

Der Gedanke der Souveränität Gottes in der Theologie Karl Barths

Autor(en): **Ott, Heinrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **12 (1956)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878989>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Gedanke der Souveränität Gottes in der Theologie Karl Barths.

Die nachstehende Skizze ist ein Vorschlag zur Gesamtinterpretation der Theologie Karl Barths, entspringend nicht aus umfassendem Überblick, sondern aus dem Erlebnis Barthscher Theologie.

Es sind ja bereits zahlreiche Versuche in dieser Richtung unternommen worden. So hat man Barths Theologie als theologischen Aktualismus oder Occasionalismus, als Theologie der Grenze oder der Krise oder als Christomonismus zu interpretieren versucht. — Einer derartigen Gesamtinterpretation drohen zwei Gefahren: Sie kann entweder einen in der zu deutenden Theologie selber gegebenen Gesichtspunkt einseitig zum Interpretament für das Ganze generalisieren und damit der materialen Vielfalt des zur Deutung vorliegenden Werkes nicht gerecht werden. Sie kann aber auch einen formal-philosophischen Gesichtspunkt zum Interpretament erheben und damit, selbst wenn er in allen Teilen des betreffenden Werkes sinnvolle Deutungsergebnisse gewinnen hilft, die eigenste Intention desselben verfehlen und also äußerlich bleiben. — Der hier zu entfaltende Vorschlag sucht beiden Gefahren aus dem Wege zu gehen.

Hans-Urs von Balthasar hat in seinem bedeutenden Buch «Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie» (Olten 1951) zwei Prinzipien Barthscher Theologie genannt: ein «Materialprinzip» und ein «Formalprinzip». Das Materialprinzip: «Wenn die dröhnende Glocke des ‚Römerbriefes‘ einen echten Klang gab, dann mußte es dieser Klang sein, der, mit solcher Wucht angeschlagen, durch alles Nachfolgende hallte: die letzte Absicht eines so prophetischen Denkens und Kündens kann nicht anders als mit sich identisch bleiben. Und sollte man ihr einen Namen geben, so doch wohl den des verzehrenden Eifers für Gott . . . Der Eifer, kein Haar breit sich aus dem Zentrum zu entfernen, in welchem die Offenbarung, aber auch der biblische Mensch, der Zeuge, der Prophet, der Apostel, der wirklich Glaubende steht. Keinen Augenblick zu vergessen, daß geschöpfliches Dasein keinen andern Sinn hat als die sola Dei

gloria. Sie zu sehen, sie anzubeten, sie über alles zu lieben, sie allen als das Liebenswerteste darzustellen» (S. 181). Das Formalprinzip: «Um des Aktes willen ist das Sein, von ihm her ist es zu deuten... Barth denkt vom Punkt der höchsten Wirklichkeit aus, und alles andere ist ihm Vorstufe dazu, Potenz zu ihrer Verwirklichung...» (S. 203).

Angeregt durch diese Anschauung von Balthasars, ohne nähere Anlehnung an sie, aber auch ohne polemische Seitenblicke, soll im folgenden derjenige Gedanke umrissen werden, welcher nach unserer Meinung sowohl Material- als auch Formalprinzip der Barthschen Theologie ist. Denn es ist nicht zu leugnen: Angesichts des in aller materialen Vielfalt des Barthschen Werkes deutlich vernehmbaren unverkennbaren Grundtones sieht sich der Interpret genötigt, zu fragen: was denn das Eigentümliche und — falls er selber der inneren Bewegung dieses theologischen Werkes zu folgen vermag — was denn das eigentümlich Mitreißende und Überzeugende solchen Denkens sein möchte?

I.

Das gesuchte Prinzip ist der Gedanke der *Souveränität Gottes*.¹ Barths Theologie will in allen Stücken Gottes Souveränität zu Ehren bringen. Das ist ihr Gesetz, ihre besondere Strenge. Von hier aus sind alle ihre Gedankenbewegungen und Positionen zu verstehen.

Dieser eine Gedanke zeigt das Gesetz, nach welchem alle andern Gedanken laufen, weil sein Gegenstand der aller andern ist. Das Formalprinzip der Theologie ist also zugleich ihr Materialprinzip. Wie sollte es eine legitime Formalstruktur theologischen Denkens geben können, die nicht in der «Sache selbst», die dieses Denken denkt, verankert wäre? Die Formalstruktur wird also gefunden, indem der eine Gegenstand aller theologischen Gedankengänge eigens noch einmal genannt wird.

¹ Vgl. auch das temperamentvolle Buch von Maurice Neeser, Karl Barth, *l'homme de l'arête. Essence et permanence d'une vaste pensée* (1952): «Sa théologie peut se résumer dans le slogan: Dieu seul parle la parole de Dieu!» (S. 12).

Karl Barth gibt dem, der nach einer Gesamtinterpretation seines Werkes fragt, selber einen Wink, durch seinen Aufsatz «Das erste Gebot als theologisches Axiom» (Zwischen den Zeiten 1933, 4), welcher durch die späteren Entwicklungen der Barthschen Theologie doch nichts von seiner Gültigkeit für dieselbe verloren hat. Hier schreibt er über das «Gesetz» des (seines) theologischen Denkens und über die Wissenschaftlichkeit der Theologie: «Auch die Theologie beruht hinsichtlich des Beweises ihrer Sätze auf einer letzten entscheidenden Voraussetzung, die als solche weder bewiesen werden kann noch bewiesen zu werden nötig hat, sondern die alles zu ihrem Beweise Nötige selber sagt. Sie ist genau so angebbar wie das Axiom oder wie die Axiome irgendeiner andern Wissenschaft. Die theologischen Sätze sind an ihr ebenso streng gemessen wie die Sätze jeder andern Wissenschaft an ihren Axiomen . . .» (S. 297). «Theologie ist der mit den Mitteln des menschlichen Denkens und der menschlichen Sprache unternommene Versuch einer wissenschaftlichen Klärung der Frage nach dem Grund und Gesetz der Kirche und ihrer Verkündigung . . . Dort, wo in andern Wissenschaften die Axiome stehen, steht in der Theologie vor allem theologischen Denken und Reden, an seiner Quelle oder Wurzel, begründend und kritisch . . . der Befehl: Du sollst keine andern Götter neben mir haben!» (S. 306). Dieses Axiom ist für die Theologie die «Quelle, aus der sie ihre Sätze ableitet», und der «Maßstab der Gewißheit, die sie ihren Sätzen beilegt» (ebd.).

Mit dem ersten Gebot aber ist Gottes Souveränität genannt, Sein Herr-Sein und unbeschränktes Verfügen. Genannt ist die souveräne «Instanz, von der es keinen Appell an eine höhere gibt, weil sie selbst die letzte und höchste, die schlechthin entscheidende Instanz ist» (ebd.). (Eben dies ist ja im politischen Bereich, wo das Wort seinen Ursprung hat, die präzise Bedeutung von «souverän».) — Das Ineins von Materialität und Formalität dieses Prinzips wird hier besonders deutlich: an dem «Ich bin . . .» und «Du sollst . . .» des Gebotes. Eben weil der so zu verstehende Gott (material) der Gegenstand des theologischen Denkens ist, steht solches Denken (formal) unter der in dem Verbot anderer Götter ausgedrückten Norm.

II.

Es stellt sich nun die Aufgabe einer *Deskription des Souveränitätsbegriffs*. Diese kann von vornherein nicht davon absehen, daß es sich um die Souveränität *Gottes* handelt. — Die Schwierigkeit, der sich ein solcher Deskriptionsversuch gegenüber sieht, liegt darin, daß der Souveränitätsgedanke ja nicht ein Gedanke neben andern theologischen Gedanken Karl Barths ist, der an irgendeiner Stelle seines Werkes explizit in Erscheinung tritt, sondern das beherrschende Leitmotiv, welches das ganze Werk durchzieht und immer wieder spürbar wird, ohne je eigentlich expliziert zu werden. Wir haben darum so vorzugehen, daß wir den Gedanken nicht definieren, sondern umkreisen, einzelne für unser Empfinden wesentliche Merkmale desselben aufzeigen, in der Hoffnung, daß die Einheit aller in dem einen Gedanken dann von selbst evident werde. —

(1.) Gott ist souverän in dem, was Er tut. In Seinem Tun erweist Er sich als der Herr. Sein Tun ist souverän, aber eben darin ist Er selber souverän. In diesem Sinne besagt der Souveränitätsbegriff die *Einheit von Gottes Sein und Tun*, jene Einheit, welche auch ausgesprochen ist in dem Begriff des *Deus revelatus*, des «Gott für uns».

Wir werden bei Karl Barth auf Schritt und Tritt, wo immer vom Tun Gottes die Rede ist — und wo in der Theologie wäre nicht vom Tun Gottes die Rede? —, dieser Gedankenfigur und dem in ihr ausgedrückten «Gottesverständnis» begegnen. — Überall, wo bei Barth das Werk Gottes (an uns) im Blickpunkt steht, ereignet sich sogleich der Rückverweis auf das «Er selbst...», auf das Subjekt solchen Tuns. Es kommt alles darauf an, daß wir es in dem uns widerfahrenden und von uns zu verstehenden Tun Gottes wirklich mit Gott selbst zu tun haben und nicht doch wiederum unter irgendeiner Gestalt mit uns selber, mit unseren eigenen Gedanken, Wünschen oder Entwürfen.

Stilistisch, «formgeschichtlich», betrachtet, sieht die Gedankenfigur bei Barth ungefähr so aus: Es wird zunächst unter einem bestimmten Aspekt von Gottes Tun geredet; und dann heißt es etwa: «Aber wohlverstanden, Gott selbst ist es, der... Es ist also nicht an dem, daß wir nun doch wiederum...» Jedem, der Barth auch nur ein wenig kennt, wird es leicht fallen, diese

Figur an allen möglichen Stellen seines Werkes, in dogmatischen Äußerungen sowohl wie in Predigten, zu entdecken.

(2.) «Quoad nos» bedeutet Gottes Souveränität in Seinem Sein und Tun eine *unübersteigbare Grenze*, eine *unüberholbare Wirklichkeit* und eine *endgültige Entscheidung*. Kraft seiner Souveränität eignet dem göttlichen Tun eine unproblematische, unproblematisierbare *Faktizität*. Die Geschichte des göttlichen Tuns ist «die Geschichte einer Entscheidung, die gefallen, nicht mehr rückgängig zu machen und nicht zu überbieten ist» (Die kirchl. Dogm., IV, 1, S. 81). Sie ist «das Allerrealste im Himmel und auf Erden — durch *ihn* wirksam, wie gar nichts sonst wirksam ist — in *ihm* offenbar, als Seine Offenbarung heller und klarer als das Licht jeder sonstigen Erkenntnis» (a. a. O. S. 88). Gottes Entscheidung oder Gott in Seiner Entscheidung ist das schlechterdings Klare, Evidente, und hat als dieses «gegenüber dem Ganzen, das der Mensch für sich ist und aus sich hervorbringt, unwidersprechliche Wahrheit und unwiderstehliche Kraft . . . (die Wahrheit und Kraft der durch keine menschliche Entsprechung oder Nicht-Entsprechung beschränkten Göttlichkeit) . . .» (a. a. O. S. 105). Es wäre Torheit, Träumerei, Illusion, an diesem schlechterdings Evidenten vorbei-denken zu wollen.

Das Unüberbietbare überholt alle menschlichen Möglichkeiten. Auch die extremsten. Der Mensch in extremis erfährt durch die Erkenntnis des souveränen Gottes eine heilsame Ernüchterung: «Die Wahrheit läßt nicht mit sich spaßen, und die Wahrheit ist das Ende aller Tragik. Die Wahrheit ist viel zu heiter und herrlich, als daß wir unser Leben je rechtfertigen, je zum Augenblicke sagen könnten: Verweile doch, du bist so schön! Und die Wahrheit ist viel zu ernst und schrecklich, als daß wir es uns leisten könnten, etwa zu verzweifeln und uns das Leben zu nehmen. Der Platos ‚Phädon‘ las und sich danach ins Meer stürzte, hatte den Sinn der Unsterblichkeit ebensowenig begriffen wie die vielen, die es ertrugen, ihn zu lesen, ohne sich ins Meer zu stürzen!» (Römerbrief, 2. Auflage, S. 270).

Die schlechthinnige Faktizität des souveränen göttlichen Handelns ist *kontingent*: sie kann nicht abgeleitet werden. Sie ist aber nicht die kontingente Verwirklichung einer Möglichkeit neben andern. Sondern als das Unüberbietbare überholt sie

überhaupt alle verwirklichten oder nur denkbaren Möglichkeiten. Sie läßt über oder neben sich keine Möglichkeit auch nur als denkbare zu. Sie verbietet jeden Versuch eines Entwurfs in dieser Richtung.

Es ist darum gewiß kein Zufall, daß Barths eingehendste und leidenschaftlichste theologiegeschichtliche Studie dem *Gottesbeweis des Anselm* gewidmet ist (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931). Denn der Grundgedanke dieses Beweises ist der Grundgedanke, der gleichbleibende Grund-Ton der Barthschen Theologie: das «id, quo maius cogitari nequit», das Unüberbietbare, die begrenzende Wirklichkeit, die nur im Vernehmen des souveränen Gebotes und Verbotes «Du sollst keine andern Götter neben mir haben!» recht erkannt wird: Gott selber! Gott wäre nicht Gott, wenn er anders als im Vernehmen dieses Gebotes und Verbotes erkannt würde. Freilich: «Das *Wort* ‚Gott‘ ist geduldig wie alle Worte. Es steht uns gewiß frei, bei diesem Wort polytheistisch an dies und das und vielleicht auch monotheistisch an *alles* zu denken, was uns wahr, groß und verehrungswürdig erscheinen mag. Und es mag uns dann auch freistehen, eine entsprechende Theologie zu treiben . . . Der freie Mensch kann alles» (Das erste Gebot als theologisches Axiom, S. 307). Aber: «Bene intelligere (sc. Deum; id, quod Deus est) heißt: als rechter Ochse seinen Herrn, als rechter Esel die Krippe seines Herrn kennen, ein für allemal kennen. Bene intelligere heißt: endlich merken, daß man nicht über Gott hinaus denken, nicht als Gottes und sein eigener Zuschauer denken kann . . . Wer es gemerkt hat, der steht eben damit unter dem Zwang der Erkenntnis der Existenz Gottes . . . Mit dem bene intelligere des göttlichen Namens ist ein als nicht-daseiend denkbarer ‚Gott‘ als Gott erledigt, der Raum frei für den Gott des Glaubens, der Offenbarung, der Kirche, der so da ist, daß er auch den Gedanken seines Nicht-Daseins unmöglich macht.» «Bene intelligere . . . besteht konkret darin, daß das im Namen Gottes ausgesprochene Verbot gehört, anerkannt und befolgt wird, daß also der Mensch Gott Gott sein läßt in seinen Gedanken. Gerade in seinen *Gedanken*, gerade als Schranke seiner *Gedankenfreiheit!*» (*Fides quaerens intellectum*, S. 196 f.). Der Mensch ist also nun gerade nicht mehr frei, mit dem Wort «Gott» zu machen, was er will . . .

Dementsprechend das Ergebnis der Barthschen Anselm-Interpretation: «Auf dieser Ebene des intelligere id, quod Deus est, hat Anselm seinen Beweis geführt: Es wäre sinnlos, ihn auf einer andern Ebene führen zu wollen. Eben darum kann ihm der lebendige Gegenbeweis des insipiens (sc. von Psalm 14, 1) sachlich keinen Eindruck machen. Was der insipiens beweisen kann, ist nur, aber auch nur das, daß er den nicht kennt, dessen Dasein er leugnet» (a. a. O. S. 195).

Das «id, quo maius cogitari nequit» kann nach Anselm nicht als nicht-daseiend gedacht werden. Wo Gott erkannt wird als das, was Er in Wahrheit ist: als der souveräne Herr, dessen herrschaftlicher Anspruch unserer Freiheit, zu der als integrierender und repräsentativer Teil auch die Freiheit des Denkens gehört, eine unübersteigbare Schranke setzt, dem wir also in keiner Weise, auch nicht in Gedanken, entfliehen können — da ist der Gedanke Seines Nichtseins unvollziehbar, ja absurd. Das Unüberbietbare hat zwingenden Charakter: es erzwingt seine Anerkennung. Und dieser Zwang des Unüberbietbaren ist das existentielle Fundament, ja man könnte geradezu sagen: der mystische Einsatzpunkt des ganzen Barthschen Denkens. Und das Erlebnis Barthscher Theologie, aus dem auch der vorliegende Interpretationsvorschlag geboren zu sein vermeint, ist im Grunde das von Anselm kristallklar erfaßte und von Barth kongenial paraphrasierte «Erlebnis» des Glaubens selbst: daß Gott mir zu stark wird und daß ich, wo ich Seiner einmal ansichtig geworden bin, wenn auch «nur» in Gedanken, gleichsam als Möglichkeit, gar nicht mehr anders kann als mit Seiner Wirklichkeit rechnen.

(3.) Das Unüberbietbare, das «id, quo maius cogitari nequit» ist aber kein philosophisches Postulat, kein abstraktes Gedankending. Dann wäre es ja (die bekannte Argumentation Anselms ist hier durchaus schlüssig!) gar nicht das, «quo maius cogitari nequit». Sondern dann wäre es ein denkerischer Entwurf des freien Menschen, der in seiner Freiheit durchaus auch anderes, möglicherweise Höheres, Würdigeres entwerfen kann. (Daß es gerade das nicht ist, will ja Barth mit seiner ganzen Anselm-Interpretation sagen, an deren Ende er betont: «Daß man Anselms Beweis der Existenz Gottes immer wieder den ‚ontologischen‘ Gottesbeweis hat nennen mögen, daß man nicht hat sehen

wollen: er steht in einem andern Buch als die bekannte Lehre von Descartes und Leibniz, daß man meinen konnte, er sei durch das, was Kant gegen diese Lehre vorgebracht hat, auch nur von ferne mitbetroffen, das war eine Gedankenlosigkeit, über die nun kein Wort mehr verloren werden soll» (S. 199). — Vielmehr muß die Souveränität Gottes ab origine als in bestimmter Weise material gefüllt gedacht werden. Diese Gefülltheit ist bereits da in dem liturgischen «Tu Domine», das die Anselmsche Argumentation beherrscht.

Gott ist souverän in dem, was Er faktisch *getan* hat: «Gott ist der, der er ist in der Tat seiner Offenbarung. Gott sucht und schafft Gemeinschaft zwischen sich und uns und so liebt er uns. Eben dieser Liebende ist er aber als Vater Sohn und Heiliger Geist auch ohne uns, in der Freiheit des Herrn, der sein Leben aus sich selber hat» (K. D. II, 1, Leitsatz auf S. 288). Gott ist souverän in Seiner Zuwendung zum Menschen, dessen Gott, Herr und Heiland Er sein will. Er ist darin souverän, daß Er sich an des Menschen Seite stellt, sich damit selber erniedrigt und gerade in solcher Erniedrigung triumphiert. Gott ist souverän in der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi. Die in Jesus Christus vollzogene *Versöhnung* ist der göttliche Souveränitätsakt (vgl. K. D. IV, 1, S. 85). Souveränität Gottes ist der Triumph Seiner Gnade und Treue: «Dieser Souveränitätsakt ist Gottes Gnadenakt. Gottes Gnade in der Versöhnung ist Gottes Triumph mitten im Gegensatz, mitten im Widerspruch des Menschen zu ihm, die Herrschaft seiner Güte in medio inimicorum — original, einseitig, selbstherrlich, wahrhaft göttlich —, in welcher er selbst ganz allein handelt, Wunder über Wunder tut, und darum auch ganz allein des Lobes und des Preises, der Ehre, der Anbetung und des Dankes würdig ist. Er kann in diesem Tun nicht anders verstanden werden denn als der, der sich gerade in seiner Beständigkeit und Treue noch und noch einmal selbst übertrifft und der sich doch nichts vergibt, der ein Neues schafft und bei dem doch alles in Ordnung geht, der gar nicht gewaltiger heilig und gerecht sein könnte, als indem er uns, seine Feinde, durch sein Wort, in seinem Sohn, seine Kinder heißt und sein läßt, weil er eben in seiner Freiheit, *das* zu tun, wahrhaft der Herr ist» (a. a. O. S. 86).

Der Souveränitätsgedanke ist also von Anfang an als chri-

stologisch gefüllt zu denken. Denn er ist ja als die Schranke unserer Gedankenfreiheit ein Vorgegebenes und gerade nicht unser eigener gedanklicher Entwurf. Der in Jesus Christus erschienene Gott ist das «id, quo maius cogitari nequit», das Unüberbietbare! Jesus Christus ist es, der alle menschlichen Möglichkeiten, auch den Menschen «in extremis», weit überbietet, überholt und hinter sich zurückläßt. Der Mensch hat «die Freiheit, aufzubrechen, wohin er will» (Hölderlin), aber Jesus Christus ist es, der den freien Menschen auf jedem seiner Wege, zu denen er aufgebrochen ist, überholt, ihm in den Weg tritt, und ihn in jeder seiner Möglichkeiten, die er verwirklichen will, besser versteht, als er sich selber versteht, und ihm aus der Fülle seiner Gnade mehr anbietet, als er sich jemals selber erschaffen, ersehnen und ertrotzen könnte. Jesus Christus ist der Unüberbietbare! Und es müßte möglich sein, von hier aus parallel zu Anselm und im Anschluß an ihn einen «*christologischen Gottesbeweis*» zu führen: Daß der, welcher einmal das «bene intelligere» der Geschichte Jesu Christi, d. h. der Unüberbietbarkeit der in der Selbsterniedrigung sich bewährenden Liebe Gottes, vollzogen hat, unter einem unwiderstehlichen Zwange steht und gar nicht mehr anders kann, als den Herrschaftsanspruch dieses Herrn, der sich selbst zum Knecht gemacht hat, anerkennen. Denn jegliche Bestreitung des Herrschaftsanspruches Jesu Christi beruht ja auf dem absurden Versuch einer Nivellierung desselben durch eine Überbietung des Unüberbietbaren mit Hilfe eines angeblich höheren Prinzips. — Die Rede solchen Beweises müßte dann wohl analog zu Anselm eine anbetende, liturgische sein. — Hat vielleicht Karl Barth durch sein ganzes Werk diesen christologischen Gottesbeweis schon in extenso erbracht?

(4.) Im Zusammenhang mit dieser christologischen Konkretisierung ist der Gedanke der Souveränität Gottes noch auszuliegen durch die Begriffe der *göttlichen Freiheit* und des *göttlichen Rechts*.

Gott ist und handelt souverän in Jesus Christus, in Seiner Kondeszendenz. Indem Er so handelt, tut Er nichts, was Seinem Wesen zuwiderläuft. Daß Er sich herabläßt, ist nicht ein Zufall, ein absurder Willkürakt. Wir haben es in Seiner Kondeszendenz nicht mit einem willkürlich aufgerichteten «opus alienum» Got-

tes zu tun, sondern mit Gott selbst und Seinem eigensten, ewigen Wesen. Und das heißt nun bei Karl Barth: Gott ist von Haus aus *frei*, so zu handeln. Seine Freiheit ist Seine Souveränität. «Da Seine Wahl, Entscheidung und Tat rein faktisch diese war, wird, wer sie als seinen Souveränitätsakt erkennt und würdigt, sie allerdings nicht für zufällig halten...» Sie ist Gottes «Souveränitätsakt, der bis in alle seine Tiefen und Gründe hinein anders als daraus, daß Gott faktisch dieser, ein solcher Gott ist, nicht verstanden werden kann» (K. D. IV, 1, S. 84). Gerade in solcher souveränen Freiheit ist der wahre Gott allen falschen Göttern überlegen, dadurch «daß sie dieser Tat nicht fähig sind, diese Tat noch nie vollbracht haben, daß ihre angebliche Ehre, Herrlichkeit, Ewigkeit, Allmacht gerade ihre Selbsterniedrigung nicht nur nicht ein-, sondern ausschließt. Sie sind allesamt Spiegelbilder der falschen, der menschlichen Selbsterhöhung. Sie sind allesamt Herren, die keine Knechte sein wollen noch können und die eben darum auch keine wirklichen Herren sind, deren Sein kein wahrhaft göttliches Sein ist» (a. a. O. S. 141). — Gott ist frei, zu tun, was Er tut. Er wird, indem Er sich selbst erniedrigt, sich selber nicht untreu und tut Seinem göttlichen Sein und Wesen keinen Abbruch. Somit besagt der Begriff der Freiheit, gleichwie der Begriff der Souveränität an sich, eine Einheit, Übereinstimmung und Homogenität des göttlichen Seins und Tuns.

Desgleichen muß der Souveränitätsgedanke in zwiefacher Weise durch den Begriff des Rechtes ausgelegt werden: Gott handelt souverän, selbtherrlich, aber nicht willkürlich, despotisch, sondern in Ausübung Seines höchsten Rechtes heilig, gerecht und gut. Er hat recht in allen seinen Werken. Ihn als den kraft Seiner Allmacht zu schrankenloser Willkür Befugten vorstellen hieße genau so sehr an Seiner wahren Herrlichkeit, nämlich Seiner Selbst-Herrlichkeit, vorbeidenken, wie Ihn einem überlegenen Sittengesetz unterstellen, einer Gott und Menschen gleichermaßen umspannenden *iustitia*, in deren Erfüllung Er dann erst der Heilige, Gerechte und Gute wäre. — Dementsprechend kann auch der Glaube an den in Seinem Werk sich souverän offenbarenden Gott niemals ein menschlicher Willkürakt, ein *sacrificium intellectus* sein! — Und ein Zweites: Gottes souveränes Handeln ist ein Rechtsakt, durch den Gott in

erster Linie sich selber Recht schafft. «Gott hat sich diesem (sc. dem sündigen) Menschen gegenüber ins Recht gesetzt, wie er sich schon als Schöpfer dem Chaos gegenüber ins Recht gesetzt hat» (a. a. O. S. 100). Gott handelt als Versöhner am Menschen «wohl dem Menschen zugute, aber eben zuerst und vor allem um seiner selbst willen — um *sein* Recht ihm (dem Menschen) gegenüber durchzusetzen, um *seine* Ehre ihm gegenüber zu behaupten». «Gottes Tat ist in ihrem Grunde Gottes Selbstbejahung seiner Kreatur gegenüber und gerade so seine Gnadenentscheidung zu ihren Gunsten...» (a. a. O. S. 105). Gott ist souverän gerade weil und indem Er zuerst in eigener Sache handelt (vgl. a. a. O. S. 103 unten). Eben darin ereignet sich ja wiederum jene für Barth so typische «Rückbeziehung» des Handelns Gottes auf Gott selber. Eben so erscheint ja Gott als das harte, das wahrhaft souveräne und damit wahrhaft «begrenzende» Gegenüber, das sich letztlich in kein vom Menschen her entworfenen Schema (etwa als der Erfüller des ohne Ihn vergeblichen menschlichen Heilstrebens) einordnen läßt. Das Geschehen der Versöhnung und Rechtfertigung ist primär Gottes *Selbstrechtfertigung*: dieser Gedanke ist für Barths ganzes Werk entscheidend wichtig, eben weil es ihm mit seinem ganzen Werk um die gedankliche Wahrung der Souveränität Gottes zu tun ist.

III.

Es bleibt uns nun noch übrig, in Kürze einige charakteristische Konsequenzen des so skizzierten Grundmotives für die Ausgestaltung der Barthschen Theologie aufzuzeigen.

Zunächst ist festzustellen, daß es für Barth eine deutliche *menschliche Entsprechung* zur Souveränität Gottes gibt. Man mag diese vielleicht am ehesten bezeichnen als die menschliche Freiheit, nämlich die Freiheit der Kinder Gottes: «Freiheit heißt Sein in eigener, spontaner und also williger Übereinstimmung mit der souveränen Freiheit Gottes» (K. D. IV, 1, S. 108). Eine nicht zu überbietende Erhöhung des Menschen tritt hier in Sicht! Zugleich aber wird klar, daß Barths Freiheitsbegriff durchaus augustinisches Gepräge trägt, daß es für Barth kein

leeres, indifferentes liberum arbitrium geben kann, das den Namen der Freiheit verdiente!

Sodann wirkt sich der Souveränitätsgedanke aus in der in Barths Werk reichlich enthaltenen *theologischen Polemik*. Charakteristisch ist beispielsweise, wie er in dem mehrfach zitierten Aufsatz über das erste Gebot als theologisches Axiom den Neuprottestantismus sowohl wie auch manchen seiner eigenen theologischen Zeitgenossen der theologischen Übertretung des 1. Gebotes, d. i. der gedanklichen Schmälerung der Souveränität Gottes, verdächtigt (z. B. a. a. O. S. 311). Ja man darf von hier aus verallgemeinernd sagen: Der Souveränitätsgedanke ist das Motiv *aller* theologischen Polemik Barths. Es wäre eine Aufgabe für sich, durch Barths sämtliche Veröffentlichungen hindurch dafür die Probe aufs Exempel zu machen. — So ist die Souveränität Gottes auch der Punkt, um dessentwillen sich Barth von der römisch-katholischen Kirche getrennt weiß — und dies von Anfang an. So war schon mit Barths berühmt gewordener Anathematisierung der katholischen analogia entis-Lehre (im Vorwort zu K. D. I, 1) letztlich nichts anderes als dies gemeint. Hans-Urs von Balthasar hat ja seither in seinem oben genannten Buch jenen Angriff Barths zurückgewiesen, indem er nachwies, daß Barth selber sich der Notwendigkeit analogischen Denkens nicht entziehen kann. Aber Barth hatte seinerzeit in der analogia entis wohl nichts weiter erblickt denn eine von katholischen Theologen selber dargebotene prägnante Formel und Abkürzung für den auf den verschiedensten Gebieten erfolgenden typisch katholischen Versuch einer «Einordnung» Gottes und einer Einschränkung Seiner Selbstherrlichkeit durch die Idee eines nun seinerseits selbstherrlich gewordenen «begnadeten Menschen». — ²

Vom Souveränitätsgedanken her lassen sich übrigens auch die typischen und immer wiederkehrenden *Vorwürfe* erklären und beurteilen, die von verschiedenen Seiten gegen Barths Theologie erhoben werden. Es sind vor allem deren drei zu nennen: 1. Der Vorwurf: Barths Theologie stelle als eine «Theologie der Krise» eine völlige Abwertung des Humanen dar (erhoben

² Vgl. dazu auch die jüngste, überaus vorsichtige und subtile Polemik Barths gegen die römische Gnadenlehre, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 1, S. 89 ff.

vor allem von manchen dem «Neuprotestantismus» verhafteten Theologen). Barth selber sagt gelegentlich dazu: «Man sieht sofort, daß die Formel ‚Gott alles, der Mensch nichts‘ als Beschreibung der Gnade nicht nur eine ‚schreckliche Vereinfachung‘, sondern völliger Unsinn wäre» (K. D. IV, 1, S. 94). Immerhin: sobald das Humanum denkerisch zu einer autonomen, normativen, seinerseits «souveränen» Instanz geworden ist, wird der vom Glauben aus sachlich notwendige Gedanke der Souveränität Gottes unvollziehbar. Wo bei Barth von einer «Abwertung» des Menschlichen allenfalls geredet werden kann, da kann es sich doch nur um die Durchsetzung des Gedankens der Souveränität Gottes handeln. — 2. Der Vorwurf: Barths Theologie mache, als eine «christomonistische», Christus zu einem allbeherrschenden systematischen Prinzip (so erhoben beispielsweise von H.-U. von Balthasar in seinem genannten Buch; von Balthasar redet dort etwa von «christologischer Engführung» der Theologie bei Barth). Aber wiederum ist es für Barth Gottes Souveränität, welche jeden andern Einsatzpunkt theologischen Denkens, jede andere theologische Ratio cognoscendi außer dem von Gott selber gesetzten Zentrum der göttlichen Selbsterschließung ausschließt: «Daß die Versöhnung göttlicher Souveränitätsakt ist, das bedeutet das Verbot, sie von irgendwoher ableiten. . . zu wollen, bedeutet aber vor allem das Gebot, sie in ihrer ganzen Unbegreiflichkeit als geschehen gelten zu lassen und anzuerkennen, sie, ohne an ihr vorbei oder über sie hinauszudenken, konsequent ernst zu nehmen. Sie und sie allein ist der Ort, von dem aus man christlich vorwärts und rückwärts denken kann, von dem aus christliche Gottes- und Menschenkenntnis möglich ist» (K. D. IV, 1, S. 85). — 3. Der Vorwurf: Barths Theologie mache Gott zu einem starren, nicht mehr genuin existenzbezogenen Objektivum (so erhoben von den Leuten um Rudolf Bultmann). Doch auch dies ist wiederum eine «schreckliche Vereinfachung». Natürlich muß Barth mit allem Nachdruck darauf beharren: daß Gott das souveräne, unableitbare und unauflösbare «Er selbst» ist, das sich niemals als Funktion eines nun vielleicht letztlich doch noch irgendwie subjektivistisch gefärbten Existenzbegriffes verstehen läßt. Nichtsdestoweniger aber sind alle die angeblich «objektivierenden» Aussagen «über» Gott bei Barth eo ipso höchst existentielle

Aussagen, weil sie ja Aussagen sind über die Grenze der Existenz, welche doch gerade nicht wirklich die Grenze der Existenz sein könnte, wenn sie nicht eben so, nämlich als selbstherrliche, verstanden wäre! — Durch diese Überlegungen wird nun zwar lediglich klar: daß es im Blick auf das Grundmotiv seiner Theologie kein Zufall ist, wenn Barth sich gerade *diese* Vorwürfe zugezogen hat. Immerhin sind von hier aus diejenigen, welche etwa auf einer der drei genannten Linien gegen Barth anzugehen beabsichtigen, von vorneherein zu warnen: Sie mögen wohl zusehen, daß sie nicht in doktrinärer Einseitigkeit die göttliche Souveränität selber in Gedanken abschwächen! — es sei denn, daß sie eben *dies* im Schilde führen ...

IV.

Es gibt noch eine zweite menschliche, diesmal aber ganz persönliche Entsprechung zur Souveränität Gottes in Barths Theologie. Man ist hier versucht, von einer «Souveränität» des *Theologen* Karl Barth zu sprechen. Man wird dabei etwa an die unbekümmert-eklektische Art denken, wie Barth die in seiner Theologie verwendeten philosophischen Begriffe handhabt. Oder an die souveräne Leichtigkeit, mit der er oft die schwierige historische Frage eines biblischen Textes mit ein paar geballten Sätzen, mehr implizit als explizit, zu beantworten versteht. Oder an die Jovialität, mit der er manchmal ein von vielen und lange Zeit mit saurem Schweiß und ernstem Wahrheitsstreben verhandeltes Problem lächelnd als unwichtig beiseite schiebt. All dies ist zu verstehen aus der Besessenheit des Denkers Barth durch den Gedanken des souveränen Gottes, aus seiner verantwortlichen Bindung an eine höchste Instanz, vor der so manches allzu ernst Genommene gar bald seinen Ernst verliert.

Man wird Barth in alledem nicht folgen müssen. Wer ihm als sein Schüler auch hierin meint folgen zu sollen und zu dürfen, der nimmt sich ein Recht heraus, das nur dem Meister selber in der Einmaligkeit seiner theologischen Existenz zusteht! Denn jene Entsprechung ist ja diesmal nicht mehr eine sachlich notwendige, sondern nur noch eine tief persönliche. Man wird indessen umgekehrt Barth alle diese Eigenheiten seines Denk-

stils auch nicht in humorloser und billiger Weise zum Vorwurf machen dürfen.

Mit diesem Letzten, ganz Persönlichen, hängt nun doch wohl auch der spezifisch Barthsche Humor zusammen, der polemische wie der versöhnliche. Ist er nicht die Heiterkeit dessen, dem im Gedanken an den höchsten Befreier eine neue Freiheit zuteil geworden ist? Nicht daß Barth solche überlegene Freiheit eigenmächtig usurpiert hätte! Wer ihm — wiederum in humorloser Weise — eine derartige Usurpation unterschieben wollte, der hätte damit doch wohl eben das befreiende Motiv der göttlichen Souveränität noch nicht verstanden, welches die unendliche Melodie dieses Lebenswerkes beherrscht.

Ein Hauch der Freiheit ist es, der uns aus Barths Denken allenthalben entgegenweht, eine Großzügigkeit auch in der scholastischen Systematik und Architektonik und der spezifisch theologischen Rhetorik seines Werkes. Ja gerade die für Barth so charakteristische Architektonik ist wohl weithin auch ästhetisch und damit aus der Freiheit zu begreifen: als das freie, selbstvergessene Spiel eines im Gedanken an Gott befreiten, frei gestaltenden und an der ausgewogenen, symmetrischen, ornamentischen Schönheit seiner eigenen Gedankenführung sich freuenden Geistes. So gehört es zur theologischen Eigenart Barths, daß ihm in seltenem Maße der Sinn eignet für die besondere Schönheit der Theologie.

*

Was hier gesagt werden konnte, ist nicht mehr als eine Skizze zur Gesamtinterpretation, die der Ausführung bedarf. Auch steht die Vollendung des Barthschen Werkes noch aus. Soviel wird man aber heute schon sagen dürfen: Das Gesetz, nach dem dieses Werk sich vollenden muß, bleibt dasselbe. Dieses Denken kann sich selber nicht untreu werden und seinen eigensten Grundton nicht verlieren.

Karl Barth ist der leidenschaftliche und doch nüchterne Verkündiger der Souveränität Gottes. Darin besteht die prophetische Autorität seines Denkens im ganzen, der man sich, hat man den Grundton einmal vernommen, nur schwer entziehen kann. Wir sind dankbar, daß dieser Prophet in unsern Tagen

aufgestanden ist. Wir, d. h. die Generation, die seinen Appell vernommen hat, werden seine rechten Schüler sein: nicht indem wir seine Sätze getreulich reproduzieren und den unnachahmlichen Stil seines Denkens nachzuahmen und uns selber dabei durch ein paar Vorbehältchen am Rande zu dokumentieren suchen, daß wir nun doch nicht zu den von Barth so sehr perhorreszierten «Barthianern» gehören — sondern indem wir die Freiheit, die er uns entgegenbringt, annehmen, und so gerüstet seinen nirgends doktrinär fixierten, sondern im Werke frei gelebten Gedanken der Souveränität Gottes, den Grundgedanken aller Theologie, weiterdenken.

Castiel, Kt. Graubünden.

Heinrich Ott.