl er eher dem «positiven», theologisch konservativen Lager zuneigte, schwer einzuordnen. Wie Eberhard Busch vermerkt, «suchte er so etwas wie einen Weg jenseits der Frontstellung von 'positiv' und 'liberal'» (E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 21f.; daraus alle folgenden Zitate, die nur durch Seitenzahlen gekennzeichnet sind). Seine Leugnung der Jungfrauengeburt Jesu verhinderte die Berufung an die Universitäten Halle und Greifswald. Dennoch wollte er später, daß sein Sohn «positive Theologie» hören sollte, und schickte Karl zu Adolf Schlatter nach Tübingen. Fritz Barth litt stark unter der zunächst sehr liberalen Entwicklung seines Sohnes, dessen theologische Wende er nicht mehr miterlebte. Karl Barth notiert als eines der letzten Worte seines im Jahre 1912 verstorbenen Vaters: «Den Herrn Jesum lieb haben, das ist die Hauptsache, nicht Wissenschaft, nicht Bildung, nicht Kritik. Es braucht eine lebendige Verbindung mit Gott, und darum müssen wir Gott den Herrn bitten» (S. 80).

Doch wir sind weit vorausgeeilt. Aus der Kindheit des kleinen «Karli» (so sein Spitzname), nach dem noch vier Ge-

schwister geboren wurden, sei ein frühes Erlebnis wiedergegeben, das nicht unwesentlichen Einfluß auf seine später entwickelte Theologie gehabt haben dürfte, nämlich auf seine Erwählungslehre mit der Ablehnung einer endgültigen Verwerfung und ewigen Verdammnis des Menschen. Barth berichtet:

«Ich (hatte) eine gutmeinende, aber etwas törichte Sonntagschullehrerin, die es für richtig hielt, uns Kindern eine genaue Beschreibung der Hölle und der dort auf die Bösen wartenden ewigen Strafen zu geben. Natürlich hat uns das interessiert und wohl auch ziemlich aufgeregt. Aber die Furcht des Herrn und damit den Anfang der Weisheit hat auf diese Weise bestimmt keines von uns damaligen Kindern gelernt» (S. 24).

1892–1904 besuchte Karl Barth das Freie Gymnasium («Lerberschule») in Bern, das sich – als ursprünglich «bibelgläubig-positive Gründung» – während Barths Schulzeit zunehmend dem Geist des Liberalismus öffnete. 1901/02 nahm er am Konfirmandenunterricht bei dem Pfarrer *Robert Aeschbacher* an der Berner Nydeggkirche teil, der positiv die Inhalte des christlichen Glaubensbekenntnisses entfaltete. Neben dem Vorbild, das er in Gestalt seines eigenen Vaters als theologischem Lehrer empfing, trug der Konfirmandenunterricht Aeschbachers, der Barth begeisterte, maßgeblich zu seinem Entschluß des späteren Theologiestudiums bei:

«Am Abend meines Konfirmationstages (am 23. März 1902) beschloß ich kühnlich, Theologe zu werden; nicht etwa im Gedanken an Predigt, Seelsorge und so weiter, wohl aber in der Hoffnung, auf dem Wege dieses Studiums zur Realisierung eines mir dunkel vorschwebenden sachlichen Verstehens des Glaubensbekenntnisses zu gelangen» (S. 43).

Nach dem Besuch des Gymnasiums und dem Bestehen des Maturitätsexamens «nur mit Note 2» («strauchelnd über Chemie, Physik und dergl.»; S. 43) begann Karl Barth im Oktober 1904 mit dem Theologiestudium, das ihn an die Universitäten Bern, Berlin, Tübingen und Marburg führte. In *Bern* hörte er Vertreter einer radikalen Bibelkritik (*Rudolf Steck, Karl Marti, Hermann Lüdemann*), die ihn wohl schockierten, aber kein sonderliches Interesse bei ihm wecken konnten. Wie er rück-

blickend bemerkt, hat er «damals das Gruseln verlernt (...) nämlich die 'historisch-kritische' Schule in ihrer älteren Gestalt damals so gründlich durchlaufen, daß mir die Äußerungen ihrer späteren (...) Nachfolger nicht mehr unter die Haut oder gar zu Herzen, sondern, als nur zu bekannt, nur noch auf die Nerven gehen konnten» (S. 46). Die gemäßigt-positive Haltung, die er in den Vorlesungen bei seinem Vater mitbekam, konnte er sich nicht zu eigen machen.

Tiefergehende Prägungen empfing Karl Barth in *Berlin*, wo er mit Begeisterung Vorlesungen bei dem Neukantianer und Ritschlianer *Julius Kaftan*, dem Alttestamentler und Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule *Hermann Gunkel*, aber vor allem dem Kirchen- und Dogmengeschichtler *Adolf Harnack*, Wortführer der liberalen Theologie, besuchte. Für mehrere Jahre öffnete er sich jetzt dem liberalen Denken und entfremdete sich immer mehr von seinem Vater. Insbesondere durch die bereits in Berlin erworbene Literatur des Marburger Systematikers *Wilhelm Herrmann*, den er dann 1908 – gegen den Wunsch Fritz Barths – mit Enthusiasmus in *Marburg* selbst hören sollte, wurde der Keim zu einer Synthese von Kant und Schleiermacher in seinem Denken gelegt. Ich komme auf diese Prägungen und ihre (teilweise) Überwindung noch zurück.

Den zur positiven Richtung gerechneten *Adolf Schlatter* in *Tübingen* hingegen erlebte er «mit heftigster Renitenz» (S. 55). Und doch enthielt auch die *Tübinger Zeit* für ihn eine tiefe und bleibende Prägung: die Begegnung mit *Christoph Blumhardt dem Jüngeren*, den er mehrmals in Bad Boll besuchte und der zu den Religiösen Sozialisten gehörte.

Im Herbst 1908 bestand Karl Barth das theologische Abschlußexamen mit der Note 2. In dieser Zeit bekleidete er einen Posten als Redaktionshilfe bei der in Marburg erscheinenden Zeitschrift der liberalen Schule «*Die Christliche Welt*», die von *Martin Rade* herausgegeben wurde. Der Freundeskreis dieser Zeitschrift sollte später ein wichtiges Forum werden, vor dem er seine neuen Erkenntnisse ausbreitete, so etwa 1922 in Gestalt seines für die Dialektische Theologie bahnbrechenden Vortrags «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie».

Doch bis dahin war es noch ein langer Weg. Im Herbst 1909 trat Barth eine Stelle als Hilfsprediger (pasteur suffragant) in der Calvin-Stadt *Genf* an. In der deutschsprachigen Gemeinde der dortigen «*église nationale*» verkündete er eine durch und durch liberale Botschaft: die Geringschätzung äußerer historischer Ereignisse und Fakten, ersetzt durch die Betonung der religiösen Innerlichkeit. So sei es belanglos, ob Jesus gelebt habe, denn «der Glaube ist nicht ein Annehmen und Für-wahrhalten äußerer Tatsachen», sondern vielmehr «unmittelbare, lebendige Berührung mit dem Lebendigen». Über Calvin äußerte er, dessen «Auffassung von der Autorität der Bibel wäre für uns eine Unwahrhaftigkeit» (S. 66f.).

In die Genfer Zeit Barths fiel ein bedeutsames Ereignis: Unter den dortigen Konfirmandinnen lernte er *Nelly Hoffmann* kennen, mit der er sich 1911 als noch nicht 18jährigem Mädchen verlobte. Am 27. März 1913 fand in der Berner Nydegkirche die Hochzeit statt. Nelly Barth, geb. Hoffmann, hat ihrem Mann fünf Kinder geschenkt.

1911 wurde Barth als Gemeindepfarrer in die Schweizer Gemeinde Safenwil (Kanton Aargau) berufen. Dieses Amt bekleidete er bis 1921. Während dieser Zeit in einer Gemeinde – und nicht auf dem akademischen Katheder – kam es zum entscheidenden inneren Umschwung. Barth meinte im Blick auf seine spätere Theologie: «Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, wo ich unterrichten, predigen und ein wenig Seelsorge üben mußte» (S. 73).

*Barths Wende von der liberalen zur Dialektischen Theologie* erwuchs aus unterschiedlichen Wurzeln:

- zum einen aus der *Predigtnot*: Kann ich als Mensch und Theologe von Gott reden? Auf diese Not ging er in seinem klassisch gewordenen Vortrag «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» 1922 ein (s.u.);
- zum zweiten aus der *sozialen Not* und den Klassengegensätzen, mit denen er in Safenwil konfrontiert wurde und die seine Öffnung für den Sozialismus verstärkten: 1915 trat er der Sozialdemokratischen Partei bei; in Safenwil redeten ihn viele der Arbeiter als «Genosse Pfarrer» an; manche Safenwiler,

insbesondere Fabrikanten, verließen wegen Barths sozialistischer Aktionen die Kirche und gründeten einen eigenen «Kultusverein»;

- zum dritten und Entscheidenden aus der *Kriegsnot* und der *Not der Theologie*, aus bitteren Erfahrungen, die er im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg machen mußte: Es ist gut dokumentiert und von Barth selbst immer wieder betont worden, daß der Wendepunkt in seinem Leben der Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 und die Reaktion führender Theologen darauf war.

Barth schreibt: «Mir persönlich hat sich ein Tag am Anfang des Augusts jenes Jahres als der 'dies ater' (schwarzer Tag; L. G.) eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seiner Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen mußte. Irre geworden an ihrem Ethos, bemerkte ich (...) daß die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für mich keine Zukunft mehr hatte» (Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1947, S. 6).

Adolf von Harnack zum Beispiel hatte eine Unterstützungserklärung verfaßt für den Beginn des Ersten Weltkriegs, und Martin Rade hatte des Kriegsgeschehen mit religiösem Pathos verklärt. Erst durch die Niederlagen der Deutschen wurde die damalige Euphorie gedämpft. Barth jedoch stand dem Krieg von Anfang an kritisch gegenüber. Er erkannte, daß mit der liberalen Theologie etwas nicht stimmte, daß sie sozusagen «auf allen Hochzeiten tanzen» konnte, daß es sich bei ihr um eine typische «*Bindestrich-Theologie*» handelte. Als «*Kulturprotestantismus*» konnte sie sich in erschütternder Gefügigkeit mit der jeweiligen «Kultur» – man könnte auch sagen: mit dem jeweiligen Zeitgeist – vermählen.

Und so löste sich Barth im Ersten Weltkrieg von der liberalen Theologie, aber auch (zeitweise) innerlich von den *Religiös-Sozialen*, wie sie etwa durch *Hermann Kutter* und *Leonhard Ragaz* repräsentiert wurden. Identifizierte man in der li-

beralen Theologie das Christentum mit der vorherrschenden Kultur, so setzte man es bei den Religiös-Sozialen mit der Revolution gleich, was beides falsch ist. Verbittert mußte Barth mitansehen, wie die europäischen Sozialisten überall in die Kriegsfronten mit eingeschwenkt waren. Dennoch und erst recht – wohl in der Hoffnung auf seine eigene positive Einflußnahme – war er 1915 Mitglied der Sozialdemokratischen Partei geworden und geblieben.

Von den herrschenden Strömungen in Kirche und Gesellschaft enttäuscht, kam es zu der großen, fast reformatorischen Erkenntnis Barths: Nur ein außerhalb des Innerweltlichen liegender Punkt kann das Gegebene (Zeitgeist, Kultur, Revolution) aus den Angeln heben – und das ist die in der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung Gottes, des ganz Anderen. Aus dieser Entdeckung resultierte – fast analog zu Luther – sein 1919 in erster Auflage erschienener Kommentar *«Der Römerbrief»*.

Dieses Werk wäre allerdings nicht entstanden, ohne den Austausch mit seinem Freund *Eduard Thurneysen*, den er schon von der Studentenzeit her kannte und der nur einige Kilometer von Barth entfernt in Leutwil Dorfpfarrer war. Mit ihm korrespondierte er in über 1000 zum Teil erhaltenen Briefen und unzähligen Gesprächen. Thurneysen übertrug viele der Barthschen Erkenntnisse später auf das Gebiet der Praktischen Theologie, vor allem der Seelsorge (Poimenik) und Predigtlehre (Homiletik). Aus Barths Schilderung geht hervor, daß die Entstehung seiner Römerbrief-Auslegung eigentlich das geistige Werk beider war:

«Thurneysen war es, der mir (...) unter vier Augen das Stichwort halblaut zuflüsterte: Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ‘ganz andere’ theologische Grundlegung.» Beiden war klar, daß sie bei Schleiermacher und auch bei den Philosophen keine wirkliche Antwort mehr finden konnten – und so wandten sie sich ganz neu und ohne den Apparat der «modernen Theologie» dem Alten und Neuen Testament, vor allem dem Römerbrief, zu: «Ich begann ihn (sc. den Römerbrief) zu lesen, als hätte ich ihn noch nie gelesen:

nicht ohne das Gefundene Punkt für Punkt bedächtig aufzuschreiben (...) Ich las und las und schrieb und schrieb» (S. 109f.).

Im «Römerbrief», konsequent allerdings erst in der völlig neubearbeiteten zweiten Auflage, die 1920/21 verfaßt und 1922 veröffentlicht wurde, rechnete Barth mit jeder Art von Bindestrich- oder Anknüpfungs-Theologie radikal ab: Gott offenbare sich «senkrecht von oben». Er sprengte unsere Denkmuster und theologischen Systeme. Barths Werk schlug wie eine Bombe in der verunsicherten, an sich selbst verzweifelten und nach neuen Wegen suchenden Nachkriegsgeneration ein. Während er in der ersten Auflage noch andere Offenbarungsquellen neben der Bibel (z.B. Franz von Assisi, Mozart, Beethoven, Schiller, Goethe, den «Einfluß bengel-ötingerbeck'scher und (...) schellingscher Gedanken»; S. 111) anerkannte, lehnte er dies in der zweiten Auflage total ab (auch wenn er zeitlebens gerade für die Musik Mozarts eine große Schwäche hatte und sich etwa beim Schreiben seiner «Kirchlichen Dogmatik» von dessen Kompositionen inspirieren ließ).

Man unterscheidet aufgrund des Gesagten bei Barth eine liberale, *vorkritische* von der *kritischen* Phase («kritisch» hier im Sinne einer «Theologie der Krisis», der Unterscheidung von Gott und Welt, von Ewigkeit und Zeit verstanden). 1914/15 beginnt die kritische Phase, die in der Veröffentlichung der zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars (1922) ihren Höhepunkt findet. Die «Kirchliche Dogmatik» (ab 1932) leitet immer mehr zur mildereren, *nachkritischen* Phase des älteren Barth über.

1921 wurde Barth – aufgrund der bahnbrechenden Wirkung seines Römerbrief-Kommentars (allerdings der 1. Auflage!) und ohne Promotion – zum Honorarprofessor für Reformierte Theologie an die Universität *Göttingen* berufen. 1922 wurde er «akademisch nachträglich legitimiert»: Die Universität Münster ernannte ihn «wegen seiner mannigfachen Beiträge zur Revision der religiösen und theologischen Fragestellung» zum Dr. theol. (S. 141).

Am 3. Oktober 1922 hielt er auf der Elgersburg in Thüringen

seinen schon erwähnten Vortrag «*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*» vor den «ahnungslos selbstsicheren 'Freunden der Christlichen Welt'», wie er sagte, und fand in der heftigen Diskussion Bundesgenossen in Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten. Damals kam der Begriff «*Dialektische Theologie*» auf. 1923 gründete Barth zusammen mit Thurneysen, Gogarten, Georg Merz und anderen die Zeitschrift «*Zwischen den Zeiten*» als Sprachrohr dieser neuen theologischen Bewegung. In den darauf folgenden Jahren und Jahrzehnten mußte es Barth allerdings erleben, daß sich viele von denen, die zuerst begeistert bei der «Dialektischen Theologie» – oder besser: «Wort-Gottes-Theologie» oder «Theologie der Krisis» – mitgemacht hatten, andere Wege gingen und sich von ihm trennten, z.B. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Georg Merz.

Barth verschweigt nicht, welche großen Anstrengungen es ihn kostete, sich in die Systematische Theologie einzuarbeiten und die ersten Vorlesungen zu erstellen. «Im Dozentenzimmer kam ich mir klein und häßlich vor zwischen diesen Giganten der Wissenschaft», äußerte er bescheiden im Blick auf seine Göttinger Kollegen (S. 146). Eine große Hilfe bei der Ausarbeitung seiner ersten Dogmatik-Vorlesung im Jahre 1924 wurde ihm die Entdeckung der lutherischen und reformierten *Orthodoxie*: «Es geht (...) so, daß ich unter viel Kopfzerbrechens und Staunens schließlich der Orthodoxie doch fast in allen Punkten recht geben muß und mich selbst Dinge vortragen höre, von denen ich mir weder als Student noch als Safenwiler Pfarrer je hätte träumen lassen, daß sie sich wirklich so verhalten könnten» (S. 168).

Eine weitere Hilfe wurde ihm die junge, theologisch lebhaft interessierte Münchner Rotkreuzschwester *Charlotte* («*Lollo*») *von Kirschbaum*, die er 1924 durch Georg Merz kennenlernte. Sie fungierte in den folgenden Jahren und Jahrzehnten – insbesondere von 1930 bis zum Eintritt ihrer schweren Gehirnkrankheit im Jahre 1965 – als seine treue Mitarbeiterin und unentbehrliche Sekretärin, etwa bei der Abfassung der «Kirchlichen Dogmatik», und hat ihn auf vielen Reisen begleitet. Als

sie 1929 in das Haus der Familie Barth zog, kam es wegen des seltsamen Dreierverhältnisses fast unausweichlich zu wachsenden Problemen und Spannungen zwischen Barth, seiner Frau und «Lollo». Barths Biograph Eberhard Busch verschweigt die Problematik nicht:

«Das Zusammenleben der drei gestaltete sich (...) reichlich schwierig. Barth selbst zögerte nicht, die Verantwortung und Schuld für die eingetretene Situation auf sich zu nehmen. Aber es gab an ihr, wie er meinte, nichts zu ändern» (S. 199).

1925 war Barth als ordentlicher Professor für Dogmatik und Neutestamentliche Theologie an die Universität *Münster* berufen worden. Hier hielt er Vorlesungen und Seminare über die «Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher», über Anselm von Canterburys Schrift «Cur Deus homo?», über den Philipper- und Kolosserbrief sowie über seine 1927 veröffentlichte «Christliche Dogmatik im Entwurf». Diese bildete eine – später zurückgenommene – Vorstufe zur seit 1932 herausgegebenen «Kirchlichen Dogmatik» (KD; 1932–1967). Die Umbenennung von «christlich» zu «kirchlich» erfolgte vor allem deshalb, weil es nach Barths 1932 in KD I/1 (S. VIII) geäußelter Ansicht christliche Dogmatik nur im Raum der Kirche gibt.

Als der erste Band der KD erschien, war Barth bereits seit zwei Jahren ordentlicher Professor für Systematische Theologie in *Bonn*. Diesen Lehrstuhl bekleidete er von 1930 bis zu seiner Entlassung durch die Nationalsozialisten im Jahre 1935.

Die «*Kirchliche Dogmatik*» – wegen ihres voluminösen Umfangs und weißen Einbandes auch «Der weiße Wal» genannt – wurde das eigentliche Lebenswerk Karl Barths, dem im 20. Jahrhundert zunächst kein theologisches System ernsthaft Konkurrenz machen konnte. Erst in den 60er Jahren – mit dem Tod Barths – büßte sie (zumindest vordergründig) zunehmend ihre Wirkung ein, regte aber viele jüngere Theologen zum Denken in Kontinuität oder Widerspruch zu ihm an. Die KD ist aus Vorlesungen entstanden, die Barth über Jahrzehnte hinweg fortlaufend hielt. Sie ist trotz ihrer Vielbändigkeit Fragment geblieben.

Warum schrieb Barth – nach einem ersten «Entwurf» in den zwanziger Jahren – ab 1930 seine Dogmatik neu? Ausschlaggebend hierfür war das Seminar, das er im Sommersemester 1930 in Bonn über *Anselm von Canterburys* Schrift «Cur Deus homo?» («Warum wurde Gott Mensch?») zum zweiten Mal anbot. Diesmal regten ihn die Einwürfe der Studenten sowie ein Referat des Philosophen *Heinrich Scholz* über den Gottesbeweis des anselmischen Proslogion während des Seminars dazu an, sich «noch ganz anders als bisher mit Anselm (...) zu beschäftigen».

Und Barth stieß darauf, daß nach Anselm die der Theologie gestellte Aufgabe des Verstehens im «Nachdenken des vorge-sagten und vorbejahten Credo» besteht. An dieses Credo (Glaubensbekenntnis) werden Fragen gestellt, aber «unter der Voraussetzung, daß es wahr ist: Gott existiert, (...) ist ein Wesen in drei Personen, ist Mensch geworden usw.» – Fragen, die nicht das «Daß», aber das «Wie» und «Inwiefern» betreffen (S. 218f.). Von diesem Ansatzpunkt her erklärt sich, daß Barth seine «Kirchliche Dogmatik» mit der Lehre von der (vorgegebenen) Trinität und Selbstoffenbarung Gottes beginnt.

Doch neben dem Vortragen und Schreiben seiner Kirchlichen Dogmatik wurde Barth noch von einer ganz anderen, unangenehmen Sache gefordert: Als christlicher Theologe, aber auch als religiöser Sozialist, war er ein entschiedener Gegner des 1933 in Deutschland an die Macht gekommenen *Nationalsozialismus*. Als am 24. Juni 1933 der positive Reichsbischof Friedrich von Bodelschwingh unter staatlichem Druck zurücktreten mußte, um dem Mann der nationalsozialistischen «Deutschen Christen», Ludwig Müller, Platz zu machen, verfaßte Barth in der darauffolgenden Nacht seine Kampfschrift «*Theologische Existenz heute*». In dieser Broschüre, die zugleich den Beginn einer gleichlautenden neuen Zeitschriften-Serie markierte, bezeichnete Barth die Ideologie der «Deutschen Christen» mutig als «Irrlehre». Als das Heft am 28. Juli 1934 verboten wurde, waren bereits 37 000 Exemplare gedruckt worden.

Im Mai 1934 nahm Barth an der Bekenntnissynode in Bar-

men teil und wirkte als Reformierter – zusammen mit Hans Asmussen als Lutheraner – federführend an der Abfassung der *Barmer Theologischen Erklärung* mit. Barth betrachtete die Ideologie der Deutschen Christen maßgeblich als Produkt einer «Natürlichen Theologie», die das Geschöpfliche (Mensch, Volk, Rasse, Blut und Boden) vergötzt, und lehnte diese daher pauschal ab. Das führte im gleichen Jahr zu einer scharfen literarischen Kontroverse mit seinem früheren Mitstreiter *Emil Brunner* (s.u.).

Als Barth am 7. November 1934 einen Treue-Eid auf Adolf Hitler leisten sollte, war er bereit, dies nur mit dem Zusatz zu tun: «soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann». Daraufhin wurde er am 26. November von seiner Professoren-Tätigkeit suspendiert und am 20. Dezember aus dem Dienst entlassen. Am 1. März 1935 bekam er Redeverbot. Am 22. Juni 1935 wurde er in den Ruhestand versetzt. Fast gleichzeitig erhielt er eine Berufung an die Universität *Basel*, wo er – mit Unterbrechungen – bis 1962 lehrte und bis zu seinem Tod (1968) lebte.

Die Jahre 1935–45 der braunen Diktatur und des Zweiten Weltkriegs erlebte er von seiner Schweizer Heimat aus mit, die infolge der faschistischen und nationalsozialistischen Expansion immer mehr zu einer gefährdeten «Insel» wurde. So hatte er als entschiedener Gegner rechtsradikaler Ideologien es auch in seinem Heimatland nicht leicht, da die Schweizer Regierung alles tat, um die Achsenmächte Italien und Deutschland nicht unnötig zu provozieren und die Neutralität zu wahren. Während er ungestört an seiner «Kirchlichen Dogmatik» weiterarbeiten konnte, waren Äußerungen politischer Art aus seinem Munde während der kritischen Jahre nicht erwünscht.

Barth freilich betonte bei jeder Gelegenheit, daß Hitler unbedingt Widerstand zu leisten sei – und zwar geistig *und* militärisch. So meldete er sich freiwillig als 54jähriger 1940 zum bewaffneten Hilfsdienst, um gegebenenfalls sein Land zu verteidigen. Ferner gründete er zusammen mit anderen eine «*Aktion nationaler Widerstand*», eine Art Geheimorganisation für die innere Abwehr im Fall einer Invasion, die zudem den De-

faitismus bekämpfen sollte. Barth, der bisher in den Augen vieler als Pazifist gelobt hatte, wurde jetzt von manchen, die ihn nicht verstehen konnten, als «Militarist» verschrien. Seine Äußerungen über Krieg, Staat, Nationalsozialismus, Schweizer Widerstand usw. wurden nach dem Krieg unter dem Titel «*Eine Schweizer Stimme*» veröffentlicht.

Als der Krieg zu Ende war, bemühte Barth sich sehr um die Versöhnung und die geistige Erneuerung Deutschlands. Sein persönlicher Beitrag bestand z.B. darin, daß er 1946/47 eine Gastprofessur in *Bonn* wahrnahm. In seinen später unter dem Titel «*Dogmatik im Grundriß*» veröffentlichten Vorlesungen stellte er den deutschen Studenten unter anderem dar, warum der Nationalsozialismus scheitern mußte: Wenn sich ein Volk absolut setzt als das «erwählte Volk», muß es untergehen – nämlich dann, wenn es sich gegen das wirklich erwählte Volk Israel stellt:

«Der Angriff auf Juda bedeutet den Angriff auf den Felsen des Werkes und der Offenbarung Gottes, neben welchem Werk und welcher Offenbarung es keine andere gibt (...) Hier geht es um den Zusammenstoß mit Christus. Theologisch gesehen – ich rede jetzt nicht politisch – *musste* dieses Unternehmen scheitern und zusammenbrechen. An diesem Felsen zerbricht der Ansturm des Menschen, und wenn er noch so gewaltig unternommen wird. Denn die Sendung, die prophetische, priesterliche und königliche Sendung des Volkes Israel, ist identisch mit Gottes Willen und Werk, so gewiss sie in Jesus Christus ausgeführt und offenbart worden ist» (K. Barth, *Dogmatik im Grundriß*, Zürich, 7. Aufl. 1987, S. 89f.).

1946 hielt Barth in Deutschland auch Vorträge über das Thema «*Christengemeinde und Bürgergemeinde*». Hier entfaltete er das sehr bekannt gewordene, von Oscar Cullmann und der reformierten Tradition angeregte Modell der «Königsherrschaft Christi»: Christus herrscht nicht nur im Bereich der Kirche oder Gemeinde, sondern auch im Reich der Welt. Seine Königsherrschaft ist universal. Über das Reich zur Rechten und das Reich zur Linken regiert *ein HERR*. Der Staat ist zwar außerhalb der Kirche, aber doch innerhalb des Herrschaftskreises

Jesu Christi. Daraus ergibt sich für Barth der Auftrag zum politischen Handeln und zur politischen Einflußnahme des Christen.

1948 war Barth beteiligt an der Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam*. Es sollte eine Gemeinschaft von Kirchen werden, die den «Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen». Damals war von anderen Göttern noch nicht die Rede. Die synkretistische (religionsvermischende) Wende trat mit voller Wucht erst in den sechziger Jahren – mit dem Ausscheiden des langjährigen ÖRK-Präsidenten *Willem A. Visser't Hooft* – ein. Ähnliches gilt für den politischen Ruck des ÖRK in eine einseitige (linke) Richtung. Allerdings herrschte bereits die folgenschwere und von Barth mitgeprägte Ein-Reich-Theologie vor, die im Gegensatz zur reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre stand.

Barth selbst war, obwohl er theologisch eher als konservativ eingeordnet wurde, politisch zeitlebens dem *linken* Spektrum zuzurechnen, auch wenn er gegenüber der radikalen «Religiös-Sozialen Bewegung» eines Kutter oder Ragaz schon früh Vorbehalte geäußert hatte. 1949/50 jedenfalls, in der Zeit der aufgekomenen Diskussionen über Aufrüstung und Atombomben, geriet er wegen pazifistisch klingender Äußerungen sogar in den Verdacht des Kommunismus.

Barth wollte nach seiner eigenen Aussage für den Frieden und gegen den «Kalten Krieg» eintreten – und das bedeutete für ihn ein Nein zum Antikommunismus: «Ich halte den Antikommunismus für das noch größere Übel als den Kommunismus selber (...) Die Kommunisten sind auch Menschen. Gott ist auch für die Kommunisten. Also kann ein Christ nicht gegen, sondern nur *für* die Kommunisten sein. Für die Kommunisten sein, heißt nicht, für den Kommunismus sein. Ich bin nicht für den Kommunismus» (S. 397).

Trotz dieses – dialektischen – Differenzierungsversuchs mußte sich Barth etwa von Emil Brunner – meines Erachtens zu Recht – fragen lassen, warum er jetzt «nicht in ähnlicher Weise in den Gegensatz und zum Bekenntnis gegen den Kommunismus aufrufe», wie er es gegen den Nationalsozialismus

getan hatte (S. 369). Es sei nur daran erinnert, daß auch die Kommunisten – z.B. in der UdSSR und DDR noch nach dem Krieg – Konzentrationslager betrieben haben. Die kommunistische Ideologie war und ist keineswegs menschlicher als die nationalsozialistische.

1951/52 stand eine weitere Auseinandersetzung auf der Tagesordnung: die Diskussion mit *Rudolf Bultmann* über das Entmythologisierungsprogramm. Bultmann wollte das Neue Testament aller «Mythologoumena», zu denen er z.B. Wunder, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft und Sühnewirkung des Todes Jesu rechnete, entkleiden, indem er diese existential-anthropologisch interpretierte. Obwohl Barth heftige Kritik an Bultmann übte und sich gegen dessen exegetischen «Kahlschlag» wehrte, konnte er ihn wegen seiner eigenen unklaren Schrifthaltung (s.u.) nicht wirklich überwinden.

Was Barth an Bultmann auszusetzen hatte, war denn auch weniger das Problem der Entmythologisierung an sich, als vielmehr die Unterwerfung der Heiligen Schrift unter eine neue philosophische Anthropologie (Lehre vom Menschen). Er klagte: Bei dieser Zielsetzung der Existentialisierung sah «ich die Theologie nur eben neu in die Sackgasse einer philosophischen Anthropologie laufen (...), aus der ich sie nun seit (...) Jahrzehnten herausrufen zu sollen gemeint habe. Daß 'von Gott reden' mehr heiße als: 'in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden', das war doch einst (...) mein kritischer Ausgangspunkt gewesen. Eben ihn sehe ich nun aufs neue preisgegeben» (S. 401).

Barth war sich zwar im klaren darüber, daß jedes theologische System von gewissen philosophischen Einflüssen – und sei es auch unterschwellig – mit geprägt ist. Er verhehlte nicht seine eigene «Schwäche für Hegel». Aber er wollte sich nicht bewußt einem einzigen philosophischen System (wie etwa Bultmann dem Heideggerschen) verschreiben, sondern bevorzugte den «Eklektizismus», die Auswahl von Gedanken-Elementen: Der Gebrauch philosophischer Gedanken in der Theologie dürfe «nie ein prinzipieller, sondern immer nur ein bewußt und erkennbar eklektischer sein» (S. 402).

Barth stand zwar Bultmann und seiner Theologie kritisch gegenüber, aber das bedeutete noch nicht, daß er sich zur pietistischen oder evangelikalischen Bewegung zählte, die Bultmann ebenfalls heftig kritisierte. Auch wenn er im Alter ein milderes Urteil über «*die Pietisten*» hatte und sich auf diesem Gebiet mehr der Haltung seines Vaters annäherte (vgl. verschiedene Bemerkungen in KD IV/2), so blieb er doch im Innersten durch tiefe Gräben von ihnen getrennt. Das machen zum Beispiel mehrere Begegnungen und Äußerungen in den fünfziger und sechziger Jahren deutlich.

Am 6. Oktober 1959 führte er ein ganztägiges Gespräch mit deutschen und Schweizer Vertretern aus der *Gemeinschaftsbewegung*. Busch berichtet darüber: «Die Diskussion kreiste vorwiegend um die Frage einer klaren Grenze und Trennung zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Barth konnte das Pathos, mit dem seine Gesprächspartner an einer solchen Grenze interessiert waren, nicht verstehen und nicht gutheißen. Umgekehrt mochten diese die eigentümliche Relativierung dieser Grenze in der Theologie Barths nicht akzeptieren» (S. 461f.).

Ein ähnlicher Unterschied zeigte sich in einer Begegnung mit dem amerikanischen Evangelisten *Billy Graham* im August 1960. Barth hatte zwar persönlich von Graham einen guten Eindruck, lehnte aber dessen «Höllenspredigt» als «Gesetzespredigt» ab: «Er hat die Leute erschrecken wollen (...) Je mehr man ihnen die Hölle heiß macht, desto mehr 'laufen' sie» (S. 462).

Auch für die 1966 in Auseinandersetzung mit der Theologie Bultmanns gegründete *Bekennnisbewegung* «*Kein anderes Evangelium*» zeigte er wenig Verständnis und verschob die Problematik auf die politische Ebene. «Er fragte sie (...), ob ihr Bekenntnis auch das gegen die Atombewaffnung, gegen den Vietnamkrieg der USA, gegen den neuen Antisemitismus und für einen deutschen Friedensschluß mit Osteuropa unter Anerkennung der Grenzen von 1945 in sich schließe.» Wenn nicht, dann sei es ein «pharisäisches Bekenntnis» (S. 497f.).

Während und nach seiner langen Lehrtätigkeit hat Barth insgesamt *elf Ehrendoktorwürden* erhalten, so etwa von den Uni-

versitäten Glasgow (1930), St. Andrews (1937), Oxford (1938), Chicago (1962) und Sorbonne (1963). Am 1. März 1962 allerdings wurde er «*cum infamia*» (mit Schmach) von der Basler Universität entlassen, als der Nationalökonom Salin in seiner Eigenschaft als Prorektor in einer Rede kritisch mit Barths politischer Haltung abrechnete. Erst an seinem 80. Geburtstag, am 10. Mai 1966, wurde er durch den Basler Rektor rehabilitiert.

Zur römisch-katholischen Theologie stand Barths Denken in vielen Punkten (z.B. Offenbarungsverständnis) konträr. Dennoch wurde er 1963 von Kardinal Bea als Beobachter zum *Zweiten Vatikanischen Konzil* nach Rom eingeladen. Aus gesundheitlichen Gründen mußte er jedoch absagen. In seinen letzten Lebensjahren wurde er von mancherlei Krankheiten geplagt. Seine Arbeitskraft ließ merklich nach.

So konnte er auch die «Kirchliche Dogmatik» nicht mehr abschließen. Die im letzten vollendeten Teilband der KD (IV/4) entfaltete und von seinem Sohn Markus, der ebenfalls Theologe geworden war, angeregte *Tauflehre* mit der Kritik am sakramentalen Verständnis und der volksgemeinlichen Praxis der Säuglingstaufe brachte allerdings die Öffentlichkeit noch einmal in Wallung. Barth unterschied die Taufe mit dem Heiligen Geist von der Wassertaufe als einem rein menschlichen Tun (Antwort und Bitte), weshalb sie nur von Erwachsenen als Verantwortlichentaufe vollzogen werden könne.

Am 10. Dezember 1968 starb Karl Barth weltberühmt in *Basel*. Eine Radio-Ansprache, die er im Schweizer Rundfunk einen Monat vor seinem Tod gehalten hatte, schloß mit den Sätzen:

«Das letzte Wort, das ich als Theologe und auch als Politiker zu sagen habe, ist nicht ein Begriff wie 'Gnade', sondern ist ein Name: Jesus Christus. *Er* ist die Gnade und *er* ist das Letzte, jenseits von Welt und Kirche und auch von Theologie (...) Um was ich mich in meinem langen Leben bemüht habe, war in zunehmendem Maße, diesen Namen hervorzuheben und zu sagen: dort! Es ist in keinem Namen Heil, als in diesem Namen. Dort ist denn auch die Gnade. Dort ist auch der Antrieb zur Arbeit, zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemein-

schaft, zum Mitmenschen. Dort ist alles, was ich in meinem Leben in Schwachheit und in Torheit probiert habe. Aber dort ist's» (S. 514).

Nach dieser biographischen Skizze seien einige *Prägungen* im Leben Barths näher betrachtet. Die Einflüsse auf ihn sind vielfältig. Das reformatorische Denken, insbesondere die Rechtfertigungslehre, übernahm er von *Luther* und *Calvin*. Die Rechtfertigungslehre mit ihrem Gedanken von der Unverfügbarkeit der Gnade übertrug er auf das Gebiet der Offenbarung und des Erkennens göttlicher Geheimnisse: Die Offenbarung trifft uns unverfügbar – oder mit anderen Worten: Gott wird nur durch Gott erkannt (s.u.).

Ferner war Barth – wenn auch in Antithese zu ihm – von *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* zu seinem Denken angeregt. Er verstand sein eigenes System letztlich als große Antwort auf das von Schleiermacher entfaltete Christentum der Kultur, des Gefühls und der religiösen Innerlichkeit. An einigen Punkten – etwa in der Versöhnungs- und Erwählungslehre – zeigt sich allerdings, daß Barth von Schleiermachers humanistischem Ansatz nie ganz losgekommen ist (s.u.).

Von *Sören Kierkegaard*, dem Existenzphilosophen, hat Barth das Distanzpathos übernommen mit seiner Betonung des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Gott und Mensch – und auch der Unterscheidung zwischen Individuum und Masse. «Gott ist im Himmel – und du bist auf Erden», so lautet der Kerngedanke aus der zweiten Römerbrief-Auflage. Gott kann sich nur senkrecht von oben offenbaren, und wenn uns seine Offenbarung unverfügbar trifft, so entstehen Einschlagstrichter, die etwas von seiner Majestät erahnen lassen.

Auch *Franz Overbeck*, ein Freund Friedrich Nietzsches, hat Barth ein Stück weit geprägt. Barth übernahm von ihm die Kritik am zeitgenössischen Kulturchristentum, an einer verbürgerlichten, bigotten Moral mit einem selbstgebastelten «lieben Gott».

Über Overbeck und andere erreichte ihn die Projektionshy-

pothese *Ludwig Feuerbachs*, der davon ausging, daß sich der Mensch die Götter nach seinem Bilde, nach seiner Vorstellung «erschafft». Solche selbstgeschaffenen Götter lehnte auch Barth ab und verkündigte – nun in direkter Antithese zu Feuerbach – die Selbstoffenbarung des souveränen Gottes, der alle selbsterzeugten Vorstellungen sprengt. Religion als Selbstrechtfertigung und Selbstvergottung des Menschen verstanden, ist deshalb Unglaube. Sie steht zu Gottes Offenbarung im Widerspruch. Nicht der Mensch erschafft sich Gott, sondern Gott erschafft den Menschen und die Möglichkeit, Gott zu erkennen.

In Kontrast stand der Barth der kritischen und nachkritischen Periode auch zu seinem früheren Lehrer *Adolf von Harnack*. Dieser hatte den christlichen Glauben auf folgende Minimaldaten reduziert: «Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unsterbliche Wert der Menschenseele.» Jesus galt nur noch als bloßer Mensch, der Gott den Vater, den Wert der Menschenseele etc. verkündigte, aber nicht selbst Gott war und die Erlöserfunktion im metaphysischen Sinne wahrnehmen konnte. Gegen diese Verkürzung kämpfte Barth durch die Ausbildung einer eigenen – und streckenweise eigenwilligen – Christologie und Soteriologie (s.u.).

Seinen Lehrer *Wilhelm Herrmann* rezipierte Barth in Anknüpfung und Widerspruch. Herrmann hatte gelehrt, daß – ungeachtet historischer Fakten – von der christlichen Überlieferung nur das relevant sei, was dem Menschen aktuell zum Erlebnis werde. *Dieser «Aktualismus», der Gegenwartsbezug des Glaubens, wurde für Barths gesamtes theologisches System prägend.* Während allerdings Rudolf Bultmann (ebenfalls ein Schüler Herrmanns) den Gegenwartsbezug des Glaubens auf das existentielle Selbstverständnis des Menschen konzentrierte und sich damit ganz in den Bahnen Herrmanns bewegte, fand ihn Barth in der Selbstoffenbarung Gottes und verließ insofern die Fußstapfen seines Lehrers. Jürgen Moltmann (*Theologie der Hoffnung*, München, 12. Aufl. 1985, S. 43ff.) kommentiert richtig, daß Barth «an die Stelle der im Herrmannschen 'Selbst' gemeinten Subjektivität des Menschen die Subjektivität Gottes

setzt». An der Stelle einer «Theologie der transzendentalen Subjektivität des Menschen» bei Herrmann und Bultmann steht bei Barth eine «Theologie der transzendentalen Subjektivität Gottes».

Diese transzendente Subjektivität Gottes weist – zumindest beim jungen Barth – deutliche *platonische* und *kantische* Züge auf. Eine vom Menschen unerreichbare Überwelt oder ein mit der reinen Vernunft unerschließbares «Ding an sich» scheint sich stark mit der Vorstellung einer unverfügbaren Offenbarungssphäre Gottes zu berühren. Auf die Einflüsse Platos und Kants hat Barth selbst im Vorwort zur zweiten Auflage seines «Römerbriefs» (Zürich, 13. Aufl. 1984, S. VII) hingewiesen. Plato und Kant wurden ihm u.a. von seinem Bruder, dem Philosophen Heinrich Barth, nahegebracht. Im Gegensatz etwa zu einer frühen transzendental-präsentischen Eschatologie (überweltlich-gegenwärtige Deutung der Lehre von den letzten Dingen), hat er sich später einer mehr geschichtlichen und inkarnatorischen Sicht zugewandt.

Beeinflußt war Barth von den beiden *Blumhardts Vater und Sohn*, von denen jeder auf seine Weise den nahe bevorstehenden Anbruch oder gar die Gegenwart des Reiches Gottes verkündigte. Während Blumhardt der Ältere den Anbruch des Reiches Gottes durch besondere Geisteswirkungen (Erweckung, Heilungen, Teufelsaustreibung) sich ankündigen sah, bemühte sich Blumhardt der Jüngere um dessen aktiven Aufbau in den politischen Bahnen der Sozialdemokratie. Die Darstellung des Reiches Gottes und seiner universalen Ausdehnung findet sich bei Barth insbesondere in seinem Vortrag «Christengemeinde und Bürgergemeinde».

Auf die Bedeutung *G.W.F. Hegels* im Blick auf Barths Dialektik und den Aufbau seines theologischen Systems insgesamt werde ich an anderer Stelle eingehen.

Horst-Georg Pöhlmann (Gottesdenker, Reinbek 1984, S. 32) schreibt über Barth: «Seine Theologie ist nicht Lehre, sondern Aufschrei. Barth ist Prophet, nicht Gelehrter (...) Es geht Barth um das Paradox des Entweder-Oder, das mit prophetischer Einseitigkeit gegen die liberale Sowohl-als-auch-Theologie seiner

Zeit verfochten wird.» Pöhlmann hat mit dieser Kennzeichnung die Erschütterung und das Pathos der frühen zwanziger Jahre getroffen, die Barths Theologie damals auslöste. Nicht mehr der – immer wieder versagende – Mensch war die Norm des Denkens und Lebens, sondern das Wort Gottes, nicht die Anthropologie, sondern die Theologie im eigentlichen Sinne.

Diese Leistung würdigt auch Heinrich Jochums (*Die große Enttäuschung*, Wuppertal 1986, S.14), der ansonsten Barth heftig kritisiert: «Es bleibt das Verdienst Karl Barths, daß er zum Worte Gottes zurückgerufen, daß er uns Gott groß und den Menschen klein gemacht hat, daß er uns die objektiven Heilstatsachen vor Augen gestellt und uns vor Subjektivismus und Pharisäismus gewarnt hat, daß er dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu Leibe gerückt ist, Schleiermacher und Ritschl, Idealismus, Historismus, Kritizismus und viele andere Irrtümer der Theologie und Kirche zunächst weithin überwunden hat, daß er Jesus Christus, ja, den Jesus von Nazareth wieder in die Mitte der Theologie gestellt, daß er Theologie und Kirche von vielen falschen Wegen zurück zur Sache gerufen hat.»

## Übersicht über das Lehrsystem

Wir beziehen uns im folgenden vor allem auf Barths Hauptwerk, die in den Jahren 1932–67 in vier Teilen und 12 dicken Teilbänden erschienene «*Kirchliche Dogmatik*». Die vier Teile sind:

- I. Die Lehre vom Worte Gottes (Prolegomena)
- II. Die Lehre von Gott
- III. Die Lehre von der Schöpfung
- IV. Die Lehre von der Versöhnung

Der Schluß des vierten Teils sowie ein fünfter Teil (Die Lehre von der Erlösung) konnten nicht mehr geschrieben werden.

Karl Barths theologisches System ist *trinitarisch* angelegt. Die KD beginnt daher – nach einigen Vorbemerkungen – ebenso folgerichtig wie ungewohnt mit der *Trinitätslehre* (Lehre von der Dreieinigkeit), die unmittelbar mit der *Offenbarungslehre* verkoppelt ist:

Gott der *Vater* ist der unsichtbare, vom Menschen unenthüllbare Gott. In sich ruhend und an sich seiend (Aseität), besitzt er die Freiheit, sich selbst zu enthüllen. Seine Selbstenthüllung bedeutet Offenbarung und ermöglicht die Schöpfung durch das gesprochene göttliche Wort. Gott wird nur durch Gott erkannt.

Der Vater offenbart sich für uns (pro nobis) als der *Sohn*. In ihm enthüllt er sich und gewinnt Gestalt. Der sich enthüllende und in Jesus Christus menschliche Gestalt annehmende Gott wird sein eigener Doppelgänger. Christus ist die objektive Wirklichkeit der Offenbarung Gottes. In ihm als dem fleischgewordenen Wort geschieht die Versöhnung.

Gott der Vater, der sich als Sohn für uns offenbart, offenbart sich als *Geist* in uns. Der Geist bewirkt das Offenbarsein, die Selbstmitteilung und die Geschichtlichkeit Gottes. Im Geist teilt sich Gott jedem einzelnen mit und wird in ihm geschichtlich. Der Geist ist die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung und ermöglicht – als noch ausstehendes, vollendendes Handeln – die Erlösung.

Nicht nur die übergreifende Lehre von Gott und der Offenbarung, sondern auch die *Soteriologie* (Lehre von der Versöhnung und vom Heil) mit *Hamartiologie* (Lehre von der Sünde) und *Christologie* (Lehre von Christus) sind trinitarisch angelegt:

Jesus Christus ist *wahrer Gott* (vere Deus). In ihm wird Gott zum Menschen, und das heißt: Der Herr wird Knecht. Jesus Christus ist deshalb in seiner Person der wahre, nämlich der sich selbst erniedrigende und so der versöhnende Gott. Diesem Tatbestand entspricht sein priesterliches Amt (munus sacerdotale): Der Richter wird im priesterlichen Gehorsam des sich selbst für uns opfernden Gottessohnes der an unserer Stelle Gerichtete. Als solcher hebt er die Sünde des menschlichen Hochmuts auf: Dem Sich-selbst-Erhöhen- und Selbst-wie-Gott-sein-Wollen des Menschen, das zum Fall führt, tritt die versöhnende Selbsterniedrigung Gottes entgegen. Gottes Urteil im Versöhnungsgeschehen ergeht als des Menschen Rechtfertigung, die dem menschlichen Unrecht zum Trotz als das neue Recht Gottes proklamiert wird.

Jesus Christus ist *wahrer Mensch* (vere homo). In ihm tritt der wahre, nämlich der von Gott erhöhte und so der versöhnte Mensch auf, und das heißt: Der Knecht wird Herr. Diesem Tatbestand entspricht sein königliches Amt (munus regale): Jesus, der gehorsame Menschensohn, wird zum Heilskönig eingesetzt. Als erhöhter Menschensohn hebt er die Sünde der menschlichen Trägheit auf: die Sünde des Menschen, der von seiner Freiheit nicht Gebrauch machen, sondern sich in der Niederung eines in sich verschlossenen Seins genügen wollte, das gekennzeichnet war von Dummheit, Verlotterung, Unmenschlichkeit, Sorge und schließlich Tod und zu des Menschen Elend

führte. Gottes Weisung im Versöhnungsgeschehen ergeht als des Menschen Heiligung, die als ständige Erneuerung ganz auf der Rechtfertigung beruht und dem menschlichen Versagen zum Trotz ermöglicht wird.

Jesus Christus ist der *wahrhaftige Zeuge*. Er verkündigt die Wahrheit und ist diese in Person. Durch seinen Geist als Mittler wird diese Wahrheit auch heute bezeugt und Jesus als Sieger proklamiert. Diesem Tatbestand entspricht das prophetische Amt (*munus propheticum*). Jesus als wahrhaftigem Zeugen steht die Sünde der menschlichen Lüge gegenüber, die zur Verdammnis führt – Lüge verstanden als Verkehrung der Befreiung durch und für den freien Gott in den Versuch einer Inanspruchnahme Gottes durch und für den in seiner Selbstbehauptung unfreien Menschen. Gottes Verheißung im Versöhnungsgeschehen ergeht als des Menschen Berufung in den Stand des Christen als Zeugen der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit.

Die weitere Entfaltung und Beurteilung des Barthschen Lehrsystems wird anhand einzelner Schwerpunkte in den folgenden Kapiteln vorgenommen.

## Was ist Dialektische Theologie?

Der Begriff «Dialektische Theologie» weist hin auf den Begründer der Dialektik in der Neuzeit: den Philosophen *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Dialektik ist die Vorstellung, daß es unterschiedliche Stufen im Prozeß der Wahrheitserkenntnis gibt, daß die Wahrheit aber im Fließen bleibt, indem das Wechselspiel zwischen Frage und Antwort zu immer neuen Konsensen führt, die wiederum durch neues Fragen aufgelöst werden können. In der These wird eine Behauptung aufgestellt. Die Antithese hinterfragt diese und stellt sich ihr entgegen. In der Synthese wird der Gegensatz von These und Antithese zu und in einer höheren Ebene «aufgehoben» (im doppelten Sinne dieses Wortes), jedoch nur, um als neue These wieder von einer Antithese hinterfragt zu werden.

Diese Relativierung einer absoluten Wahrheit wird heute weithin vertreten und ist insbesondere durch die Frankfurter Schule – etwa im Modell eines «herrschaftsfreien Diskurses» von *Jürgen Habermas* – gefördert und weiterentwickelt worden. Sie ist im Grunde schon sehr alt und kann bereits im Sündenfallbericht in der relativierenden Frage der Schlange «Sollte Gott gesagt haben?» (1. Mose 3,1) gefunden werden. Klassisch formuliert wurde sie bei dem griechischen Philosophen *Heraklit*, der behauptete: «Panta rei (alles fließt, alles ist relativ).»

Wie ist der Begriff «Dialektik» im Barthschen System zu verstehen? Wir betrachten hierzu seinen programmatischen Vortrag «*Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*», den er am 3. Oktober 1922 vor 300–400 Freunden der liberalen Zeitschrift «*Die Christliche Welt*» auf der Elgersburg in Thüringen

hielt (abgedruckt in: K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge, München 1924, S. 156–178). Seinem Vortrag lag – keineswegs nur formal – das Hegelsche Modell von These, Antithese und Synthese zugrunde.

Barth führte aus, daß die eigentliche Bedrängnis des Theologen sein Auftrag sei, Gottes Wort im Menschenmund auszurichten. Die These lautet: «*Wir sollen als Theologen von Gott reden.*» Die Antithese lautet: «*Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.*» Und das ist die Synthese, die Barth formuliert: «*Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.*» Doch gehen wir der Reihe nach vor.

Zunächst wendet sich Barth gegen die vordergründigen Antworten eines Kulturprotestantismus, der sich mit Fragen der Kultur, der Sittlichkeit, des Geisteslebens und der Religion befaßt. Das sei aber nicht das Wesentliche. Nein, der eigentliche Auftrag der Theologie liege jenseits dieser vordergründigen Dinge und Lösungsversuche – in der Beantwortung der Frage nach den letzten Dingen jenseits der irdischen Existenz. Die Menschen schreien nicht nach Lösungen, sondern nach *Erlösung*, nicht nach Wahrheiten, sondern nach *der Wahrheit*, nicht nach Kulturchristentum, sondern nach *Gott*.

Diese letzten Dinge, nach denen die Menschen fragen, bezeichnet Barth als die «*eschatologischen Dinge*» – «eschatologisch» weniger im zeitlichen als vielmehr im qualitativen, transzendentalen Sinne verstanden. Der junge Barth vertritt – etwa in der zweiten Auflage des «*Römerbriefs*» – nämlich keine zeitliche, «endzeitliche» Eschatologie im biblisch-traditionellen Sinn, sondern eine transzendental-präsentische Eschatologie mit einer transzendentalen Wertsetzung, einer qualitativ anderen Art zu leben hier und jetzt.

Wie kommt es nun, wenn der Mensch von diesem Letzten, Eschatologischen reden soll, zur Befähigung, davon zu reden? Es kommt zur Befähigung, von Gott zu reden, durch die Offenbarung Gottes und den sich darauf stützenden und beziehenden Glauben. Der Inhalt und die Aufgabe des Redens von Gott ist Gottes Menschwerdung als Gottes Wort im Men-

schenwort. Gott verleiblicht sich also nicht nur in seinem Sohn Jesus Christus (Inkarnation), sondern auch in seinem gesprochenen und geschriebenen Wort (Inverbation), indem er sich in unsere menschlich-geschöpfliche Sprache und Redeweise hineinbegibt. Barth beschreibt *drei Wege*, drei Versuche, um von Gott zu reden: den dogmatischen, den kritischen und den dialektischen Weg.

Der *dogmatische Weg* wird gleichgesetzt mit der Orthodoxie. Es ist der Weg des Supranaturalismus, der absolute Wahrheiten empfangen und weitergeben möchte, indem er systematische Gedankengruppen aus Bibel und Dogma herausentwickelt. Barth sagt, daß die Stärke der supranaturalistisch orientierten Orthodoxie in der Objektivität der Antwort besteht, die sie vermitteln möchte. Ihre Schwäche aber liegt in der Nicht-Fragwerdung der Antwort, die quasi als «vom Himmel gefallene Botschaft» vorgegeben wird.

Der *kritische Weg* findet sich in der Mystik, verstanden als Innerlichkeit und Subjektivismus: Im eigenen menschlichen Erleben, in der mystischen Erfahrung (man denke hier auch an Barths Lehrer Wilhelm Herrmann!) werden Antworten gesucht. Die Schwäche der Mystik besteht nach Barth in der Nicht-Beantwortung der Frage, indem das innere Erleben des Menschen letztlich auf sich selbst konzentriert bleibt, aber die Antwort von außen fehlt.

Barth selbst vertritt demgegenüber den *dialektischen Weg*. Dieser besteht in der gegenseitigen Beziehung von Position und Negation, von These und Antithese, die sich in der Synthese als höherer Ebene aufheben soll. Es entsteht eine ständige Frage- und Antwort-Folge, wobei durchaus Gott die Antwort gibt, aber der Mensch immer wieder als Fragender herantritt. Barth führt aus:

«Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter (...) So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, 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 verhar-

ren, also z.B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (...) unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsre Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz andern Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre» (a.a.O., S. 172).

Barth setzt hier und im folgenden die Erkenntnislehre analog zur Rechtfertigungslehre. Seine Vorstellung der gegenseitigen Beziehung von Position und Negation ist eine formale Parallele zur lutherischen Lehre vom Menschen als «*simul iustus et peccator* (zugleich Gerechtfertigter und Sünder)». Nach Barth bleibt der Mensch nicht nur auf der Seins- und Erlösungsebene (ontisch und soteriologisch), sondern eben auch auf der Erkenntnisebene (noetisch) in dieser Spannung stehen zwischen Frage und Antwort, zwischen Position und Negation.

Die Schwäche der Dialektik nun, die Barth auch erkennt, besteht im Angewiesensein auf die Frage und in der Behauptung, daß die Wahrheit nicht absolut sei, sondern in der Mitte liege. Die Stärke aber sieht er in der Zeugniskräftigkeit, indem – in menschlicher Selbstbescheidung – von der Eindeutigkeit und Zweideutigkeit der Wahrheit in der Mitte zugleich geredet werden könne. Barth sagt:

«Was soll (...) der Dialektiker, wahrscheinlich ein ‘Sohn der Berge’, Anderes antworten als: Mein Freund, du mußt einsehen, daß du, wenn du nach *Gott* fragst, und wenn nun wirklich von *Gott* die Rede sein soll, von *mir* etwas Anderes nicht erwarten darfst. Ich habe getan, was ich konnte, um dich darauf aufmerksam zu machen, daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, *Zeugnis* zu sein von der

Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht. Und eben darum habe ich nie bejaht, ohne zu verneinen, nie verneint, ohne zu bejahen, weil das Eine wie das Andre nicht das Letzte ist. Wenn mein Zeugnis von diesem Letzten von der Antwort, die du suchst, dir nicht genügt, so tut mir das leid» (a.a.O., S. 173).

Also nicht eine supranaturale Wahrheit, etwa offenbart in einer irrtumslosen Heiligen Schrift, ist für Barth maßgeblich, sondern das *Zeugnis* von der Wahrheit. Da, wo dieses Zeugnis gegeben wird, ist für ihn «Wort Gottes», also durchaus auch in der Bibel, aber darüber hinaus in der Zeugnissituation vor der Schriftwerdung der Bibel und in der heutigen Verkündigung. «Wort Gottes» ist für ihn nicht statisch, sondern dynamisch, nicht als Beschreibung historischer Fakten, sondern als aktuelles Ereignis zu verstehen (s.u.). Insofern ist der Barthsche Begriff «Wort-Gottes-Theologie» für orthodoxe oder pietistische Ohren mißverständlich, die von der absoluten Gültigkeit der in der Bibel niedergelegten Offenbarung ausgehen.

Nach Barth soll der Theologe als Mensch ausharren in der Spannung zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit seines Auftrags, von Gott zu reden. Denn das Reden von Gott geschieht nur durch Gott – und das ist die Niederlage aller Theologie und aller Theologen. Das betont Barth gegen den Kulturprotestantismus der Liberalen mit ihrer Verharmlosung Gottes als einer Größe, über die wir als Menschen verfügen könnten. Das betont er auch gegen den pietistischen Subjektivismus, wie er ihn versteht, der Gott als Gefilde des menschlichen Innenlebens zu horten glaubt.

Die Bedrängnis des Theologen bleibt also bestehen, aber zugleich hat der Theologe die Verheißung, daß das schwache Menschenwort zum Träger des Gotteswortes wird, indem er Gott in seiner Freiheit und Allmacht anerkennt, Hörender bleibt und Zeuge wird. Die *Grenze* der Dialektik aber, die Barth klar definiert, besteht darin, daß Gott dort zu reden anfängt, wo die Dialektik aufhört. Gott bleibt eben doch der ganz Andere, Unbegreifliche. Er beginnt sich dort zu offenbaren, wo unsere Vorstellungen und Systeme enden. Barth betont:

«Aber diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg *abbricht* (...) Und eben so genau ist zu bedenken, daß es mit unsrer Aufgabe so steht, daß von Gott nur Gott *selber* reden kann. Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere *Niederlage aller* Theologie und *aller* Theologen (...) Wir müssen uns klar sein darüber, daß wir, und wenn wir Luther und Calvin wären, und welchen Weg wir auch einschlagen mögen, so wenig ans Ziel kommen werden, wie Moses in das gelobte Land gekommen ist. So gewiß wir irgendeinen Weg gehen müssen (...) so gewiß müssen wir bedenken, daß das Ziel unsrer Wege das ist, daß Gott selber rede, und dürfen uns also nicht wundern darüber, wenn uns überall am Ende unsrer Wege, und wenn wir unsre Sache noch so gut gemacht hätten, ja dann am meisten, der Mund verschlossen wird» (a.a.O., S. 174.176f.).

Zur *Beurteilung* sei folgendes angemerkt: Die Größe und Übermacht Gottes betont zu haben, bleibt das Verdienst, aber auch das Problem des jungen Barth. Hier sind eher die philosophischen Kategorien einer platonischen Überwelt und einer rational nicht mehr erreichbaren Glaubensdimension im Gegensatz zum Wissen (à la Kant) durchgeschlagen, als der Wille Gottes, sich eben selbst doch erkennen zu geben, und das primär und unvergleichlich in der Heiligen Schrift mit ihrer eindeutig geoffenbarten Wahrheit (Joh. 14,6; 17,17). Sicherlich steht diese Wahrheit über den menschlich erdenkbaren Vorstellungen und Systemen, aber sie *ist* doch in heilbringender Weise geoffenbart worden und kann nicht durch dialektische Prozesse relativiert werden, ohne ihr Wesen zu verlieren.

Ein scharfer Gegner der Hegelschen Dialektik, ihrer Vorläufer und Epigonen, ist der christliche Kulturphilosoph *Francis Schaeffer*. Er sagt: Das Übel der Neuzeit ist, daß der Mensch nicht mehr Wahrheit und Lüge, Gut und Böse unterscheiden kann, weil er einen absoluten Gott mit einer absoluten Offenbarung ablehnt. Der Mensch befindet sich daher heute «unterhalb der Linie der Verzweiflung», von wo aus ihm entweder nur der

Sprung in den Mystizismus, Irrationalismus und die Anarchie bleibt – *oder* die Umkehr zum lebendigen Gott mit seinen guten Ordnungen. Zwar befindet sich der Mensch immer in einem Erkenntnisprozeß, und sein Wissen bleibt Stückwerk (1. Kor. 13,9), aber Gott will ihm doch das Heilsnotwendige und das, was für ein geheiligtes (durch die Gemeinschaft mit Gott erneuertes) Leben unabdingbar ist, eindeutig zu erkennen geben.

Schaeffer (Gott ist keine Illusion, Wuppertal, 2. Aufl. 1991, S. 50ff.) wendet sich also scharf gegen die «*Preisgabe der Antithese*», gegen die Auflösung der absoluten Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gut und Böse zugunsten einer falschen Synthese im modernen Denken und in der neueren Theologie, auch bei Karl Barth. Schaeffer betont treffend, daß das dialektische Denken (und mit ihm auch die Dialektische Theologie) einen falschen – nämlich zweigeteilten – Wahrheitsbegriff hat; deshalb «kann ein Satz, der richtig klingt, in Wirklichkeit genau das Gegenteil von dem aussagen, was das historische Christentum mit demselben Satz meint». Das biblische Christentum aber «steht und fällt mit der Antithese». «Wenn wir das antithetische Denken aufgeben, haben wir nichts mehr zu sagen.»

Diese Konsequenz wurde im Grunde bei Barth deutlich, der Gottes Reden am Ende eben doch in einen Bereich jenseits aller Dialektik verbannen mußte: Gott rede dort, wo die Dialektik abbreche. Demgegenüber halten wir fest: *Gott redet klar und verständlich in seinem Wort, der Heiligen Schrift.*

Mit Barths Schriftverständnis beschäftigen wir uns im nächsten Kapitel.

## Wort Gottes und Bibelverständnis

Barths Dialektik wirkt sich auch auf sein Bibelverständnis aus: Wort Gottes und Heilige Schrift sind für Barth identisch und doch wieder nicht identisch. Entscheidende Voraussetzung der Barthschen Wort-Gottes-Lehre ist, daß Wort Gottes immer nur *in actu*, im Handeln, im Ereignis geschieht und nicht in einer objektivierbaren Gestalt vorhanden ist. In KD I/1, § 4 spricht Barth vom *Wort Gottes in einer dreifachen Gestalt*.

Die erste Gestalt des Wortes Gottes ist das *geoffenbarte Wort*. Gemeint ist die unmittelbare Offenbarung Gottes, die er seinen Boten – den Propheten, den Aposteln, den ersten Zeugen – geschenkt hat. Die Offenbarung ist Ereignis der freien, unfaßbaren Gnade, die dann in Bibel und Verkündigung begrenzt und gesichert wird. Die Offenbarung erzeugt die Bibel, die dann zum Zeugenwort und Mittler der durch Inverbation schriftgewordenen Offenbarung wird.

Die zweite Gestalt ist das *geschriebene Wort*. Deren konkrete Gestalt ist die Bibel als Erinnerung an die vorausgegangene, schon geschehene Offenbarung. Die Bibel ist nach Barth keineswegs von Fehlern und Irrtümern frei – er bleibt dem Denken der Bibelkritik verhaftet –, sondern sie ist einfach Niederschlag der Botschaft der ersten Zeugen in ihrer Welthaftigkeit. Wie Barth schreibt, ist die Bibel «nicht selbst und an sich Gottes geschehene Offenbarung», sondern vielmehr «das konkrete Mittel, durch das die Kirche an Gottes geschehene Offenbarung erinnert, zur Erwartung künftiger Offenbarung aufgerufen und eben damit zur Verkündigung aufgefordert, ermächtigt und angeleitet wird» (KD I/1, S. 114). Die Einheit von Bibel und Offenbarung ist ein Ereignis. Die geschehene Offenbarung wird

in der Bibel festgehalten, aber «Wort Gottes» wird sie nur als Ereignis, indem Jesus verkündigt wird.

Die dritte Gestalt ist das *verkündigte Wort*. Das Wort Gottes ist verkündigtes Wort – nicht umgekehrt: die Verkündigung wird – etwa durch besondere Rhetorik, Gefühlhaftigkeit, Frömmigkeit usw. – Gottes Wort. Menschliche Rede von Gott ist zuerst und entscheidend Gottes eigene Rede. Gott will zu Wort kommen in der Sprache. Indem Gott zur Sprache kommt, bleibt allerdings das Menschenwort verantwortliches und zugleich irrtumsfähiges Menschenwort, doch tritt dieses kraft des bevollmächtigten «Vikariates Jesu Christi» wahrhaft stellvertretend auf.

Von diesem Ansatz her kann Barth den biblischen *Kanon* als prinzipiell unabgeschlossen betrachten. Die Kanonsentscheidung ist für ihn Entscheidung des hörenden Menschen und daher nicht grundsätzlich dem Irrtum entzogen. Die Geschlossenheit des Kanons bezeichnet er als «relativ». Er meint: «Um der wirklichen Autorität des biblischen Kanons willen müssen wir es wieder lernen, seine Feststellung als ein *Glaubenszeugnis*, seine Anerkennung als *Glaubensgehorsam* und also seinen tatsächlichen Bestand, auch wenn wir gar keinen Anlaß haben sollten, ihn zu beanstanden, als *unabgeschlossen* zu verstehen» (KD I/2, S. 532).

Positiv zu würdigen ist, daß Barth gegenüber dem Kulturprotestantismus und Liberalismus ein *neues, positives Verhältnis zur Heiligen Schrift* gewonnen hat. Er und seine Schüler bemühen sich wirklich weithin, auf das Wort Gottes in seinen unterschiedlichen Gestalten zu hören. Sie rechnen mit souveränen Offenbarungsakten Gottes und betonen die Notwendigkeit des Heiligen Geistes, um Gottes Offenbarung zu verstehen. Allerdings müssen wir feststellen, daß Barths Haltung zur Heiligen Schrift an entscheidender Stelle *zweideutig* ist, und daß dadurch dem ganzen Liberalismus mit der historisch-kritischen Methode die Tür offengehalten wurde.

Nach Barth gibt es eben das Wort Gottes nur, indem Gott redet. Es existiert kein von Gott losgelöstes Wort Gottes, das man – im Unterschied zu Gott, der selbst Subjekt bleibt – zum Ob-

jekt unseres Nachdenkens machen könnte. *Die Bibel ist für Barth Menschenwerk, restlos historisch bedingt wie jedes andere Buch*, aber sie wird erst in actu, indem Gott redet, zum Wort Gottes. Offenbarung und Heilige Schrift sind zweierlei und doch nicht voneinander zu trennen.

Barth wehrt sich mit seiner Schriftlehre im Grunde dagegen, daß man ihn von liberaler Seite auf einen orthodoxen Standpunkt festschreiben wollte. Mit Hilfe seiner Dialektik möchte er beweisen, daß er gar nicht die Verbalinspiration im Sinne der lutherischen Orthodoxie vertritt, sondern das Wort in der Dynamik, in der Bewegung, im Ereignis der Sprachwerdung meint. Von diesem Ansatz her ist es verständlich, daß es gemeinsame Schüler von Rudolf Bultmann und Karl Barth, etwa den Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel, gibt, die gerade dieses Ereignis der Sprachwerdung als das Entscheidende beschreiben.

Die bei Barth begegnende und ungewöhnliche Unterscheidung zwischen Verbalinspiration und Verbalinspiriertheit nun hängt zusammen mit der Unterscheidung zwischen aktuellem Ereignischarakter und historischer Faktizität biblischer Aussagen. Mit «*Verbalinspiriertheit*» etikettiert Barth die klassische Inspirationslehre im orthodoxen Sinn, die an der buchstäblichen Inspiration und Wahrheit der Bibel festhält, und lehnt diese ab. Hier wird seiner Meinung nach aus der freien Gnade Gottes ein Stück Übernatur, eine verobjektivierte Faktizität, eine Verweltlichung der Offenbarung. «*Verbalinspiration*» im Barthschen Sinne hingegen bezeichnet schlichtweg die Erwählung von Menschen durch Gott, die ihr Zeugnis in der Bibel niedergelegt haben, also im Grunde eher eine Personal- oder Realinspiration. Barth betrachtet das Wort Gottes also immer nur als Aktum, in seinem aktuellen Ereignischarakter, nie als (bloßes) Faktum, etwa historischer Berichte oder Naturereignisse. «Das Wort», das Gott immer wieder aktuell redet, tritt «den Worten» in ihrer historischen und faktischen Fixierung gegenüber.

Als Beispiel nenne ich eine Frage, die in den zwanziger Jahren an Barth gerichtet wurde: «Hat die Schlange im Paradies

geredet?» Karl Barth antwortete: «Natürlich hat die Schlange geredet. Sie redet auch jetzt noch» (zit. nach H. Jochums, *Die große Enttäuschung*, S. 65). Jetzt, da wir verführt werden zur Sünde von Hochmut, Trägheit und Lüge, redet die Schlange noch. Von der Sache her ist das richtig. Fragt man jedoch historisch, dann merkt man, wie eine überzeitliche Wahrheit von ihrer historischen Wirklichkeit (hier: dem Sündenfall) gelöst wird. Nicht ohne Grund hat man – vor allem dem jungen Barth – *Geschichtsfremdheit* und das «Schweben» in einer platonisch anmutenden *Zeitlosigkeits-Metaphysik* vorgeworfen, was sich auch auf anderen Gebieten (etwa seiner transzendental-präsentischen Eschatologie) zeigt. Hier bestehen durchaus Parallelen zu den theologischen Systemen eines Rudolf Bultmann oder Paul Tillich, wenn auch Barth in seiner Kritik am biblisch-traditionellen Christentum und Bibelverständnis nicht so weit wie diese gegangen ist.

Gegen die Ablösung der (Geistes-)Wirkung vom biblischen Buchstaben ist *Luthers* Lehre von der *litera spiritualis* (geist-erfüllter Buchstabe) ins Feld zu führen: Gott bindet sich an sein Wort durch seinen Geist. Das Bibelwort ist Träger des Geistes Gottes, und der Geist hat sich gebunden an das, was im Wort geschrieben ist. «Luthers 'Wort' ist geisthaltig; und umgekehrt: Luthers 'Geist' wortgebunden» (G. Gloege, *Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung*, Göttingen, 3. Aufl. 1963, S. 135).

Nur daraus folgt die Heilsgewißheit: indem ich mich darauf verlassen kann, was in der Heiligen Schrift als dem «geist-durchhauchten Buchstaben» offenbart ist (2. Tim. 3,16; 2. Petr. 1,21). «Das Wort sie sollen lassen stahn», hat Luther deshalb betont. Gott redet unmißverständlich nirgendwo anders als in der Heiligen Schrift. Die Bibel als Gottes Wort bleibt der einzige Maßstab für alle anderen Stimmen – auch für solche, die Gottes Wort zu sein beanspruchen.

# Offenbarungslehre und Gotteserkenntnis

«Gott wird nur durch Gott erkannt.» Dieser Kernsatz ist grundlegend für Karl Barths Offenbarungslehre. Und er schließt alle anderen Erkenntniswege zu Gott aus, etwa über eine Seinsanalogie (*analogia entis*) wie im thomistischen Katholizismus, über die Pektoralerfahrung wie bei Teilen des Pietismus, über das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (Schleiermacher), über eine Ur- oder Schöpfungsoffenbarung wie bei lutherischen Theologen (Althaus, Elert) und Emil Brunner, über die Tiefenerfahrung des Seins (Paul Tillich) etc.

Für den jungen Karl Barth ist Gott der ganz Andere, Fremde, Unbegreifliche. Im Vorwort zur zweiten Auflage des «Römerbriefs» (13. Aufl. 1984, S. XIII) hat er dies deutlich formuliert: «Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat (...) möglichst beharrlich im Auge behalte. Gott ist im Himmel und du auf Erden!» Das *Distanzpathos*, die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch ist hier in klassischer Kürze ausgesprochen.

Dabei liegt der Akzent – insbesondere beim jungen Barth, aber auch noch beim älteren – auf der *Transzendenz*, der Überweltlichkeit Gottes, der sich «senkrecht von oben» offenbart in der Freiheit und dem Plan, den er sich selbst gesetzt hat. Barth knüpft an den reformierten Grundsatz an: «*finitum non capax infiniti* (das Endliche kann das Unendliche nicht begreifen)», der im 16. Jahrhundert in deutlicher Abgrenzung zur lutherischen Abendmahlslehre formuliert worden war und in diesem Zusammenhang auch als «*Extra Calvinisticum*» bekannt ist. Calvin hatte – ähnlich wie schon Zwingli – die Transzendenz

Christi, der zur Rechten Gottes sitzt, betont – im Gegensatz zu Luther, der die Kondeszendenz, die Herablassung Christi – wenn auch geistiger Art – in die Elemente Brot und Wein postuliert hatte.

Barth nun legt Wert darauf, daß der Mensch von sich aus Gott nicht erkennen könnte, wenn nicht Gott sich selbst offenbaren würde. Es gibt also insofern auch eine Kondeszendenz bei Barth, aber die Transzendenz wird viel stärker betont als bei Luther. Jede *analogia entis*, jede Entsprechung zwischen Gott und Welt aufgrund von Seinsmerkmalen, ist bei Barth ausgeschlossen. Das göttliche Sein kann nicht aus dem geschöpflichen Sein (Natur, Gesetz, Gewissen, Geschichte) abgeleitet und erkannt werden. Gott läßt sich nicht durch die *analogia entis* (Analogie des Seins), sondern allein durch die *analogia fidei* (Analogie des Glaubens) oder *analogia relationis* (Analogie der Beziehung, Analogie der von Gott im Bund gestifteten Gemeinschaft) erkennen. Die Initiative liegt also ganz und ausschließlich auf der Seite Gottes. Gotteserkenntnis ist freies Geschenk – wie der Glaube, der sie aufgrund der von Gott gestifteten Beziehung vollzieht.

Gott steht in unendlichem qualitativem Unterschied dem Menschen gegenüber. Barth mit dieser Aussage steht im Gegensatz zur liberalen Theologie, etwa auch in der Romantik bei Schleiermacher. Dieser hatte Gott mit dem Universum identifiziert. Frömmigkeit hatte er als eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins betrachtet. Das «schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl» war für ihn die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein gegenwärtig sein kann. Schleiermacher strebte danach, «mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann» (F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Berlin, 7. Aufl. 1960, S. 525). Es versteht sich von selbst, daß ein solcher anthropologisch-psychologischer Ansatz zu dem eminent theozentrischen (zentral auf Gott gerichteten) Denken Barths in diametralem Widerspruch stehen mußte.

Für Barth ist der Glaube nie unser Besitz oder unser Erlebnis (Letzteres hatte noch der Lehrer Barths, Wilhelm Herrmann, vertreten), sondern unverfügbares Geschenk und – vom Menschen her gesehen – ein Sprung ins Ungewisse des Völlig-auf-Gott-Angewiesenseins. Ihm entspricht eine dialektische Haltung der Offenheit statt einer dogmatischen Festlegung oder kritisch-mystischen Bemächtigung. Er läßt sich nicht objektivieren. Und so wie der Glaube nicht objektivierbar ist, läßt sich auch die Gotteserkenntnis nicht objektivieren, sondern nur immer neu empfangen als *Anerkenntnis* des Gottes, der im Regimente sitzt. Gott bleibt immer *Subjekt*, er wird nie zum Objekt unserer Erkenntnisse, Analysen und Beobachtungen – auch nicht in der Theologie. Vielmehr ermächtigt er uns durch seine Offenbarung, ihn zu verstehen. Der Rechtfertigung aus Gnaden entspricht bei Barth die Gotteserkenntnis aus Gnaden.

Bei Barth verläuft die Gotteserkenntnis *christomonistisch*: Alle Erkennbarkeit ist auf Christus und sein Werk konzentriert. Eine Offenbarung Gottes vor, nach oder außerhalb des Christusgeschehens wird bestritten oder zumindest stark reduziert. Bibelstellen, die auf eine Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in der Geschichte und im Gewissen hindeuten (z.B. Röm. 1f.; Apg. 17) werden als «Nebenlinie» der Christusoffenbarung bezeichnet und dieser eingeordnet bzw. nachträglich auf das Christusereignis bezogen. So schreibt Barth:

«Der Mensch im Kosmos, der in Act. 17 als Zeuge des Evangeliums sichtbar wird, ist wie in Röm. 1, wie in den vorher berührten alttestamentlichen Texten, der zum vornherein von Jesus Christus her gesehene, der in seinem Selbstverständnis zum vornherein und grundsätzlich überholte und überbotene Mensch (...) Wir dürfen uns danach für unterrichtet halten darüber, daß die hier in Betracht kommenden Aussagen sich sachlich so wenig wie formal von den Aussagen der 'Hauptlinie' abspalten lassen, als würde in ihnen anderswohin gewiesen als auf Gottes Gnadenoffenbarung, als bildete also nicht ein einziges, sondern ein doppeltes Zeugnis den Inhalt der Bibel. Von der Offenbarung her wird auf dieser Nebenlinie um der Offen-

barung willen und der Offenbarung gemäß auf die Offenbarung hingewiesen» (KD II/1, S. 136f.).

Problematisch ist, daß die Welt ihre Bedeutung als Schöpfung einbüßt, wenn alles auf das Christusereignis konzentriert wird. Der spätere Barth hat diese Gefahr zum Teil erkannt und die Dimension der Welt wieder neu betont. Er postulierte nicht mehr – wie im «Römerbrief» – die Unverfügbarkeit Gottes an sich, sondern die Unverfügbarkeit seiner Liebe, die *Freiheit seiner Gnadenwahl*. Gott bleibt der souveräne Gott in seiner Freiheit, zu lieben und zu erwählen (also in actu). Gott ist gerade darin Gott, daß er Mensch wird, aber die Transzendenz ist nun die Freiheit zur Liebe. Mit der Barthschen Erwählungslehre und ihrer Problematik werden wir uns in einem gesonderten Kapitel auseinandersetzen.

Barths Theologie bleibt also auch in der Spätphase «*Theologie von oben*». Gott kommt zum Menschen. Es gibt keinen Anknüpfungspunkt im Menschen für das Handeln Gottes und keine «natürliche Theologie». Aber Gottes Gottsein erweist sich nicht mehr durch seine unerreichbare Überweltlichkeit als Wesensdimension, sondern im souveränen Handeln als Eigenschaft. «Natürliche Theologie» betrachtet Barth als Versuch der religiösen Bemächtigung Gottes, der zum Scheitern verurteilt ist, und als Gnadenfeindschaft.

Barth steht mit dieser Position bewußt gegen lutherische Theologen wie *Paul Althaus* und *Werner Elert*, die an der Möglichkeit einer Ur- und Schöpfungsoffenbarung festhielten. Leider ließen sich während der Zeit des Nationalsozialismus manche lutherische Theologen dazu hinreißen, eine Schöpfungsoffenbarung auch in Blut und Boden, Volk und Rasse zu postulieren – eine schlimme Verzeichnung der Position Martin Luthers, die Barth vehement und zu Recht bekämpfte. Luther selbst hatte zwar eine Offenbarung Gottes in Schöpfung, Geschichte, Gesetz und Evangelium nicht ausgeschlossen, sich aber stets gegen jede Vergötzung des Geschaffenen gewehrt. Auch wenn für Luther Gott sich nicht nur in Christus offenbarte, so blieb Christus doch für ihn Maßstab und Korrektiv. Auch Werner Elert und Paul Althaus unterschieden zwischen einer

Uroffenbarung *vor* Christus und der heilbringenden und endgültigen Offenbarung *in* Christus – ein meines Erachtens dem biblischen Gesamtzeugnis entsprechender Ansatz.

Im folgenden wollen wir die Barthsche Position anhand einiger Zitate näher betrachten. Für Barth ist Gotteserkenntnis Glaubenserkenntnis, Gehorsam gegen Gott, reine Gnade. So schreibt er: «Gott will erkannt sein als der, der er ist. Eben als der, der er ist, handelt er aber. Eben als dieser Handelnde will er aber erkannt sein. Eben ihn als Handelnden erkennen, heißt aber: ihm gehorsam werden» (KD II/1, S. 27). Gott wird also *in actu* erkannt.

In Form eines «Gebets» wendet sich Barth gegen die Verobjektivierung Gottes, der immer Subjekt unserer Erkenntnis bleibt: «Führe uns nicht in die Versuchung, dich angesichts deiner Gegenständlichkeit erkennen zu wollen, als stünden wir abseits, als könnten wir auch nur das Geringste von dir wissen, sagen und hören, ohne sofort dabei zu sein, ohne sofort jene Entsprechung (sc. die *analogia fidei*) wahr zu machen, ohne sofort mit dem Gehorchen zu beginnen!» Und weiter: «Durch Gnade wird das Sein Gottes erkannt, oder es wird gar nicht erkannt. Wird es aber durch Gnade erkannt, dann bedeutet das, daß wir aus jenem gesicherten Ort schon verdrängt und an einen Ort gedrängt sind, wo die Betrachtung Gottes nur noch in dem Akt unserer eigenen Gehorsamsentscheidung bestehen und vollzogen werden kann» (KD II/1, S. 27f.).

Gotteserkenntnis ist für Barth «Anerkenntnis Gottes». Ohne Gott anzuerkennen und ihm zu gehorchen, können wir ihn nicht erkennen. Niemals kann er bloßes Objekt unserer religiösen, theologischen oder philosophischen Bemühungen sein und – quasi auf dem Seziertisch – analysiert werden. Es gibt auch einen Synergismus in der Methodik, gegen den Barth sich wehrt: Gott kommt uns entgegen, wir dringen in ihn ein usw., wie dies z.B. in esoterischen Systemen wie der Anthroposophie, aber etwa auch im Thomismus geschieht. Demgegenüber gilt für Barth: Nur in der aktuellen, gehorsamen Begegnung wird Gott erkannt. Die *fides qua* (Glaube im Sinne der Vertrauenshaltung zu Gott) und *fides quae* (Glaube im

Sinne des Erkennens von Glaubensinhalten) gehören zusammen.

Massive Kritik an Karl Barths Offenbarungsverständnis übte auf reformierter Seite *Emil Brunner*, ursprünglich Weggenosse Barths und Anhänger der Dialektischen Theologie. Der Widerspruch entzündete sich an der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Theologie und Säkularismus. Zentral war die Diskussion über Gotteserkenntnis und Offenbarung und über das Verhältnis von «*Natur und Gnade*». In einer so titulierten, 1934 veröffentlichten kleinen Schrift, der Barth bald darauf ein wütendes «*Nein!*» (so der Titel der Antwortschrift) entgegenschleuderte, hat Brunner in klassischer Weise die Kritik an Barths Offenbarungsverständnis formuliert.

Im folgenden fassen wir die wesentlichen Argumente daraus zusammen.

Brunner zeigt zunächst kurz die Konsequenzen von Barths Offenbarungsverständnis auf. Als erstes stellt er fest, daß bei Barth die Gottebenbildlichkeit des Menschen völlig ausgetilgt wird. Ferner wird eine allgemeine Offenbarung bei Barth abgelehnt. Nur *eine* Offenbarung wird anerkannt: die Christusoffenbarung (Christomonismus). Für Barth fällt die Schöpfungs- und Erhaltungsgnade weg, die seit der Grundlegung der Welt da ist (z.B. daß Gott seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen läßt). Allein die Christusgnade bleibt übrig. Für Barth existieren keine Erhaltungsordnungen (*lex naturae*). Es gibt keinen Anknüpfungspunkt für das göttliche Erlösungshandeln im Menschen. Die Alleinwirksamkeit der Christusgnade wird betont. Die Schöpfung wird bei Barth nicht als Vollendung des Alten gesehen, sondern als reine Neusetzung durch Vernichtung des Alten hindurch. «*Gratia non tollit naturam, sed perficit* (die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie)» – diesen thomistischen Satz lehnt Barth völlig ab und bezeichnet ihn als «*Erzketzerei*». Was Barth als Irrtümer betrachtet, etikettiert er als «*unbiblisch*», «*thomistisch-katholisch*», «*unreformatorisch*», «*aufklärerisch*» und «*neuprotestantisch*».

Brunners Gegenposition geht davon aus, daß eine Differen-

zierung notwendig ist zwischen einer formalen und materialen Gottebenbildlichkeit (*imago Dei formalis et materialis*). Die formale Gottebenbildlichkeit ist von der Sünde unangetastet, die materiale Gottebenbildlichkeit ist durch die Sünde völlig verloren. Die formale, unangetastete Gottebenbildlichkeit bezieht sich auf das Humanum des Menschen, auf sein Menschsein: Der Mensch besitzt eine Wortfähigkeit (Wort und Antwort sind möglich) und daher Verantwortlichkeit. Das ist die Voraussetzung dafür, daß er überhaupt sündigen kann. Wenn er – etwa von der «Schlange» oder von anderen Menschen – nicht ansprechbar wäre, könnte er gar nicht verführt werden und sündigen. Die materiale Gottebenbildlichkeit hingegen, die völlig verloren ist, bezieht sich auf den Menschen im Zustand der Sünde, auf den Menschen im Widerspruch zu Gott, als widergöttliche und widerpersönliche Person.

Im Blick auf die – von Barth abgelehnte – Schöpfungsoffenbarung führt Brunner aus, daß die Sünde die Erkennbarkeit Gottes im Menschen gestört, aber nicht zerstört hat. Brunner beruft sich vor allem auf – von Barth stiefmütterlich behandelte – Stellen wie Röm. 1f., Apg. 14 und 17. *Das Erkennen ist verfinstert, aber nicht ausgelöscht*. Die Schöpfungsoffenbarung bleibt für die Nichtchristen getrübt und vieldeutig (deshalb machen sie sich Götzen), und sie bringt kein Heil. Und weil mit der Schöpfungsoffenbarung das Gewissen zusammenhängt, kann der Mensch überhaupt erst sündigen. Die Christusoffenbarung hingegen ist eindeutig und heilbringend. Brunner schreibt: «Durch Christus erkennen wir, daß sich Gott uns schon vorher offenbart hat, daß wir aber diese Offenbarung nicht recht gelten ließen» (Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, S. 14). In diesem Zusammenhang kann man von einer «negativen natürlichen Theologie (theologia naturalis negativa)» (aber eben doch «natürlichen Theologie») sprechen.

Im Blick auf die *Erhaltungsgnade* schreibt Brunner, daß es eine allgemeine Gnade vor der Christusgnade gibt, z.B. im Staat, um dem Bösen zu wehren, in der Natur, wo die Sonne über Gerechte und Ungerechte scheint usw. Das gesamte natür-

liche, geschöpfliche Leben hängt von dieser Erhaltungsgnade ab. Sie wird freilich erst im Licht der Christusoffenbarung recht erkannt und führt dann – dann! – zum Danken. In Christus erkennen wir, was Gott schon immer für uns getan hat.

Laut Brunner ist ein *Anknüpfungspunkt* für die Gnade und Offenbarung Gottes im Menschen vorhanden, und zwar in Gestalt der auch dem Sünder nicht abhanden gekommenen formalen Gottebenbildlichkeit. Und dieser Anknüpfungspunkt für Gottes Wort an den Menschen ist eben die reine Ansprechbarkeit des Menschen, sein Ja-oder-Nein-Sagen-Können, seine Ver-Antwort-lichkeit. Gottes Wort schafft nicht die Wortmächtigkeit des Menschen – diese hat er nie verloren, denn sie ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen –, aber Gottes Wort schafft die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu *glauben*. Das *sola gratia* (allein aus Gnaden) wird also nicht gefährdet.

Brunner schreibt: «Wer nicht glaubt, der ist selbst schuld. Wer glaubt, der weiß: es ist reine Gnade» (a.a.O., S. 19). Und: «In der Sünde gibt es kein Wissen von Gott, denn das wahre Wissen von Gott ist die Aufhebung der Sünde» (a.a.O.). Es existiert also eine Voraussetzung für den Empfang des Glaubens, die geschöpflich angelegt ist, aber der Glaube selbst ist freies Geschenk Gottes – ein auch in dieser differenzierten Form fundamentaler Unterschied zu Barth, der das völlige Übergewicht der Gnade und Erwählung betont.

Schließlich richtet Brunner gegen Barth den Vorwurf des Aktualismus: Barth erkenne nur die Offenbarung, aber nicht die Offenbarkeit Gottes an, nur das aktuelle Handeln (Aktum), aber nicht das Gehandelthaben Gottes mit seinen Ergebnissen in der Geschichte (Faktum). In der Bibel finden wir gerade das Zeugnis von der «*Offenbarkeit*» im Sinne Brunners, der historischen Faktizität der bezeugten Ereignisse im Zusammenhang mit dem Offenbarungshandeln Gottes.

Brunner gesteht Barth zu, daß dieser nicht einfach die Fähigkeit auch des unerlösten Menschen leugnet, «Vernünftiges zu tun und zu denken, und daß die Humanität und Kultur bei aller Fragwürdigkeit von der Offenbarung aus nicht einfach negativ zu bewerten sei» (a.a.O., S. 10). Der Streit geht aber letztlich

um den «*imago-Res*», den «Rest der Gottebenbildlichkeit» im natürlichen, unerlösten Menschen. Brunner nun erklärt diesen *imago-Res* nicht als quantitativen Rest (z.B. in dem Sinne, daß 90% des menschlichen Wesens durch die Sünde verdorben und 10% unversehrt seien), sondern er erklärt ihn *qualitativ*: Material gesehen ist der Mensch ganz und gar verdorben und verfinstert, aber formal gesehen ist seine Menschlichkeit, sein Humanum, seine Wortfähigkeit und Verantwortlichkeit erhalten geblieben. Der formale Sinn des Begriffes «Gottebenbildlichkeit» ist «das Humanum, d.h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, vor der gesamten übrigen Kreatur auszeichnet» (a.a.O., S. 10).

Die Frage stellt sich ihrerseits an Brunner, ob sich so einfach trennen läßt zwischen formaler und materialer Gottebenbildlichkeit. Barth hält das nicht für möglich, sondern betont das völlige Angewiesensein auf die erwählende und neuschaffende Gnade. Sie allein erzeugt auch den Anknüpfungspunkt, den es von Natur aus im Wesen des Sünders nicht gibt: «... der Heilige Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht und also als von Gott geoffenbart und geglaubt ist, bedarf keines Anknüpfungspunktes als dessen, den er selber setzt» («Nein!», S. 56). Bei Brunner drohe die «römische» Gefahr der Seinsanalogie (*analogia entis*) – für Barth eine der schwersten Sünden der Gegenwart.

Für Barth ist «Gottebenbildlichkeit» nur noch auf der Ebene der Beziehungsanalogie (*analogia relationis*), namentlich in der *Beziehung zwischen Mann und Frau* in der Ehe, vorhanden (vgl. KD III/1, S. 205ff.), aber nicht in irgendeinem Humanum, einem in der Wesenhaftigkeit und Seinsart des Menschen gleichsam verankerten geschöpflichen Besitz. Hörenkönnen und Wortfähigkeit werden nach Barth also von Gott ermöglicht und sind nicht als eine erhalten gebliebene Gottebenbildlichkeit zu verstehen.

Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit ist sehr alt und hat in der Philosophie- und Theologiegeschichte die unterschiedlichsten Antworten erfahren. Sie läßt sich auch an dieser Stelle nicht letztgültig entscheiden. Vielleicht hilft die Differenzierung, die *Helmut Thielicke* vornimmt, weiter:

«Bei der Frage, ob die Gottebenbildlichkeit verloren werden könne, muß man zwischen 'verlieren' und 'verwirken' unterscheiden. Was ich verloren habe, kann ich möglicherweise zurückgewinnen. Das Verwirken aber bezieht sich auf die Preisgabe von etwas, das ich selbst nicht erwirkt habe (zum Beispiel, daß ich Gottes Ebenbild bin) und das ich mir damit auch nicht 'vom Halse schaffen' kann. Ich bleibe mit der (sc. durch die Sünde) verwirkten, aber nicht zu beseitigenden Gottebenbildlichkeit behaftet und muß mit ihr im Bannkreis des nunen tremendum Dei (der erschreckend-verzehrenden Heiligkeit Gottes) stehenbleiben (...) Ich bleibe jemand, der auf Grund, Ziel und Sinn seines Daseins angesprochen werden kann – und damit auch auf das, was er verwirkt hat» (Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München/Zürich 1976, S. 429f.).

Gottebenbildlichkeit in dem Sinne einer Entsprechung des Menschen zum Wesen Gottes, die in der Schöpfung angelegt war, ist also durch die Sünde *verwirkt*, wenn auch nicht *verloren*, denn Sünde ist ein eklatanter Widerspruch zum Wesen Gottes. Nichts Unheiliges, Unreines kann von Natur aus in Gemeinschaft mit Gott stehen oder Anteil an Gottes Wesen haben. Die verwirkte Gottebenbildlichkeit wird erst wieder neu *verwirklicht*, wenn der Fluch der Sünde überwunden wird – und das erfolgt durch die Annahme des Versöhnungsopfers Jesu Christi, *des* neuen Menschen und wahren Ebenbildes Gottes (vgl. 2. Kor. 4,4; Kol. 1,15). In Jesus Christus wird die vom Menschen verwirkte Gottebenbildlichkeit aufs neue verwirklicht und dem Menschen rettend angeboten.

Was die Frage einer *Ur- oder Schöpfungsoffenbarung* betrifft, so halte ich diese für möglich, was die schon mehrmals erwähnten Stellen wie Röm. 1f., Apg. 17 etc. meines Erachtens klar bezeugen. Barth hat zwar recht: Gott wird nur durch Gott erkannt. Aber es war Gottes Wille, sich auch den Heiden nicht unbezeugt zu lassen und ihnen sein Gesetz in ihr Gewissen zu schreiben. Es gibt «Ewigkeit in ihren Herzen» (Don Richardson) – eine Erfahrung, die Missionare oftmals bei entlegenen Eingeborenenstämmen gemacht haben.

Allerdings würde ich vorsichtiger sein als Emil Brunner und nicht von einer «Gotteserkenntnis» im Heidentum reden (vgl. Natur und Gnade, S. 13), sondern nur von einer – durch die Sünde (mit ihrer Folge z.B. des Fressens und Gefressen-Werdens) verfinsterten – *Gottesahnung* aus den Werken der Schöpfung, aus der Geschichte und dem Gewissen (vgl. Röm. 1,18ff.). Erst durch Christus wird diese Ahnung des Schöpfers für denjenigen, der sich ganz diesem Herrn anvertraut, zur Erkenntnis, zur Gewißheit und zum Heil.

## «Religion als Unglaube»

In dem bekannten § 17 aus KD I/2 geht es um «*Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*». Religion ist für Barth Unglaube. Sie ist die Angelegenheit des – gerade in seiner Religiosität – gottlosen Menschen, denn sie sucht Rechtfertigung und Heiligung als eigenes Werk und mißachtet dabei Gottes Tat der Selbstoffenbarung und Versöhnung in seinem Wort. Der Mensch will sich selbst rechtfertigen und heiligen. Er nimmt Gottes souveränes Wirken nicht ernst und für sich an.

Religion ist Unglaube als niedere Religion, die sich Götter und Götzenbilder macht. Sie ist Unglaube als Versuch der Gesetzeserfüllung mit dem Ziel der Selbsterlösung aufgrund eigener Werke (so in den Werkreligionen, aber auch in einem mißverstandenen, legalistischen Christentum). Und sie ist Unglaube als höhere Religion, etwa in Gestalt der Mystik als werkloser Selbstrechtfertigung und «innerer Erfahrung des Göttlichen», oder auch des Atheismus als Verneinung des Göttlichen bei gleichzeitiger Bejahung weltlicher Mächte und Autoritäten.

Die wahre Religion hingegen ist die christliche Religion – verstanden allerdings nicht als «Religion» im Sinne der Feuerbachschen Kritik, sondern als *Glaube*, der die von Gott in seiner Freiheit allein gewirkte Rechtfertigung und Heiligung dankbar ergreift. Nicht wir ergreifen und erwählen Christus, sondern *Christus erwählt und ergreift uns*. Vehement betont Barth immer wieder die Alleinwirksamkeit der Erwählungsgnade, die er nicht auf das Gebiet der Erlösung beschränkt, sondern auch auf die Erkenntnisebene ausdehnt.

So kann er schreiben: «... die Offenbarung (...) trifft uns (...)

als *religiöse* Menschen, d.h. sie trifft uns mitten in jenem Versuch, Gott von uns aus zu erkennen. Sie trifft uns also nicht in dem ihr entsprechenden Tun. Das der Offenbarung entsprechende Tun müßte ja der Glaube sein: die Anerkennung der Selbstdarbietung und Selbstdarstellung Gottes (...) Religion von der Offenbarung her gesehen wird sichtbar als das Unternehmen des Menschen, dem, was Gott in seiner Offenbarung tun will und tut, vorzugreifen, an die Stelle des göttlichen Werkes ein menschliches Gemächte zu schieben, will sagen: an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit, die sich uns in der Offenbarung darbietet und darstellt, ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat» (KD I/2, S. 329).

Barths Position richtete für Jahrzehnte einen Wall auf gegen die *Religionsvermischung* (Synkretismus). Obwohl seine Position «kein menschliches Absprechen über menschliche Werte, keine Bestreitung des Wahren, Guten und Schönen, das wir bei näherem Zusehen in fast allen Religionen entdecken können» (KD I/2, S. 327) sein sollte, so war doch allen nichtchristlichen Religionen und auch einem falsch verstandenen Christentum die Heils- und Erkenntnisfunktion abgesprochen worden. Erst in den sechziger Jahren – fast zeitgleich mit Barths Rückzug von der Lehrtätigkeit – begann dieser Wall immer mehr zu bröckeln. Barths Christomonismus wurde angesichts des zunehmend forcierten interreligiösen Dialogs als «unzeitgemäß» angesehen.

Dabei hat Barth, was die grundlegende Frage der *Absolutheit des Christentums* angeht, die biblische Botschaft eindeutig auf seiner Seite. Durchgehend wird nämlich in der Heiligen Schrift die Absolutheit des einen Gottes, Jahwe, und seines Sohnes Jesus Christus betont, demgegenüber alle anderen Götter dämonisch inspirierte und nichtige Götzen sind (vgl. z.B. 2. Mose 20,2ff.; Joh. 14,6; 1. Kor. 10,20f.). *Willem Adolf Visser 't Hooft*, der Freund Barths und langjährige Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, schrieb im Jahre 1965 (entgegen der späteren Tendenz des ÖRK):

«Die ewige Bestimmung des Menschen hängt ab von seiner

Entscheidung im Blick auf sein Verhältnis zu (...) Jesus von Nazareth (...) Diese Person ist in jeder Hinsicht einmalig. Es gibt nur einen Lehrer, den Christus (Matth. 23,10), einen Herrn (Eph. 4,5; 1. Kor. 8,6), einen Hirten (Joh. 10,16), einen Mittler (1. Tim. 2,5). Er hat einen Namen, der über alle Namen ist (Phil. 2,9). Er ist der eingeborene Sohn (Joh. 3,16). Jede der christologischen Bezeichnungen deutet darauf hin, daß er einen Auftrag hat, den kein anderer jemals hatte oder haben wird. 'Und ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden' (Apg. 4,12).»

Und Visser't Hooft betont: «Es ist höchste Zeit, daß die Christen wieder erkennen, daß der Kern ihres Glaubens darin besteht, daß Jesus Christus nicht gekommen ist, um seinen Beitrag zum religiösen Warenhaus der Menschheit zu leisten, sondern daß Gott in ihm die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Es ist an der Zeit, daß die Kirche die unbezahlte Rechnung, die der Synkretismus darstellt, begleicht. Es ist an der Zeit zu zeigen, daß im Evangelium ein Universalismus sui generis (umfassende Bedeutung eigener Art; L. G.) enthalten ist» (Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?, Basel 1965, S. 100f.).

## Schöpfung und Bund

Barths Schöpfungslehre ist untrennbar mit der Lehre von den Bundesschlüssen Gottes mit den Menschen verbunden. Den Zusammenhang drückt er – insbesondere in KD III/1, § 41 – in folgenden Gedanken aus: *Die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes, und der Bund ist der innere Grund der Schöpfung.* Die Schöpfung hat den *zeitlichen* Vorrang vor dem Bund, der Bund hat den *sachlichen* Vorrang vor der Schöpfung. Der erste «Schöpfungsbericht» der Genesis handelt von der Schöpfung, der zweite vom Bund, den Gott mit den Menschen schließt.

Gemeint ist folgendes: Der Tatsache, daß Gott die Welt geschaffen hat, kommt der zeitliche Vorrang vor dem Bund zu. Daß aber der Bund schon vor Grundlegung der Welt, von Ewigkeit her von Gott bestimmt war, das hat den sachlichen Vorrang vor der Schöpfung. Schon bevor die Welt geschaffen war, hat Gott den Bund seiner ewigen Erwählungsgnade gelegt. Wir spüren hier den Einfluß der calvinistischen Erwählungslehre auf Barth.

Nach Barth erstellt die *Schöpfung* den Raum für die Geschichte des Gnadenbundes. Die Schöpfung ist gewissermaßen das «Vorwort» der Gnadengeschichte – räumlich und zeitlich gesehen. Die Schöpfung ist für Barth ein zeitliches Ereignis, wenn auch außerhalb der Historie. Barths Wertung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist zwiespältig. Er hält sie zwar nicht für eine reine Erfindung, ein «Märchen» (wie radikale Vertreter der historisch-kritischen Methode), aber dennoch interpretiert er sie – einer gemäßigten Kritik verhaftet – als «heilige Sage von Gott dem Schöpfer» unter Zuhilfenahme menschlicher Phantasie, allerdings unter Lenkung des Heiligen Geistes.

Der *Bund* nun, der schon vor Grundlegung der Welt von Gott beabsichtigt war, ist der innere Grund der Schöpfung. Die Schöpfung wurde notwendig, um den Bund zu verwirklichen. Gott erschafft die Welt und den Menschen, schließt einen Bund mit ihm und betätigt die Freiheit seiner Liebe in der Geschichte mit den Menschen.

Barth schreibt: «So ist die Schöpfung der Weg zum Bunde, seine äußere Kraft, sein äußerer Grund (...) *Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung* (...) Er besteht darin, daß schon die Weisheit und Allmacht Gottes des Schöpfers nicht irgendeine Weisheit und Allmacht, sondern die seiner freien Liebe war (...) Daß der Bund das Ziel der Schöpfung ist, das kommt zu der in ihr gesetzten Wirklichkeit des Geschöpfes nicht erst später hinzu (...) das charakterisiert vielmehr schon die Schöpfung selbst und als solche und also auch das Wesen und die Existenz des Geschöpfes. Es war der noch nicht begründete Bund, der Bund, dessen Geschichte noch nicht begonnen hatte, sondern erst beginnen sollte, der als das der Schöpfung und dem Geschöpf gesetzte Ziel im voraus auch die Schöpfung nötig machte und bedingte, auch das Geschöpf bestimmte und begrenzte. War die Schöpfung der äußere Grund des Bundes, so war er ihr innerer Grund. War sie seine formale, so war er ihre materiale Voraussetzung. Hatte sie den geschichtlichen, so hatte er den sachlichen Vorrang» (KD III/1, S. 261f.).

Mit dieser prädestinarianischen (vorherbestimmenden) Sicht der Schöpfung legt Barth den Grund für seine eigentliche Erwählungslehre. Im diesbezüglichen Kapitel werde ich auf die gesamte Problematik kritisch eingehen.

## Evangelium und Gesetz

Bei *Martin Luther* lautete die Reihenfolge: *zuerst das Gesetz, dann das Evangelium*. Das Evangelium setzt das Gesetz und seine Verkündigung voraus. Das Gesetz fordert und klagt an, das Evangelium spricht die Gnade und Vergebung zu. Das Gesetz tötet, das Evangelium macht lebendig. Dementsprechend wurde bei Luther und seinen Nachfolgern ein *dreifacher Gebrauch des Gesetzes* unterschieden: 1. der *politische Gebrauch* (*usus politicus*), der das Zusammenleben der Menschen im Staat regelt und ermöglicht und zum Gebiet der Schöpfungsordnungen gehört («Riegel»); 2. der *überführende oder anklangende Gebrauch* (*usus elencticus*), der den Menschen von seiner Schuld und Unfähigkeit überführt, das Gesetz Gottes zu halten, und ihn für das Evangelium vorbereitet («Spiegel»); und 3. – namentlich vor allem bei Melanchthon – der *dritte Gebrauch* (*tertius usus*) des Gesetzes, der dem Menschen Regeln für sein Leben als Christ an die Hand gibt («Regel»).

*Barth* kehrt die Reihenfolge Luthers um: nicht Gesetz und Evangelium, sondern: *zuerst das Evangelium, dann das Gesetz*. Das Gesetz ist für ihn eine Form des Evangeliums. Gottes Gnade ist größer als sein Zorn, das Evangelium ist stärker als das Gesetz. Die Umkehrung der klassischen Reihenfolge hängt mit der inhaltlichen Vorordnung des Bundes vor der Schöpfung zusammen (s.o.): Zuerst kommt die Gnade in Form des Bundeschlusses Gottes – und dann erst tritt die Schöpfung in Kraft, die Abweichungen vom Bund enthält, welche das Gesetz notwendig machen. Ethik ist Ethik der Gnade. Der Mensch soll tun, was der im Evangelium verkündigten Gnade entspricht.

Hierzu ist kritisch folgendes zu sagen: Barth geht aus vom

Apriori (Vorgeordnetsein), ja der *Übermacht der Gnade* über den Zorn Gottes und über die Unbußfertigkeit des Menschen. Für ihn verschwimmt die Scheidelinie zwischen bekehrten und unbekehrten Menschen sehr stark, die hingegen in der Heiligen Schrift durchgehend festgehalten wird (vgl. Hes. 3,17ff.; Matth. 7,13f.; Apg. 3,19; 1. Thess. 1,9 u.a.). Der Unbekehrte steht nach biblischer Aussage nicht unter der Gnade, sondern unter dem *Zorn Gottes*, auch wenn Gottes Gnadenangebot für ihn bereitliegt. Solange er dies aber nicht für sich in Anspruch nimmt, *bleibt* er unter dem Zorn und Urteil des Gesetzes Gottes (usus elencticus) – und dieses Urteil lautet: *Tod* (Röm. 6,23).

Sicherlich – und darin liegt das berechtigte Anliegen Barths begründet – besitzt die Gnade Gottes und das Evangelium eine *Übermacht* in dem Sinne, daß «Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (1. Tim. 2,4). Wo ein Mensch das Evangelium annimmt, kommt diese *Übermacht* zum Zuge. Aber diese *Übermacht* drängt sich niemandem dergestalt auf, daß die Ablehnung des Evangeliums mit ihren Folgen (Zorn, Gericht, Tod) einfach ausgeblendet wäre. Der Zorn Gottes ist keineswegs nur eine andere Form der Gnade – er kann das *auch* sein –, aber in seiner Ursache und Auswirkung ist er bittere Realität. Wo eine *Übermacht der Gnade* und des Evangeliums im Stil Barths postuliert wird, droht die Gnade zu einer «*billigen Gnade*» zu werden, der die Gegenseite der Gesetzeswirklichkeit und der Folgen der Gesetzesübertretung fehlt. Auf diese Gefahr hat Dietrich Bonhoeffer in seiner Schrift «*Nachfolge*» hingewiesen.

Die Reihenfolge «*zuerst das Evangelium, dann das Gesetz*» mag im biblischen Sinn vielleicht als *Erkenntnisfolge* (noetisch) stehen gelassen werden: Der vom Evangelium, von der Gnadenbotschaft Erfaßte erkennt plötzlich seine Schuld als Ungenügen an Gottes Gebot. Aber als *Seinsfolge* (ontisch) bleibt die Reihenfolge «*zuerst das Gesetz, dann das Evangelium*» unumkehrbar.

Schließlich ist festzustellen: Bei Barth findet sich eine *Überbetonung* des Gesetzesaspektes, den die Reformatoren als «*tertius usus*» bezeichnet hatten: das neue Leben aufgrund der be-

reits erfahrenen Erlösungswirklichkeit. Dabei tritt aber der erste und zweite Gebrauch des Gesetzes zurück – und es kommt zu einer Vereinseitigung.

## Das Nichtige

Das Nichtige ist für Barth das, was gewöhnlich bezeichnet wird als Sünde, Übel, Tod, Hölle und Teufel. Es bezieht sich somit sowohl auf die *Hamartologie* (Lehre von der Sünde) als auch auf die *Dämonologie* (Lehre vom Teufel und seinen Dämonen). Warum spricht Barth in diesem Zusammenhang von dem «Nichtigen»? Alle diese Dinge – Sünde, Hölle, Tod, Teufel – sind für Barth Fremdkörper in Gottes Vorsehung und ewigem Bundesschluß. Sie sind Elemente, denen Gott die Wohltat seiner Vorsehung verweigert. Das Nichtige ist der Feind, der vom Schöpfer und Geschöpf verschieden ist, das Negative. Es ist die Wirklichkeit, die Jesus am Kreuz besiegt hat. Es ist *nichtig in-folge des Sieges Jesu*.

Für Barth ist das Nichtige durchaus ein wirklicher Angreifer Gottes, wirkliches Übel, wirkliche Sünde, wirklicher Tod, wirkliche Hölle, wirklicher Teufel, aber in seiner vernichtenden und verdammenden Auswirkung durch den Tod Christi überwunden. Das Nichtige ist also nicht einfach nichts, sondern es hat eine Wirklichkeit, aber nur in dem Zusammenhang des Erwählungshandelns Gottes – und dadurch wird es eben zum Nichtigen, weil es in der Erwählungstat Gottes verworfen ist und keine Wirklichkeit im Sinne einer Macht über den Menschen mehr besitzt.

Das Nichtige ist für Barth die *Negation der Gnade* – und dadurch das Böse und das Chaos, indem es diese Gnade verweigert. Barth kann es auch bezeichnen als das Widerliche, Störende, Anomale. Es ist nie ein Naturgeschehen oder Naturzustand, sondern die Wirklichkeit, die letztlich doch keine Wirklichkeit mehr besitzt, die nämlich keinen Bestand hat, weil sie keinen

Bund mit Gott hat. In Christus ist sie vergangen. Das Nichtige ist noch nicht vernichtet, aber sein Reich ist zerstört – und deshalb hat der von der Erwählung ergriffene Mensch die Freiheit, das Nichtige für abgetan zu halten.

Barth schreibt: «Durch das 'Nicht' (...) wird das konstituiert, was wir die 'Schattenseite' der Schöpfung nannten. Auf dieser Schattenseite *grenzt* das Geschöpf an das Nichtige; denn dieses 'Nicht' ist ja der Ausdruck und also auch die Grenze des positiven Wollens, Wählens und Wirkens Gottes. In der *Überschreitung* dieser Grenze vom Geschöpf her und in einem *Einbruch* über diese Grenze von der anderen Seite her wird und ist allerdings das Nichtige in der Geschöpfungswelt wirklich» (KD III/3, S. 403).

Und weiter: «Alle diejenigen Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, in denen das Nichtige als eine wesensnotwendige Bestimmung des Seienden und des Daseins und also des Geschöpfes oder gar als eine Wesensbestimmung des ursprünglichen, schöpferischen Tuns Gottes selber gedeutet wird.» Damit würde man «den Schöpfer selbst verunglimpfen» und sich einer «katastrophalen Verharmlosung» des Nichtigen schuldig machen (a.a.O.).

Nach Barth ist das Nichtige eine dritte Existenzweise: «nicht wie Gott und nicht wie das Geschöpf, aber von Gott selbst ernstgenommen». Es ist «ein Element der Geschichte zwischen Gott und dem Geschöpf». «Der ontische Zusammenhang, in welchem das Nichtige wirklich ist, ist das auf *Erwählung* begründete *Handeln Gottes*: (...) Gott erwählt und eben damit verwirft er auch, was er nicht erwählt (...) Er sagt Ja und eben damit auch Nein zu dem, wozu er nicht Ja sagt (...) Er ist Herr zur Rechten *und* zur Linken. *Nur* von da auch *ist* auch das Nichtige. Aber von da aus *ist es*» (a.a.O., S. 404f.).

Solche Entgegensetzungen erinnern sehr stark an *Johann Gottlieb Fichtes* Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich. Das *Ich*, das sich selbst gesetzt hat (vgl. Descartes: «Ich denke, also bin ich») setzt sich die Welt als das *Nicht-Ich* gegenüber, mit dem es dann in Beziehung treten kann. Oder bei Barth: Was Gott in der Schöpfung kraft seines Bundes grundgelegt hat, tritt

dem Nichtigen gegenüber und wird durch dieses bedroht, um es schließlich zu überwinden. Das Nichtige erscheint hier wie ein *philosophisches Prinzip*, das in dialektischer Gegensatz-Dynamik aufgehoben ist kraft der Erwählung (auch wenn Barth einmal bemerkt, daß das Nichtige als das Chaos selbst die Dialektik sprengt; KD III/3, S. 408).

Das Nichtige ist ein Begriff, der nach meiner Beurteilung für Barth von der Vorstellung her definiert wird, daß alles nur in actu (im Handeln) Realität besitzt. Der *Aktualismus* kommt auch hier zum Tragen. Das Nichtige ist für ihn keine statische, faktische Größe in dem Sinne, daß es etwas Festes, Wesenhaftes sei, sondern es ist nur in actu wirklich – und das heißt: in seinem Überwundensein durch die Erwählung und den Bund.

Gehen wir einmal von dem Begriff «Nichtiges» weg und auf die von Barth darin zusammengefaßten ursprünglichen Begriffe wie «Sünde», «Hölle» und «Teufel» zurück, so zeigen sich allerdings gravierende Unterschiede im Vergleich zum biblischen Gesamtzeugnis. Sicher ist es richtig, daß Jesus durch seinen stellvertretenden Opfertod am Kreuz die Macht der Sünde, der Hölle, des Teufels und des Todes überwunden und in diesem Sinne «genichtet» hat. Aber dieser Sieg wird nur für diejenigen Menschen *wirksam*, die ihn im Glauben für sich persönlich in Anspruch nehmen. Alle anderen bleiben im Machtbereich der Sünde, des Teufels und des Todes. Für diese sind diese Mächte deshalb keineswegs «nichtig», sondern eine höchst grausame Realität. Und auch der wiedergeborene Christ wird noch oft genug von diesen Mächten angefochten, wenn er aus dem Schutzraum der Gnade austritt (vgl. Joh. 3,15–21; 3,36; 8,24; 1. Petr. 5,8f. u.a.).

Auch wenn man sich einerseits darüber freuen kann, wie Barth den Sieg und die Macht Jesu Christi groß macht, so geht dieser Siegesruf bei Barth doch mit einer *Verharmlosung* der Sünde, der Hölle, des Todes und der dämonischen Mächte einher. Bei Barth scheinen die Dämonen eher ein philosophisches Prinzip (z.B. «die unmögliche Möglichkeit»; KD III/3, S. 405) als eine geschöpflich-personale Wirklichkeit gefallener Engel (Eph. 6,10ff.; 2. Petr. 2,4; Jud. 6 u.a.) zu sein. Und die Sünde

wird in grober Verharmlosung als «Zwischenfall» bezeichnet, der nur «zur Linken» Gottes und von seinem «Nein» her existiert (KD III/3, S. 347ff.). Diese Verharmlosung hängt zusammen mit Barths Erwählungslehre, der wir uns nun zuwenden.

## Erwählungslehre

Mit der Erwählungslehre sind wir im Kern von Karl Barths Denken angelangt. Hier – bei «Erwählung» und «Prädestination» – wird ein Bereich angesprochen, den wir als Menschen nie ganz ausloten können. Dennoch wurden und werden verschiedene Lösungsversuche unternommen, so auch bei Barth und dem für ihn vorbildhaften Johannes Calvin.

Barth knüpft in seiner Erwählungslehre an die Lehre *Calvins* von der *doppelten Vorherbestimmung* (*gemina praedestinatio*) an, aber deutet diese in umwälzender Weise neu. Calvin war davon ausgegangen, daß es nicht nur eine Erwählung zum Heil, sondern auch eine (negative) «Erwählung» – oder richtiger: Verwerfung – zur ewigen Verdammnis gibt. Die Menschheit war für ihn deutlich in zwei Gruppen geteilt. So schrieb er:

«Gott hat in seinem ewigen und unwandelbaren Ratschluß *einmal* festgestellt, welche er einst zum Heil annehmen und welche er andererseits dem Verderben anheimgeben will. Dieser Ratschluß ist, das behaupten wir, hinsichtlich der *Erwählten* auf Gottes unverdientes *Erbarmen* begründet, ohne jede Rücksicht auf menschliche Würdigkeit. Den Menschen aber, die er der Verdammnis überantwortet, denen schließt er nach seinem zwar gerechten und unwiderruflichen, aber unbegreiflichen Gericht den Zugang zum Leben zu!» (J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* III,21,7).

*Anders bei Karl Barth!* Auch für ihn gibt es Erwählung und Verwerfung, aber die Verwerfung läßt Gott in Christus auf sich selbst – und dadurch wird sie aufgehoben. Christus ist der erwählende Gott und der erwählte Mensch zugleich. *In Christus hat Gott die gesamte Menschheit erwählt und die Verwerfung*

*aller stellvertretend auf sich selbst genommen.* Die Verwerfung wird aufgehoben durch die Übermacht der im Kreuzesopfer Christi manifest gewordenen Gnade. Der präexistente Gottmensch Jesus Christus ist allerdings schon von Ewigkeit her der Grund allen göttlichen Erwählungshandelns.

Der entscheidende Unterschied zu Calvin liegt bei Barth darin, daß für ihn die Erwählungsgnade so *universal* ist, daß sie die gesamte Menschheit umfaßt und es für ihn somit keine Unterscheidung zwischen erwählten und verworfenen Menschen im Blick auf ihre ewige Bestimmung mehr gibt. Aus der augustianischen Auffassung, die Menschheit sei weit überwiegend eine «Masse der Verlorenheit» (*massa perditionis*), wird bei Barth das Gegenteil: sozusagen eine «*Masse des Heils*». Für Barth gibt es außer und neben Christus keinen Verworfenen. In Christus zeigt sich die Überordnung der Erwählung über die Verwerfung. In Christus zeigt sich die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit der Gnade gegenüber.

Die Barthsche Erwählungslehre hängt, wie schon angedeutet, untrennbar mit seiner Vorstellung von Schöpfung und Bund zusammen: Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung, die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes. Bevor die Schöpfung (mit dem Sündenfall als «Zwischenfall») zur Verwirklichung kam, war *von Ewigkeit her* schon das Heil im präexistenten Christus und im göttlichen Bund beschlossen. Barth be ruft sich auf Bibelstellen wie Eph. 1,4: «In ihm (Christus) hat er (Gott) uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und untadelig vor ihm sein sollten.» (Hier ist, wie der Kontext zeigt, jedoch nur von den «Heiligen» und «Gläubigen» und nicht von der Welt allgemein die Rede: Eph. 1,1ff.).

Barth schreibt: «Wollen wir wissen, *was Gott für sich selbst wählte*, indem er die Gemeinschaft mit dem Menschen erwählte, dann können wir nur antworten, *er wählte unsere Verwerfung*. Er machte sie zu der seinigen (...) Er wählte unser Leiden (...) zu seinem eigenen Leiden. So sehr ist seine Wahl Gnadenwahl, Liebeswahl, Wahl sich selbst hinzugeben, sich seiner selbst zugunsten des von ihm Gewählten zu entäußern und zu

erniedrigen» (KD II/2, S. 179). Glaube an Gottes Prädestination heißt «Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung» (a.a.O., S. 182).

Anknüpfend an Anselm von Canterburys Werk «Cur Deus homo?» («Warum wurde Gott Mensch?») charakterisiert Barth Gott als den Richter, der sich in seinem Sohn Jesus Christus stellvertretend für die Menschen selbst richten läßt, so daß es für diese keine Verdammnis mehr gibt. Dieses stellvertretende Sühnopfer Jesu Christi dehnt Barth in seiner Wirkung von den Gläubigen auf die gesamte Menschheit aus, indem er betont: «Es gäbe nur eine *verlorene* Welt und nur *verlorene* Menschen, wenn dieses wunderliche Gericht nicht Ereignis geworden wäre. Da es Ereignis wurde, bleibt uns nur übrig, zu erkennen und zu glauben, der ganzen Welt, allen Menschen, das zuzurufen: *Nicht* verloren!» (KD IV/1, S. 244).

Und an anderer Stelle: «In der Erhöhung des einen Jesus, der als Gottessohn ein Knecht wurde, um als solcher aller Menschen Herr zu werden, ist wie die Auslöschung der Sünden und also die Rechtfertigung, so auch die Erhebung, die Aufrichtung der ganzen Menschenwelt und also ihre Heiligung in kräftiger Urbildlichkeit *schon* vollzogen. Daß dem so ist, das ist der Gegenstand und der Inhalt des seiner Gemeinde aufgetragenen Zeugnisses» (KD IV/2, S. 702).

Wenn die Erwählung und Verwerfung für alle schon vollzogen ist, dann geht es nur darum, daß der Mensch dies *erkennt*. Deshalb soll nach Barth die Gemeinde, welcher «die Heiligung (...) schon *de facto*» (faktisch) widerfahren ist, der «ganzen Menschenwelt» deren schon «*de iure*» (rechtlich) geschehene Heiligung bekanntmachen (a.a.O.). Insofern kennt Barth auch einen Auftrag zur Mission (s.u.). Der Mensch ist Erwählter aufgrund der Unmöglichkeit und Unwirklichkeit, der «Nichtigkeit» der satanischen Gottlosigkeit. Das Böse hat ja – in Christus betrachtet – «nur die Existenzmöglichkeit des *Unmöglichen*, nur die Existenzwirklichkeit des *Unwirklichen* (...) nur die selbständige Macht der *Ohnmacht*» (KD II/2, S. 185). Damit der Mensch aber auch als Erwählter *leben* kann, braucht er die kirchliche Bekanntmachung seiner Erwählung.

Die Erwählung und das Heil beruhen hier auf seiten des Menschen in einem rein noetischen (erkenntnismäßigen), keinem ontischen (seinsmäßigen) Akt. Der Mensch soll erkennen, daß alles für ihn getan ist. Was geschieht allerdings mit den Menschen, welche die «de iure» schon am Kreuz geschehene Heiligung erkennen, aber nicht für sich *annehmen*? Bleibt ihnen die – wenn auch schreckliche – Möglichkeit, zum Erwählungshandeln Gottes «nein» zu sagen? Betrachtet man Barths Gesamtkonzept, dann sieht man, daß ein solches letztes «Nein» eine innere Unmöglichkeit ist. Es widerspräche der vor Grundlegung der Welt von Gott beschlossenen Erwählung.

Selbst bei *Judas Ischarioth*, dem Verräter Jesu, bleibt es für Barth unsicher, ob er erwählt oder verworfen ist. Barths Aussagen hierzu sind von einer kaum zu überbietenden Dialektik geprägt. So schreibt er: Gott will, «daß der Verworfenene *glaube* und als Glaubender ein *erwählter* Verworfenener werde. Er hat vor ihm keine selbständige Existenz als Verworfenener; er ist von ihm nicht dazu bestimmt, nur ein Verworfenener zu sein, sondern vielmehr dazu, sich sagen zu lassen und selber sagen zu dürfen, daß er ein *erwählter* Verworfenener ist» (KD II/2, S. 563).

Zu Recht hat Barths Erwählungslehre viel Kritik erfahren. Ist Calvins Auffassung von der doppelten Prädestination ihrerseits zu schroff und macht das Gnadenhandeln Gottes, der sich seiner Geschöpfe erbarmt, zu klein (vgl. Ps. 103,8; Mi. 7,19; Lk. 6,36; Jak. 2,13; 5,11 u.a.), so nimmt Barth seinerseits den Zorn und das Gerichtshandeln Gottes nicht ernst genug. Nicht ohne Grund wurden ihm Tendenzen zur «*Allversöhnung*» vorgeworfen, die er zwar nicht explizit lehren wollte, auf die aber sein System in letzter Konsequenz hinausläuft.

Die Bestreitung der *Allversöhnung* bei Barth hängt damit zusammen, daß er immer wieder die Freiheit Gottes und seines Gnadenhandelns betonen möchte. Ein «Gesetz der *Allversöhnung*» stünde hierzu im Widerspruch. Aber andererseits wird die *Übermacht der Gnade* so sehr von ihm hervorgehoben, daß Gott gar nicht mehr anders kann, als alle Menschen zu retten. Dies geht – trotz aller Dialektik – z.B. aus folgendem Zitat deutlich hervor:

«Die Kirche soll (...) keine Apokatastasis (Wiederbringung aller Dinge, Allversöhnung; L. G.), sie soll (...) aber auch keine *ohnmächtige* Gnade Jesu Christi und keine *übermächtige* Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber» (KD II/2, S. 529).

Barths faktisch auf die Allversöhnung hinauslaufende Versöhnungslehre steht (zusätzlich zum problematischen Gottes- und Menschenbild; s.u.) – wie die Allversöhnungs-Vorstellungen allgemein – im Gegensatz zu zahlreichen biblischen Aussagen von einer *Scheidung* zwischen Geretteten und Verlorenen und einer *ewigen Verdammnis* (z.B. Mt. 3,12; 7,13; 13,42; 18,8; 23,33; 25,41.46; Mk. 9,47f.; 16,16; Offb. 14,10; 20,11–15; 21,8). Sicherlich wird der Heilswille Gottes («alle sollen gerettet werden»; 1. Tim. 2,4) und sein Wesen als «Liebe» (1. Joh. 4,16) immer wieder betont. Aber auf der anderen Seite malt die Heilige Schrift unübersehbar das Schicksal derjenigen Menschen vor Augen, die sich gegenüber dem Heilswillen Gottes verschließen. Sicherlich gilt die Feststellung: «Gott war in Christus und hat die Welt versöhnt mit sich selber.» Wenn aber alle automatisch – auch gegen ihren Willen – versöhnt wären, müßte der Apostel nicht unmittelbar darauf schreiben: «So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: *Laßt* euch versöhnen mit Gott!» (2. Kor. 5,19f.).

Horst-Georg Pöhlmann bemerkt im Blick auf die Barthsche Lehre von der Versöhnung treffend: «Verliert das Gericht nicht seinen letzten Ernst, wenn es nur ein Als-ob ist, wenn es uns (...) 'das happy end' zuflüstert? Wird die Gnade nicht unernsthaft, wenn sie nicht auf dem unerbittlichen Hintergrund des göttlichen Gerichts gesehen wird? (...) Alles hängt nach der Bibel vom Glauben ab: Wer glaubt, kommt nicht ins Gericht (Joh. 3,18), wer nicht glaubt, kommt aber ins Gericht (Joh. 3,36) (...) nur wer nach Gottes Gnade fragt, bekommt sie; sie wird niemandem aufgezwungen» (Gottesdenker, Reinbek 1984, S. 45).

Auch Barth kann und will die Bedeutung des Glaubens nicht

übergehen, gelangt aber in diesem Zusammenhang zu problematischen Aussagen. Er rät dazu, den Unglauben nicht zu ernst zu nehmen und hebt dialektisch die Grenze zwischen Erwählten und Verworfenen auf: «Es besteht Anlaß, die Erwählten und die Anderen in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit zusammenzusehen, ihre Gegensätzlichkeit jedenfalls nicht als absolut zu verstehen» (KD II/2, S. 386). «Gerade der Glaubende kann im Unglauben Anderer unmöglich eine letzte Gegebenheit erkennen» (a.a.O., S. 360).

Pöhlmann hält Barths Auffassung, «daß letztlich jeder Mensch glaubt (die ontologische Unmöglichkeit des Unglaubens!)» für bedenklich und meint: «Der Glaube ist dadurch eigentlich keine echte Antwort mehr auf Gottes Heilszusage, sondern er wird zur Computerantwort (...) Barth stattet die Freiheit der Liebe Gottes (...) mit derartigen Übergewichten aus, daß darüber die menschliche Entscheidung zu kurz kommt» (Gottesdenker, S. 51f.).

Als weiteres Votum zur – auch in pietistischen Kreisen verbreiteten und umstrittenen – Allversöhnungslehre seien folgende Sätze von Heinrich Jochums, dem langjährigen Präses der Evangelischen Gesellschaft in Deutschland, wiedergegeben:

«Gewiß lehnt er (Barth) die Wiederbringungslehre in den bekannten alten und neuen Ausprägungen mit den allerdings oft recht eigentümlichen spekulativen Sonderheiten ab. Aber die Eschatologie, auf die seine Theologie hinausläuft, liegt auf derselben Linie wie die Wiederbringungslehre (...) Die Lehre Barths in der Ablehnung einer ewigen Verwerfung und eines Ewig-Verlorengehens ist zudem im Grunde weit radikaler als die der eigentlichen Vertreter der Apokatastasis und führt zu einer weit gefährlicheren Haltung als die auch in manchen pietistischen Kreisen verbreitete Allversöhnungslehre, bei der, wenn auch irrtümlich, wenigstens noch von Gerichten und besonderen Entscheidungen in 'Äonen' nach dieser Erdenzeit die Rede ist. Hier gibt es Karl Barth gegenüber nur ein hartes Nein» (Die große Enttäuschung, S. 53.55).

Zur Frage von Allversöhnung und Prädestination meint schließlich *Bruno Schwengeler*:

«Weil der Mensch als Mensch geschaffen wurde und nicht als Roboter, hat er einen freien Willen und damit auch die Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen.

Sünde tun, ist Mißbrauch des freien Willens.

Manche glauben, die Bibel lehre, es sei alles Vorherbestimmung, ob ein Mensch errettet werde oder verloren gehe. Letztlich würde das aber bedeuten, daß Gott selbst das Gute wie auch das Böse in sich vereint, also sowohl Gott als auch Teufel ist. Dieses Denken ist heute weit verbreitet.

Auch wenn man die sogenannte *Allversöhnungslehre* konsequent zu Ende denkt, kommt man zu diesem Schluß.

Bei der Schriftauslegung müssen wir uns ernstlich bemühen, die Bibel mit der Bibel auszulegen. Eine einzelne schwierige Stelle hebt nicht auf, was die Bibel sonst generell und unmißverständlich sagt. Sobald wir diesen Grundsatz verlassen, laufen wir Gefahr, sektiererisch zu werden.

Richtig ist, daß die Bibel sagt, der lebendige Gott habe die Erlösten vor Grundlegung der Welt auserwählt. Eph.1,4: '...wie er uns in *ihm* auserwählt hat vor Grundlegung der Welt, damit wir heilig und tadellos wären vor ihm.' Lesen wir genau, stellen wir fest, daß Gott uns in Christus (in Ihm) auserwählt. Das heißt: Es war und ist Gottes vorgefaßter und endgültiger Ratschluß, daß der Mensch nur in Christus erwählt werden kann. Losgelöst und außerhalb von ihm gibt es keinen Weg zum lebendigen Gott, kein Heil. Gott liebt den Sünder, haßt aber die Sünde. Er kennt keinen anderen Weg zur Errettung, zur Vergebung unserer Schuld, als alleine durch den Glauben an Jesus Christus. Der Mensch muß im Glauben auf diese Wahrheit reagieren, um neues, ewiges Leben zu empfangen (Joh. 3,16, Joh. 5,24 usw.). Das Wort Gottes im Glauben anzunehmen, das ist ein Willensentscheid und die Verantwortung des Menschen.

Der Mensch hat also einen freien Willen. Das lehrt Gottes Wort. Luk. 7,30: 'Die Pharisäer aber und die Schriftgelehrten

*verwarfen den Rat Gottes, sich selbst zum Schaden, und ließen sich nicht von ihm taufen.'*

Matth. 23,37ff: 'Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter die Flügel sammelt, aber ihr habt *nicht gewollt!*'

Joh. 5,39+40: 'Ihr erforschet die Schriften, weil ihr meint, darin das ewige Leben zu haben; und sie sind es, die von mir zeugen. Und doch *wollt ihr nicht* zu mir kommen, um das Leben zu empfangen.'

In 5. Mose 30,19–20 stellt Gott uns mit ganzem Ernst und eindringlich vor die Entscheidung, das Leben oder den Tod, den Segen oder den Fluch zu wählen. In Matth. 11,28 lädt Gott *alle* zu sich ein, die mühselig und beladen sind. Wenn Menschen nicht wollen, wird es ihnen doch nur dann zur sittlichen Schuld angerechnet, wenn sie zum Wollen überhaupt fähig sind. Das bedingt die Entscheidungsfreiheit des Menschen.

Welch ein Zynismus, wenn Gott zwar alle einladen würde, aber diejenigen zurückwiese, die nicht auserwählt sind. Das wäre eine Ungeheuerlichkeit. Er fordert uns immer wieder auf, uns bewußt, mit ganzem Herzen, mit unserem Willen und Verstand, für ihn zu entscheiden. Gott, der von sich sagt, daß er gerecht sei, könnte nicht an unseren Willen appellieren, wenn wir nicht fähig wären, eine Wahl zu treffen. Wenn er alle einlädt, dann wird er auch alle, die seine Einladung annehmen, aufnehmen.

Wir müssen hier nicht komplizierte Gedankenkonstruktionen entwerfen, die in der Bibel keine Grundlage finden. Wie wunderbar, wie einzigartig ist der lebendige Gott! Er liebt jeden und ruft uns alle nach Hause. Alle, die ihm vertrauen und an Jesus Christus glauben, sind errettet und Kinder Gottes. Das ist gewiß.

Gehen wir einen Schritt weiter: Gott ist allwissend. Für ihn gibt es weder Vergangenheit, Gegenwart noch Zukunft. Er sieht alles, er weiß alles. Demzufolge weiß er auch, wie ich heute entscheide, und welchen Weg ich morgen und übermorgen gehen werde. Die Folgerung aber, daß Handlungen und Ent-

scheidungen programmiert sind und der Mensch dafür nicht verantwortlich gemacht werden kann, da er keine Entscheidungsfreiheit hat, ist nicht richtig. Das Wort 'vorherbestimmen' kommt im Neuen Testament an sechs Stellen vor (griechisch pro-orizo) und zwar in Apg. 4,28, Röm. 8,29+30; 1. Kor. 2,7 und Eph. 1,5+11. Das Wort 'Vorsatz' (pro-ge-sis) auf menschlichen Vorsatz bezogen in Apg. 11,23, 27,13, und in 2. Tim. 3,10. Auf göttlichen Vorsatz bezogen in Röm. 8,28, 9,11, Eph. 1,11, 3,11 und 2. Tim. 1,9.

Das Wort 'vorherbestimmen' meint 'vorherwissen', im Sinne von Prognose. In 1. Petr. 1,2 oder in Röm. 8,29 kann man genau so übersetzen 'nach der Vorkenntnis, nach der Prognose Gottes'. Es gibt Wetterprognosen, und diese Wetterprognosen treffen manchmal zu – oft zu 70, 80, 90 oder auch nur zu 30 oder 10%. Die Prognose Gottes trifft aber in jedem Fall 100%ig zu, weil Gott die absolute Vorkenntnis hat, das Vorherwissen. Meteorologen irren, weil sie nicht alles wissen. Gott irrt in seiner Prognose nie, weil er alles weiß. Wir handeln aber nicht böse, weil Gott es weiß und wir deshalb böse sein müssen. Wir handeln böse, weil wir nicht das tun wollen, was Gott sagt.

Je mehr und je länger wir uns Gottes Willen widersetzen und das Reden des Gewissens betäuben, um so mehr wird jedoch unser Entscheidungsspielraum eingeengt. Schreiten wir auf diesem gottlosen Weg weiter, wird unser Herz immer 'härter', das führt letztlich zur Verstockung. In diesem Zustand verliert der Mensch seine Entscheidungsfreiheit. Er ist nun ein Gebundener Satans. Verstockung überfällt den Menschen nicht zufällig und über Nacht. Sie ist die Folge wissentlicher und anhaltender Auflehnung gegen Gott und seinen Willen» (aus ETHOS 2/94, S. 13f.).

## Missionsverständnis

Wenn die Menschheit in das universale Erwählungshandeln Gottes hineingenommen ist und diesem unausweichlichen Ereignis nur noch die Erkenntnis des Erwähltseins folgen soll, dann hat dies gravierende Auswirkungen auf das Verständnis von «Mission». Mission im Sinne Barths bedeutet, daß die Tatsache des Erwähltseins denen mitgeteilt wird, die das noch nicht wissen. *Es ist eine Verkündigung der Wissenden an die noch nicht Wissenden, aber bereits Erwählten.* Ein bestimmter Sachverhalt, eine bereits gefallene Entscheidung wird denjenigen anvertraut, die über das ihnen widerfahrene Glück noch ahnungslos sind.

Barth führt aus, daß kein Nicht-Christ – und zwar «kein einziger unter ihnen, und wenn er sich als der erbitterteste und verstockteste Gottlose gäbe und gebärdete» – zur «Geistlosigkeit» verurteilt ist. Vielmehr kann «keine Abwendung, keine Revolte und Resistenz und Ungebühr des Nicht-Christen etwas ändern, daß auch er in der von Gott gut, nämlich als äußerer Grund des Bundes und so auch zu seinem Heil geschaffenen – mehr noch: in der in Erfüllung dieses Bundes, in Vollstreckung der Erwählung, in der auch er erwählt ist, in Jesus Christus versöhnten Welt, daß auch er als ein mit Gott Versöhnter existiert». Der Geist «ist auch ihm verheißен. Er ist nicht einfach *nicht* sein Empfänger, Träger und Besitzer: er ist es *noch nicht*, indem er Jesus Christus *noch nicht* erkennt» (KD IV/3, S. 410).

Also gilt es, das Erwählungshandeln Gottes in der Welt bekanntzumachen. Was aber geschieht mit denjenigen, welche die Heilsbotschaft nicht erreicht oder die sich ihr gegenüber verschließen? Sie existieren nach Barths Lehre dennoch als mit Gott

Versöhnte. Eine ewige Verdammnis gibt es folglich für sie nicht. Damit aber hat Barth der Mission im biblischen Sinn, der es um die Errettung solcher Menschen geht, die ohne die Heilsbotschaft von Jesus Christus verloren gehen, die Spitze abgebrochen.

Die *biblische Lehre* fasse ich folgendermaßen zusammen: Auf Golgatha wurde das Heil für die ganze Welt erworben und grundgelegt. Aber wirksam wird das Heil nur für diejenigen, die es auch für sich im Glauben in Anspruch nehmen. Alle anderen gehen ewig verloren. Eine bloße Erkenntnis des Heils reicht daher nicht aus. Zum Erkennen muß die bewußte *Glaubensentscheidung* hinzutreten – nicht als menschliches Werk, sondern ermöglicht durch den souveränen Geist Gottes, dessen Handeln wir als Menschen nicht weiter hinterfragen können.

Treffend betont *Waldron Scott* in seiner Abhandlung über «Die Missionstheologie Karl Barths» (Gießen/Basel 1977, S. 44): «Das, was Professor Donald Bloesch den 'Barthschen Irrtum' nennt, ist die Aussage, daß die Welt bereits erlöst sei. Erlösung wird als etwas dargestellt, was in der Vergangenheit für jeden Menschen geschehen ist. Nicht nur die Möglichkeit, sondern die tatsächliche Wirklichkeit der Erlösung wurde auf Golgatha erworben. Dies ist jedoch eine allzu objektive und allzu pauschale Betrachtungsweise. Die der Bibel eher entsprechende Sicht ist die: Während Christus zwar durch seinen Sühnetod wirklich alles getan hat, was für die Erlösung nötig ist, so bleibt es doch die Aufgabe des Menschen, sich im Glauben und von Gottes Geist bewegt, darauf einzulassen. Folglich ist mehr als die bloße Bekanntmachung nötig. Ein Missionar oder Evangelist muß zu *überzeugen* versuchen.»

## Ganztod oder nachtodliche Existenz?

Als Letztes betrachten wir die eschatologische Frage nach dem Ende des individuellen Lebens bei Karl Barth. Für Barth ist der Tod ganz und gar Tod (*Ganztod-Theorie*). Es gibt kein isoliertes Weiterleben irgendeines Wesensteils des Menschen (z.B. der Seele) nach dem Tod. Die Lehre von einer Unsterblichkeit der Seele kennzeichnet er als «heidnisch». Ihr stellt er die Vorstellung gegenüber, daß mit dem Tod alle Beziehungen – eben auch zu Gott – enden, daß der Mensch letztlich nur im Gedächtnis Gottes weiterexistiert, um dann am Tag der Auferstehung völlig neugeschaffen zu werden. Falls es so etwas wie eine «Kontinuität» der Person gibt, so findet sich diese nur in den Gedanken Gottes, aber nicht in einer selbständigen Existenzweise des Menschen.

Barth führt aus: «Der Tod ist das Ende aller vorhandenen Lebensmöglichkeiten. Sterben heisst die letzte der uns gegebenen Möglichkeiten ausschöpfen. Wie man auch das Sterben physisch und metaphysisch deuten will, was da auch geschehen mag, das ist sicher: es geschieht da das Letzte, was in der geschöpflichen Existenz an Aktion geschehen kann. Was jenseits des Todes geschehen mag, muss jedenfalls etwas anderes sein als Fortsetzung dieses Lebens. Tod heisst wirklich Schluss (...) Schluss, definitiv Schluss» (Dogmatik im Grundriß, Zürich, 7. Aufl. 1987, S. 138).

Und weiter: «Was bedeutet die christliche Hoffnung in diesem Leben? Ein Leben nach dem Tode? Ein Ereignis abseits vom Tode? Ein Seelchen, das wie ein Schmetterling über dem Grab davonflattert und noch irgendwo aufbewahrt wird, um unsterblich weiterzuleben? So haben sich die Heiden das Leben

nach dem Tode vorgestellt. Das ist aber nicht die christliche Hoffnung. 'Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches.' Das Fleisch ist in der Bibel ganz schlicht der Mensch, und zwar unter dem Zeichen der Sünde, der geschlagene Mensch. Und diesem Menschen wird zugesagt: du wirst auferstehen. Auferstehung heisst nicht: Fortsetzung dieses Lebens, sondern Lebensvollendung» (a.a.O., S. 180).

Barth betrachtet die nachtodliche Existenz und die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag als Gegensatz. Einen *Zwischenzustand*, eine Existenzweise des Menschen zwischen Tod und Auferstehung in welcher Form auch immer, schließt er aus. Zusammen mit der vom Platonismus herkommenden und in manchen Punkten tatsächlich heidnischen Lehre einer «Unsterblichkeit der Seele» lehnt er auch alle anderen Vorstellungen einer selbständigen Ich-Kontinuität des Menschen zwischen irdischem Tod und Jüngstem Tag ab. Damit aber schießt er meines Erachtens über das Ziel hinaus.

Bibelstellen wie Mt. 10,28; Lk. 16,19–31; 1. Petr. 3,19 sowie alttestamentliche Aussagen über den Scheol weisen darauf hin, daß es einen Zwischenzustand *gibt*. Aufgrund solcher biblischen Hinweise bin ich etwa mit *Martin Luther* und *Fritz Heidler* (der sich u.a. auf Luther beruft) der Ansicht, daß die Bibel «von der seelischen Weiterexistenz der verstorbenen Personen im Zwischenzustand» redet, und daß Gott «die Seele unsterblich und ewig schafft», um «die Ich-Kontinuität zu bewahren und so die Auferstehung der Toten in personaler *Identität* zu ermöglichen» (F. Heidler, «Ganztod oder nachtodliche Existenz?», in: Theologische Beiträge Nr. 4/1985, S. 169ff.).

*Wolfgang Trillhaas* hat darauf aufmerksam gemacht, daß Auferstehung und Unsterblichkeit keine Gegensätze sind, sondern einander bedingen. Unsterblichkeit und Auferstehung verhalten sich zueinander wie Schale und Kern, wie Anfang und Vollendung. Die Auferstehung ist «ein Modus des Glaubens an die Unsterblichkeit». Sie kann «nur dann gedacht werden, wenn ein Leben jenseits des Todes überhaupt im Horizont der Denkbarkeit liegt» (W. Trillhaas, «Einige Bemerkungen zur

Idee der Unsterblichkeit», in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1965, S. 147ff.).

Gott wirft den Menschen nach dem Tod nicht in die Verhältnislosigkeit und ins Nichts, sondern setzt die (positive oder negative) Gemeinschaft mit ihm fort bis zur leiblichen Auferstehung zum Gericht am Jüngsten Tag, an welchem die endgültige Scheidung zwischen Geretteten und Verlorenen, die endgültige Gottesgemeinschaft oder Gottesferne eintritt:

«Und ich sah die Toten, groß und klein, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgetan. Und ein andres Buch wurde aufgetan, welches ist das Buch des Lebens (...) Und wenn jemand nicht gefunden wurde geschrieben in dem Buch des Lebens, der wurde geworfen in den feurigen Pfuhl» (Offb. 20,12.15).

## Karl Barth – Kirchenvater des 20. Jahrhunderts?

Ist Karl Barth ein, ja: *der* Kirchenvater des 20. Jahrhunderts? Nach allem Gesagten müssen wir antworten: *Ja und Nein*.

*Ja*, was den einzigartigen Umfang seines theologischen Werkes angeht. *Ja*, was seinen großen Einfluß auf die Theologen- und Pfarrerschaft, aber auch auf die Gesellschaft bis heute betrifft. *Ja* im Blick auf die revolutionäre Wirkung vieler seiner Erkenntnisse und Lehren. *Ja* angesichts seiner Forderung, von den Wörtern zu *dem* Wort, von den Göttern zu *dem* Gott, von den Herren zu *dem* Herrn Jesus Christus zurückzukehren. Ohne Karl Barth sähe die Theologie und Gesellschaft heute ganz anders aus.

Aber auch: *nein*. *Nein*, weil seine «Reformation» eine halbherzige war und nicht bis zur völligen Geltung des Wortes Gottes durchgedrungen ist. *Nein*, weil dem dialektischen Denken – trotz aller Anerkennung des Unerforschlichen im Wesen Gottes – die wirkliche Eindeutigkeit fehlt und es in die Irre führt. *Nein*, weil gerade in der für Barth so zentralen Versöhnungs- und Erwählungslehre er – wenn auch gegen seinen Selbstanspruch – einen Tribut an den humanistischen Zeitgeist gezahlt hat, welcher der biblischen Botschaft ihren letzten Ernst raubt.

Nur einige Lehrpunkte konnten aufgezeigt werden, aber ich denke, es sind die wesentlichen Neuerungen, die seine Theologie gebracht hat. Die Darstellung und Beurteilung konnte im vorgegebenen Rahmen – und im Vergleich mit Barths voluminösem Werk! – nur relativ kurz ausfallen. Aber wenn in der Würdigung des Positiven wie auch im Aufzeigen problematischer und unbiblischer Punkte Impulse für das weitere Ge-

sprach über das Leben und die Theologie Karls Barths gegeben werden konnten, dann hat dieses Buch, so denke ich, seinen Auftrag erfüllt.

# Literaturverzeichnis

Die Literatur von und über Karl Barth ist fast uferlos. Nachfolgend kann nur eine Auswahl genannt werden – mit dem Schwerpunkt auf solchen Büchern und Aufsätzen, die im Zusammenhang mit Leben und Werk Karl Barths direkt oder indirekt Erwähnung finden.

## A. Werke Karl Barths

Der Erscheinungsort ist in der Regel bis 1935 (Vertreibung Barths aus Deutschland) *München* (Christian Kaiser Verlag), ab 1936 dann (*Zollikon-*)*Zürich* (Evangelischer Verlag Zürich, später: Theologischer Verlag Zürich). Davon abweichende Erscheinungsorte werden angegeben. In die – keineswegs vollständige – Bibliographie sind auch Festschriften und Gemeinschaftswerke (z.B. mit Eduard Thurneysen) aufgenommen. Die Titel werden in ihrer Kurzfassung wiedergegeben.

Ad Limina Apostolorum, 1967

Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, hg. v. J. Moltmann, München 1962

Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. E. Wolf, Ch. v. Kirschbaum u. R. Frey, 1956 (Literatur!)

Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Korinther 15, 1924

Bibliographie Karl Barth, Bd. 1: Veröffentlichungen von Karl Barth, 1984 (Literatur!)

Briefwechsel Karl Barth – Rudolf Bultmann, 1922–1966, Zürich 1971

Briefwechsel Karl Barth – Eduard Thurneysen, 1914–1925, Gütersloh 1966

Briefwechsel Karl Barth – Eduard Thurneysen, 1913–1921, Zürich 1973

Briefwechsel Karl Barth – Eduard Thurneysen, 1921–1930, Zürich 1974

Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946

Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, hg. v. H.-A. Drews u. E. Jüngel, 1976

Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München 1949

Credo, 1935

Dogmatik im Grundriß (München 1947), Zürich, 7. Aufl. 1987

Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, Zwischen den Zeiten, Heft 3, 1925

- Einführung in die evangelische Theologie, 1962  
Erklärung des Philipperbriefes, 1927  
Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947  
Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute, Nr. 32, 1935  
Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes, 1931  
Fürchte dich nicht!, München 1949  
Den Gefangenen Befreiung!, 1959  
Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 1967  
Der Götze wackelt, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961  
Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, 1938  
Die große Barmherzigkeit (mit E. Thurneysen), 1935  
Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, 3. Aufl. 1986  
Karl Barth zum Kirchenkampf, Theologische Existenz heute, Neue Folge, Nr. 49, hg. v. E. Wolf, München 1956  
Kirchliche Dogmatik (KD), Bd. I/1–IV/4, 1932–1967  
Kirchliche Dogmatik, ausgewählt u. eingeleitet v. H. Gollwitzer, München/Zürich 1987  
Komm Schöpfer Geist (mit E. Thurneysen), 1924  
Kurze Auslegung des Römerbriefes, München 1956  
Letzte Zeugnisse, 1969  
Die Menschlichkeit Gottes, 1956  
Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute, Nr. 14, 1934  
«Parergon». Karl Barth über sich selbst, Evangelische Theologie, Nr. 8, 1948/49  
Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag, hg. v. E. Busch, J. Fangmeier u. M. Geiger, 1966 (Literatur!)  
Prolegomena zur Christlichen Dogmatik. Die Lehre vom Worte Gottes, 1927  
Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (1947), 5. Aufl. 1985  
Der Römerbrief. Erste Fassung 1919, hg. v. H. Schmidt, 1985  
Der Römerbrief 1922, 13. Aufl. 1984  
Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1953  
Rufe mich an!, 1965  
Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich 1945  
Suchet Gott, so werdet ihr leben (mit E. Thurneysen), Bern 1917  
Texte zur Barmer Theologischen Erklärung. Mit einer Einleitung v. E. Jüngel u. einem Editionsbericht hg. v. M. Rohkrämer, 1984  
Die Theologie und die Kirche, 1928  
Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, hg. v. A. Lempp u. E. Wolf, München 1936  
Theologische Fragen und Antworten, 1957  
Wolfgang Amadeus Mozart 1756/ 1956, Zürich 1956  
Das Wort Gottes und die Theologie, 1924

## B. Weitere Literatur

- Althaus P.*, Die christliche Wahrheit, 1. Bd., Gütersloh, 2. Aufl. 1949  
 ders., Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh, 5. Aufl. 1980
- Bäumler C.*, Der Begriff der Geschichte in der Theologie Karl Barths, Masch.-Diss., Tübingen 1969
- Bakker N.T.*, In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1974
- Balthasar H.U. v.*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951
- Berger J.*, Die Verwurzelung des theologischen Denkens Karl Barths in dem Kerygma der beiden Blumhardts vom Reiche Gottes, Masch.-Diss., 2 Bde., Berlin 1955
- Berkouwer G.C.*, Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957
- Bloesch D.G.*, The Evangelical Renaissance, Grand Rapids 1973
- Bockmühl K.*, Atheismus in der Christenheit. Anechtung und Überwindung, Erster Teil: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche, Wuppertal 1969
- Bonhoeffer D.*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, München 1956  
 ders., Nachfolge, München, 16. Aufl. 1986
- Brown C.*, Karl Barth and the Christian Message, London 1967
- Brunner E.*, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934  
 ders., Die politische Verantwortung des Christen, Zürich, 2. Aufl. 1951
- Bürkle H.*, Dialektisches Zeitverständnis und existentialer Zeitbegriff. Eine Untersuchung über die Beziehung zwischen der frühen dialektischen Theologie Karl Barths und der Ontologie Martin Heideggers, Masch.-Diss., Hamburg 1957
- Bultmann R.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen, 1958ff.  
 ders., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: H.-W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Bd. 1, Hamburg 1948, S. 15–53
- Busch E.*, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh, 5. Aufl. 1993
- Calvin J.*, Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis), nach der letzten Ausgabe übersetzt u. bearbeitet v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn, 5. Aufl. 1988
- Casalis G.*, Karl Barth. Person und Werk, Darmstadt 1960
- Christoph Blumhardts Predigten und Andachten, hg. v. R. Lejeune, 5 Bde., 1925ff.
- Clark G.H.*, Karl Barth's Theological Mind, Philadelphia 1963
- Dannemann U.*, Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München/Mainz 1977
- Dantine W./Lüthi K.* (Hg.), Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, München 1968
- Descartes R.*, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung (1637), Stuttgart 1982
- Elert W.*, Der christliche Glaube. Grundlinien einer lutherischen Dogmatik, Erlangen, 6. Aufl. 1988
- Fehr J.*, Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie, Freiburg (Schweiz) 1939
- Feuerbach L.*, Das Wesen des Christentums (1841), Stuttgart 1984

- Fichte J. G.*, über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794), Stuttgart 1972
- Gassmann L.*, Endgeschichte, Zeitgeschichte oder Übergeschichte? Eschatologische Deutungsmodelle von Bengel bis Moltmann und ihre biblisch-theologische Wertung, in: Jahrbuch für evangelikale Theologie, 9. Jhg., Wuppertal/Zürich 1995
- Gemmer A./Messer A.*, Sören Kierkegaard und Karl Barth, Stuttgart 1925
- Gloege G.*, Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung, Göttingen, 3. Aufl. 1963
- Gogarten F.*, Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena 1937
- ders., Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube, Berlin 1932
- Gollwitzer H.*, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, Theologische Existenz heute, Neue Folge, Nr. 169, München 1972
- Gunkel H.*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Berlin 1895
- Habermas J.*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1969
- ders., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971
- Harnack A.*, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1900
- Hedinger U.*, Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich/Stuttgart 1962
- Hegel G.W.F.*, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), hg. v. G. Larsson, Leipzig 1928
- ders., Philosophie der Geschichte (1837ff.), Stuttgart 1980
- Heidegger M.*, Sein und Zeit, Halle 1927
- Heidler F.*, Gantztod oder nachtodliche Existenz?, in: Theologische Beiträge Nr. 4, 1985
- Heim K.*, Glaubensgewißheit, Leipzig, 3. Aufl. 1923
- Herrmann W.*, Dogmatik, Gotha 1925
- ders., Ethik, Tübingen 1901
- ders., Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttgart, 3. Aufl. 1896
- ders., Die Wirklichkeit Gottes, Tübingen 1914
- Jochums H.*, Die große Enttäuschung. Karl Barth und die Theologien, Philosophien, Anthropologien und Ideologien der Gegenwart, besonders im deutschen Sprachraum, Wuppertal 1986
- Jüngel E.*, Barth-Studien, Gütersloh 1982
- ders., Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliches Reden vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen, 4. Aufl. 1986
- ders., Karl Barths Lehre von der Taufe, Theologische Studien, Heft 98, Zürich 1968
- Kaftan J.*, Dogmatik, Berlin 1897
- Kant I.*, Kritik der reinen Vernunft (1781), Stuttgart 1985
- Keller A.*, Das Prinzip der Dialektik in der Theologie. Zur Erkenntnistheorie der dialektischen Theologie, Erlangen-Bruck 1934
- ders., Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt, München 1931
- Kierkegaard S.*, Gesammelte Werke, übersetzt u. hg. v. E. Hirsch u.a., 26 Bde., Düsseldorf/Köln 1950–69
- Klappert B.*, Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, Neukirchen 1971
- Klooster F.H.*, The Significance of Barths Theology, Grand Rapids 1961
- Köbler R.*, Charlotte von Kirschbaum, die Theologin an der Seite Karl Barths, Köln 1987
- Köhler R.*, Kritik der Theologie der Krisis, Berlin 1926

- Kolffhaus W.*, Die Botschaft des Karl Barth für die Gemeinde dargestellt, Neukirchen 1927
- Kolping A.*, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes, 1939
- Kreck W.*, Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 1978
- Krötke W.*, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, Berlin 1970
- Küng H.*, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth, Einsiedeln 1957
- Künneht W.*, Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, 1954
- ders., Theologie der Auferstehung, Gießen/Basel, 6. Aufl. 1982
- Kupisch K.*, Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1971
- Kutter H. jun.*, Hermann Kutters Lebenswerk, Zürich 1965
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff. (WA)
- Machovec M.*, Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromadka in atheistisch-kommunistischer Sicht, Zürich 1965
- Manecke D.*, Mission als Zeugendienst. Die theologische Begründung der Mission bei Karl Barth, Wuppertal 1972
- Marquardt F.-W.*, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967
- ders., Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972
- Martin G.*, Platons Ideenlehre, Berlin/New York 1973
- Moltmann J.*, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München, 12. Aufl. 1985
- Mueller D.L.*, Karl Barth, Waco/Texas 1972
- Oepke A.*, Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928
- Overbeck F.*, Christentum und Kultur, 1919
- Parker T.H.L.*, Karl Barth, Grand Rapids 1970
- Platon*, Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele, nach der Übersetzung v. F. Schleiermacher, Stuttgart 1984
- Pöhl I.H.*, Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner, Zürich 1963
- Pöhlmann H.G.*, Abriß der Dogmatik, Gütersloh, 3. Aufl. 1980
- ders., Analogia entis oder analogia fidei? Die Frage der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965
- ders., Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart. 12 Porträts, Reinbek 1984
- Prolingheuer H.*, Der Fall Karl Barth 1934–1935. Chronographie einer Vertreibung, Neukirchen-Vluyn 1977
- Rade M.*, Glaubenslehre, 3 Bde., 1924–1927
- Ragaz L.*, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, 1922
- Rendtorff T.* (Hg.), Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975
- Rolston H.A.*, Conservative Looks to Barth and Brunner. An Interpretation of Barthian Theology, Nashville 1933
- Rothén B.*, Die Klarheit der Schrift, Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik, Göttingen 1990
- Schaeffer F.A.*, Gott ist keine Illusion. Ausrichtung der historischen christlichen Botschaft an das 20. Jahrhundert, Wuppertal, 2. Aufl. 1991
- ders., The Complete Works of Francis A. Schaeffer. A Christian Worldview, Vol. 1–5, Wheaton/Illinois 1982ff.

- Schindler H.*, Barth und Overbeck. Ein Beitrag zur Genesis der. dialektischen Theologie ..., Darmstadt 1974
- Schleiermacher F.D.E.*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/22), Berlin, 7. Aufl. 1960
- ders., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Göttingen, 6. Aufl. 1967
- Schmid F.*, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, München 1964
- Schmidt H.W.*, Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie, Gütersloh 1927
- Schnabel W.*, Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte. Eine Quellenkunde, Band 5: Die Moderne, Gütersloh 1992
- Schoch M.*, Karl Barth. Theologie in Aktion, Frauenfeld u. Stuttgart 1967
- Scholz H.*, Geschichte der Logik, 1931
- Scott W.*, Die Missionstheologie Karl Barths, Gießen/Basel 1977
- Stadtland T.*, Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth, Neukirchen 1966
- Strauch M.*, Die Theologie Karl Barths, München, 2. Aufl. 1926
- Theologie als Christologie. Zum Leben und Werk Karl Barths. Ein Symposium, hg. v. H. Köckert u. W. Krötke, Berlin 1988
- Theologie zwischen den Zeiten. Zum 100. Geburtstag von Karl Barth, Evangelische Theologie, Heft 4/5, München 1986
- Thielicke H.*, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München/Zürich 1976
- Thomas von Aquin*, Summa theologiae, hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie, Heidelberg/Graz 1933ff.
- Thurneysen E.*, Die Aufgabe der Predigt (1921), in: G. Hummel (Hg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, S. 105–118
- ders., Christoph Blumhardt, München 1926
- ders., Die Lehre von der Seelsorge (1946), Zürich, 5. Aufl. 1986
- Til C. v.*, The New Modernism. An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner, Philadelphia 1947
- Tillich P.*, Systematische Theologie, Bd. I/II u. III, Berlin, 8. Aufl. 1987
- Ulrich H.*, Das Transzendenzproblem bei Karl Barth, Tübingen 1936
- Visser't Hooft W. A.*, Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?, Basel 1965
- Weber O.*, Grundlagen der Dogmatik, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1955/1962
- ders., Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, Neukirchen-Vluyn, 9. Aufl. 1981
- Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980, hg. v. R. Bäumer, P. Beyerhaus u. F. Grünzweig, Bad Liebenzell/Bielefeld 1980
- Wehr G.*, Karl Barth. Theologe und Gottes fröhlicher Partisan, Gütersloh 1979
- Wieser G.*, Friedrich Gogarten, Jena 1930
- Willems W.A.*, Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken, Zürich 1964
- Winzeler P.*, Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920–1935, Stuttgart 1982
- Zündel F.*, Johann Christoph Blumhardt, Basel, 17. Aufl. 1962

## Der Autor



Dr. theol. Lothar Gassmann, geb. 1958 in Pforzheim, verheiratet, 2 Kinder, ist Dozent für Dogmatik und Apologetik an der Freien Theologischen Akademie Gießen sowie Gastdozent an der Freien Hochschule für Mission Korntal und der Christlichen Universität St. Petersburg. Er schrieb zahlreiche Aufsätze und über 20 Bücher zu theologischen und zeitkritischen Themen,

z.B. «Ein Konzil für den Frieden?» (1989), «Die Zukunft findet doch statt» (1991), «Was nun, Herr Drewermann?» (1993), «Rudolf Steiner und die Anthroposophie» (1994) und «Evangelische Kirche – wohin?» (1995).



---

*Karl Barth gilt als bedeutendster evangelischer Theologe des 20. Jahrhunderts. Er rief eine verunsicherte Christenheit zurück zu Jesus Christus als dem Wort Gottes. Das ist sein unbestreitbares Verdienst.*

*Und doch ist Barths «Reformation» eine halbherzige und in manchen Punkten irreführende geblieben. Er drang nicht bis zur völligen Geltung des biblischen Wortes durch und zahlte zum Beispiel in seiner Versöhnungslehre einen schweren Tribut an den Zeitgeist des Humanismus. Seine große Entdeckung, die «Dialektische Theologie», wurde ihm zum Verhängnis.*