

Dialektische Modernisierung : zu Aktualität und Deutung der Theologie Karl Barths

Autor(en): **Pfleiderer, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **75 (2019)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-914114>

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.

Dialektische Modernisierung

Zu Aktualität und Deutung der Theologie Karl Barths¹

1. Ein unzeitgemässer Zeitgemässer. Zur Aktualität der Theologie Karl Barths

Dass eines Theologen oder allgemein eines grossen Denkers anlässlich des 50. Todestages gedacht wird, ist bekanntlich keine Seltenheit in der heutigen Memorialkultur. Institutionen nehmen gerne solche Jubiläumsdaten zum Anlass, an ihren jeweiligen intellektuellen Säulenheiligen zu erinnern. Dass freilich einem Gelehrten gleich ein ganzes Gedenkjahr gewidmet wird, ist schon etwas Besonderes. Normalerweise werden solche liturgischen Gedenkhandlungen nur bei Centenniarjubiläen von epochalen Zäsurgeschehen veranstaltet, man denke an die Gedenkstrecke zum Ersten Weltkrieg im Jahr 2014, oder – kirchlich – an das Reformationsjubiläum 2017. Daran haben die verschiedenen Kirchen(-bünde) der EKD, des Reformierten Bundes, des SEK und der UEK wohl Mass genommen, als sie vor einiger Zeit beschlossen, für 2019 ein Karl Barth-Jahr zu inaugurieren. Diese Inauguration ist auf erstaunlich grosse Resonanz gestossen. In vielen Kirchen, Kirchgemeinden und vor allem auch theologischen Fakultäten des deutschen Sprachbereichs und darüber hinaus (z.B. in Genf) wurden zahlreiche Veranstaltungen abgehalten. In Basel etwa wurden eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek, eine Ringvorlesung zu den Römerbriefen, sowie (in Zusammenarbeit mit dem Zürcher Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie) eine Konferenz über Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen veranstaltet. Das Jubiläum beförderte das öffentliche Interesse an aktuellen Bartharbeiten, gleichgültig ob diese eher zufällig, wie etwa Ralf Frischs² fröhliche Neudeutung oder der bissige Decouvrierungsversuch von Paul S. Peterson³, im Jubiläumsjahr oder gezielt auf dieses hin (wenn auch selbstverständlich nicht mit diesem Verfallsdatum)

- 1 Der Beitrag bietet eine überarbeitete Kompilierung des Eröffnungsvortrags zum Karl Barth-Jahr, gehalten bei der Auftaktveranstaltung in Basel am 10. 12.2018, und des Eröffnungsvortrags zur interdisziplinären Ringvorlesung der Basler Theologischen Fakultät zu den Römerbriefkommentaren.
- 2 R. Frisch: Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat, leicht bearbeitete Aufl., Zürich 2019.
- 3 P.S. Peterson: The early Karl Barth. Historical Contexts and Intellectual Formation (1909-1935), Tübingen 2018.

veröffentlicht wurden, wie die beiden Barthbücher von Klaas Huizing⁴ oder vor allem die neue, nicht nur in der kirchlichen Medienöffentlichkeit breit rezipierte Biographie von Christiane Tietz.⁵

Dass es den Initianten des Karl Barth-Jahres ein bisschen erging wie Barth selbst es in seiner berühmten Parabel vom Zug am Glockenseil im Rückblick auf den Erfolg seiner Römerbrieftheologie es beschrieben hatte,⁶ ist auch insofern erstaunlich, als die Zahlenmystik der Erinnerungskultur in diesem Fall ja auf einem kleinen Kunstgriff – nämlich der Verknüpfung des 50. Todestags (1968) von Karl Barth mit dem Erscheinungsjahr seines ersten Römerbriefkommentars (1919) basiert, – dessen Bedeutung als theologiegeschichtliche Zäsur allererst in der späteren Rückschau erkennbar wurde. Auch wenn ins Jahr 1919 in der Tat auch der Tambacher Vortrag fällt, mit dem der junge Aargauer Pfarrer in weiteren (zunächst religiös-sozialen) Kreisen jenseits der Schweizer Kirchen durchaus schlagartig bekannt wurde und diese Bekanntheit wiederum indirekt für die Rezeption des Römerbriefs und noch indirekter für die zwei Jahre später erfolgende Berufung auf die ausserordentliche Professur in Göttingen verantwortlich ist; – jenes Jahr 1919 hätte wohl nicht einmal Barth selbst so unbedingt als ein Schlüsseljahr seiner theologischen Entwicklung⁷ oder deren Rezeption wahrgenommen. Der Kriegsausbruch 1914, das Erscheinungsjahr des zweiten Römerbriefkommentars 1922 oder auch die frühen 1930er Jahre mit KD I/1 in 1932, der Theologischen Existenz heute 1933 oder auch der Barmer Theologischen Erklärung 1934 wären mindestens ebenso gute – oder eben schlechte – Kandidaten für ein «Karl Barth-Jahr» gewesen.

Über die möglichen Gründe für den erstaunlichen Erfolg dieser Jubiläums-erfindung und das damit ausgelöste, neue relativ breite öffentliche Interesse an Karl Barth und seiner Theologie kann man durchaus auch insofern rätseln, als es dafür zumindest in der deutschsprachigen Pfarrerschaft und kirchlichen

4 K. Huizing: Gottes Genosse. Eine Annäherung an Karl Barth, Hamburg 2018; ders.: Zu dritt. Karl Barth, Nelly Barth, Charlotte von Kirschbaum, Tübingen 2018.

5 C. Tietz: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018.

6 K. Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, hg.v. G. Sauter, Zürich 1982, 7.

7 Was gelehrte Barthspezialisten allerdings durchaus tun könnten und auch getan haben: 1919 rezipiert Barth den platonisierend weiterentwickelten Neukantianismus seines philosophischen Bruders Heinrich Barths, was grosse Auswirkungen auf den Neubau des zweiten Römerbriefkommentars hatte – aber daran wurde im Lauf des aktuellen Karl Barth-Jubiläumsjahrs allenfalls in der ein oder anderen Einzelforschungsarbeit erinnert.

Landschaft vorher nicht unbedingt Anzeichen gab. Die steilen Wort Gottes-Prediger auf den Kanzeln, die in der Studierstube eine zerlesene Kirchliche Dogmatik und daneben zahlreiche grosse und kleinere Traktate aus der Feder des Basler Theologen stehen hatten und daraus in ihrem pastoralen und kirchenpolitischen Wirken reichlich schöpften, gehören einer inzwischen weit entfernten Vergangenheit an. Fast alles, was heutzutage theologisch, kirchlich und pastoral in Mode ist, – Erfahrungstheologien, Liturgiefrömmigkeit, Kindertheologien, Offenheit für andere Religionen, generell: eine Tendenz zur Entintellektualisierung der praktizierten Theologie und zumal der Kanzelrede, Musikalität und Bildlichkeit statt Verbalität –, ist in seinen jeweiligen zeitgenössischen Vorstufen (sofern man diese so rekonstruieren möchte) von Barth bekanntlich nicht gefördert, sondern im Gegenteil zu konterkarieren und zu überwinden versucht worden.

Nicht ganz so, aber doch auch nicht ganz anders, sieht es in der wissenschaftlichen Theologie aus. Zwar wird der Klassikerstatus Karl Barths nicht einmal von seinen erbitterten Gegnern in Frage gestellt, aber «echte Barthianer» gibt es in der theologischen Wissenschaft, zumindest im deutschen Sprachraum, doch derzeit nicht mehr allzu viele. Und viele, die sich vielleicht so bezeichnen würden, hätte Barth selbst wohl nicht als solche akzeptiert.

Mindestens eine wichtige Einschränkung ist allerdings zu machen: Die Barthforschung erfreut sich zweifellos einer ungebrochenen Beliebtheit. Unaufhörlich erscheinen neue Arbeiten zu Karl Barth, die oben genannten bilden nur die Spitze des Eisbergs.⁸ Und dies noch sehr viel mehr für den angel-

8 Vgl. als eine (ganz unvollständige) Liste der letzten Jahre nur folgende Titel: M. Beintker / G. Plasger / M. Trowitzsch (Hg.): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2016; J. Chan: Gebet als christliches Sein, Leben und Tun. Die Bedeutung und Funktion des Gebets für die Theologie der «*analogia fidei*» Karl Barths, Leipzig 2016; M. Freudenberg / H.-G. Ulrichs: Karl Barth und Wilhelm Niesel. Briefwechsel 1924-1968, Göttingen 2015; M. Galli: Karl Barth. An Introductory Biography for Evangelicals, Michigan 2017; E. Gebhardt: Riskante Freiheit(en)? Das Individuum in Karl Barths Ethik, eine Relektüre anhand Ulrich Becks Individualisierungstheorem, Zürich 2016; G. Hunsinger: Evangelical, Catholic, and Reformed. Doctrinal Essays on Barth and Related Themes, Michigan 2015; M. Käser-Braun: Judas Ischarioth: «Überlieferer» des Evangeliums. Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt, Zürich 2018; D. Korsch: Karl Barth. Dialektische Theologie. Not und Verheissung der christlichen Verkündigung. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, hg. und kommentiert von D.K., Leipzig 2018; S.E. Lee: Karl

sächsischen Sprachraum, für Grossbritannien und vor allem für die USA.

Eine gewisse Rolle für die anhaltende Konjunktur Barths in der wissenschaftlichen Forschung diesseits wie jenseits des Atlantiks könnte spielen, dass Teile der evangelikalen Theologie in einem Prozess der stärkeren Annäherung an die wissenschaftliche Welt begriffen sind und manche Vertreter dieser Tendenz dafür Barths Theologie benutzen.⁹ Wichtiger aber dürfte sein, dass zumindest die deutschsprachige Barthforschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten die zunehmend als fruchtlos empfundenen Graben- und Lagerkämpfe der älteren Forschergenerationen hinter sich gelassen, sich stärker ausdifferenziert und pluralisiert hat und dabei vielleicht auch innovativer und spielfreudiger geworden ist. Ralf Frischs Büchlein ist ein gutes Beispiel dafür. Bedingt ist solche Pluralität und Ausdifferenzierung durch den Wandlungsreichtum Barths und seiner Theologie, wie auch durch deren Vieldeutigkeit, dem in der Struktur dieser Theologie begründeten Phänomen, dass man diese sowohl gleichsam zeitenthoben bibeltheologisch oder altkirchlich, sowohl als Erneuerung reformatorischer oder altprotestantisch-orthodoxer Theologie, «fromm-naiv», als auch nahezu beliebig hochstufig religionsphilosophisch-erkenntnistheoretisch reflektiert lesen kann. Hinzu kommt die Intensität der oft zeitgeist-dissonanten Verflechtungen Barths in die Kultur- und Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. All dies öffnet den theologischen Deutungsmöglichkeiten und -interessen weite Räume und hilft vor allem, an dieser Theologie die Fähigkeit zur Verbindung von Ideen und Motiven zu studieren, die bei vielen anderen Theologen und in der gegenwärtigen Theologie als mehr oder weniger schroffe Alternativen erscheinen. Entgegen zeitgenössischer und früherer Wahrnehmung, der sich Barth als der grosse positionelle «Nein»-Sager präsentierte, erscheint er heute sehr viel eher als der grosse Synthetiker unter den modernen Theologen, bei dem vieles von dem, was ansonsten auseinander- und gegeneinander läuft, irgendwie – wenn auch gewiss nicht spannungsfrei – zusammengehalten oder

Barth und Isaak August Dorner. Eine Untersuchung zu Barths Rezeption der Theologie Dorners, Frankfurt a.M. 2014; J. Schütz: Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung, Berlin/Boston 2018; Y. Viazovski: Image & Hope. John Calvin and Karl Barth on Body, Soul and Life Everlasting, Cambridge 2015; M. Weinrich: Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen 2019; M. Westholm: The Ordering of the Christian Mind. Karl Barth and Theological Rationality, Oxford 2015; E.A. Worthington: The Claim of God. Karl Barth's Doctrine of Sanctification in His Earlier Theology, Cambridge 2015.

9 In den USA etwa Galli: Karl Barth (Anm.8).

zumindest diachron präsent ist.

Im Prisma dieser zahlreichen neuen Deutungen wurde vor allem auch erkennbar, dass Barth die von ihm scheinbar so einseitig und schroff inkriminierten Grundanliegen liberaler Theologie, nämlich dasjenige an transparenter wissenschaftlicher Reflexion, insbesondere der religiösen Erfahrungsgrundlage der Theologie, aber auch das andere liberale Grundanliegen der kritischen Reflexion der Einbettung des Christentums in die Kultur der Moderne mit ihrem Individualitäts- und Freiheitsstreben und ihren dazu oft kontraproduktiven Tendenzen, keineswegs einfach bestritten, sondern auf seine Weise weiterverfolgt und dazu eigene, sehr bedenkenswerte, konstruktive theologische Reflexions- und, was noch wichtiger ist, auch praktische Gestaltungsvorschläge für ein theologisch reflektiertes, gelebtes zeitgenössisches Christentum gemacht hat. Gerade eine in gewisser Weise sich den Barth'schen und barthianischen Schibboleths erfolgreich entziehende Nachfolgegeneration scheint wieder offener geworden zu sein für die Anregungen, die sich aus diesem Werk gewinnen lassen.

Ein wichtiges Verdienst der Inauguratoren des Karl Barth-Jahres dürfte vor allem darin bestehen, diese in den letzten Jahren von der Forschung entdeckten Potenziale des grossen Basler Theologen einem grösseren Publikum bewusster gemacht zu haben.

Dass diese Anregung auf so grosse Resonanz stiess, ist nun allerdings, genauer besehen, doch nicht so überraschend. Tatsächlich lassen sich dafür relativ leicht gute Gründe finden. Diese liegen zum einen und vor allem sicher in der gewiss auch nostalgieunterstützten Faszinationskraft von Barths Person als theologischem *public intellectual* begründet, bei dem sich bibelorientierter Traditionalismus, provokantes antibürgerliches Aussenseitertum, aufrechter Widerstand gegen Totalitarismus und die öffentliche Anerkennung und Bedeutung, in der sich prägnante Theologen in den damaligen Hochzeiten der Volkskirche auch dann und – womöglich, wie bei Barth der Fall, – gerade dann sonnen konnten, wenn sie zu dieser bürgerlichen Volkskirchlichkeit auf Distanz gingen, eindrucksvoll verbinden. Barth synthetisiert in seiner Person und Vita verschiedene Widersprüche, er bietet das Bild eines konservativen Revolutionärs, der für alt- und neuorthodoxe Hochkirchler, fromme Pietisten, Linke und Liberale, (gebildete) Kirchenchristen und wissenschaftliche TheologInnen, gleichermaßen Anknüpfungspotenziale bietet. Entscheidend ist dabei, dass sich Barth zuschreiben lässt, alle diese Aspekte aus einer genuin theologischen

Denk- und Glaubenshaltung heraus zusammenzubinden. Gerade darin liegt in den gegenwärtigen Zeiten theologischer Zentrifugalität und kirchlich-religiöser Diffusion die besondere Attraktivität dieses Theologen und seines Oeuvres. Hinzu kommt der kreativ-performative Charakter dieser Synthese, der die Grenzen von theologischer Wissenschaft zu gelebtem Glauben, poetischer, religiöser Literatur und politischem Manifest verflüssigt.

Dies alles findet sich in Barths Werk ferner in einem geistigen Lebenswerk ausgebreitet, das schon an Umfang und Varianz nicht nur in der Theologie des 20. Jahrhunderts seinesgleichen nicht hat. Und auch noch 50 Jahre nach seinem Tod erscheint jedes Jahr ein weiterer, sorgfältig redigierter Band dieses Jahrhundertwerks. Besser können die Voraussetzungen für heutige Rezeptionserfolge eines Theologen kaum sein. Und wäre das alles noch nicht genug: selbst *der* einstige Makel seiner öffentlichen Wahrnehmung in kirchlich-bürgerlichen Kreisen, seine heikle, zeitweise hochangespannte private Lebenssituation «zu dritt», hat sich angesichts des Genderhype gegenwärtiger Medienaufmerksamkeit längst aus dem einstmaligen Makel geradezu in einen attraktiven «USP» verwandelt, der die Barthrezeption im Barthjahr selbst in seriösen bürgerlichen Medien wie der NZZ inzwischen dominiert.¹⁰

Die neue Resonanz für Karl Barth und seine Theologie lässt sich aber aus solchen Aspekten des medialen Zeitgeistes oder jenen genannten «produktionsästhetischen» Gesichtspunkten heraus noch nicht zureichend verstehen. Sie dürfte vielmehr darüber hinaus auch in einem Empfinden der Passfähigkeit begründet sein, die Themen und Problemlagen der Ära Karl Barths mit der gegenwärtigen Zeit verbinden. Seit der Jahrtausendwende scheint es zu einer Wiederkehr von Grosswetterlagen zu kommen, die in den dreissig, vierzig Jahren vorher und insbesondere seit dem (zwischenzeitlichen) Ende des Kalten Krieges weithin überwunden galten durch den Siegeszug westlicher Demokratie und technologiegetriebener Modernisierung. Alle Unübersichtlichkeiten aus ökonomischer und kultureller Globalisierung einerseits, aggressiven Nationalismen andererseits, auf disruptiven Technologieschüben beruhenden Wohlstandsgewinnen einerseits, Pauperisierung andererseits; saturiertem Weltbür-

10 Vgl. M. Helg: Karl Barth: Der Kirchenvater mit den zwei Frauen. In: NZZ 12.10.2018, vgl. ferner insbesondere Huizings, ebenso kreativen und amüsanten und auch für langjährige BarthforscherInnen mit Gewinn zu lesenden, wie nachgerade bei Mitgliedern der Barth-Familie (verständlicher Weise) umstrittenen Roman «Zu dritt» (Anm. 4) – oder etwa auch den Film von P. Reichenbach: «Gottes fröhlicher Partisan – Karl Barth», 2017.

gertum einerseits, heimatvertriebenem und besitzlosem Massenmigrantentum andererseits, hochfliegenden Modernisierungsprojekten einerseits, grossen Niedergangs- und Katastrophenängsten andererseits, scheinen zurückgekehrt; das überwunden geglaubte «Zeitalter der Extreme» scheint uns wieder eingeholt zu haben. Ideell, kulturell und politisch zurück auf der Tagesordnung ist der Antagonismus von «heissen», radikalen apokalyptisch-dezisionistischen und «kühlen» deliberativen liberal-prozeduralen Denk-, Deutungs- und Steuerungsmodellen. Kein Jahrzehnt der Moderne scheint der heutigen Zeit und dem heutigen Zeitempfinden näher zu sein als die 1920er Jahre mit ihren auf diese Weise charakterisierbaren fundamentalen Spannungen und ihren wiederum darin begründeten kreativen Neuaufbrüchen. Unter gewiss insbesondere ökonomisch sehr anderen Bedingungen scheint die kollektive Verunsicherung, die Unübersichtlichkeit wie auch das kreative Chaos der Kulturkrisenstimmung der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs mit seinen apokalyptischen Obertönen und in gegensätzliche Richtungen weisenden Prophetengestalten zurückgekehrt zu sein.

2. *Anti-apokalyptische Apokalyptik. Zur Struktur der Theologie Karl Barths*¹¹

2.1. *«Prophetisches Gotteswort»*

In dem dem Barthjubiläum gewidmeten Heft der «Zeitzeichen» vom Dezember 2018 findet sich ein Interview mit Klaas Huizing, das überschrieben ist: «Ein hochbegabter Alarmist»¹². Darin kennzeichnet Huizing die dramatische Krisenrhetorik insbesondere von Barths Römerbriefkommentar von 1922 als medialen Alarmismus. Das ist sicher treffsicher beobachtet; richtig ist gewiss auch die damit verbundene Einschätzung «Alarmismus geht immer»¹³; gemeint ist: Alarmismus ist ähnlich wie Skandalisierung ein Phänomen und Produkt des modernen Medienmarkts und seiner Orientierung an Aufmerksamkeitserzeu-

11 Im Folgenden, insbesondere in den Abschnitten 2.2 und 2.3., fasse ich einige Einsichten meiner eigenen Barthdeutung zusammen, die ich zugleich auch ein wenig weiterführe. Aufgrund der notwendigerweise thetischen Kürze des hier Gebotenen verweise ich zur Dokumentation und genauerer Ausführung in den Fussnoten vor allem auf eigene Arbeiten. Dass zu allen angesprochenen Sachverhalten reiche und relevante anderweitige Forschungsliteratur aufzuführen und zu würdigen wäre, soll durch solche bibliographische Engführung natürlich nicht in Abrede gestellt werden.

12 «Ein hochbegabter Alarmist». Gespräch mit dem Theologieprofessor Klaas Huizing über Grösse und Grenze Karl Barths, *Zeitzeichen* 19/12 (2018) 36-38.

13 Ebd., 36.

gung. Doch gerade darum ist auch der Erfolg von Alarmismen konjunkturabhängig. Es braucht schon eine Korrespondenz mit der sozialen Wirklichkeit, also zumindest mit einem allgemeinen Problem- und Krisenempfinden, wenn Krisenrufe verstärkt und nachhaltig auf Resonanz stossen.

Nach dem Ersten Weltkrieg war diese Korrespondenz von dialektischer Krisentheologie und allgemeinem Krisenempfinden zumindest in Deutschland offensichtlich und aus guten Gründen gegeben. Auch darum war die radikale Krisentheologie Karl Barths so erfolgreich. Und dieser Erfolg war vor allem dadurch bedingt, dass diese Theologie den Anspruch erhob, jene ebenso diversen wie diffusen Krisenempfindungen und Krisenerfahrungen in eine theologische Aufhebungsfigur zu überführen, wobei «Aufhebung» im dreifachen hegelschen Sinne von Position, Negation und Bewahrung höherer Ordnung gemeint ist. Klassischer Beleg dafür ist Barths Tambacher Vortrag und der darin entfaltete zentrale Gedanke von dem im «Durchbruch» begriffenen Gottesreich, das sich zur erfahrbaren Welt zugleich positiv, als «regnum naturae», radikal kritisch, als «regnum gratiae», und beides zusammenfassend-überwindend, als «regnum gloriae», verhalte.¹⁴ Wenn Gott selbst der Krisenurheber ist, verschlimmern und relativieren sich alle unsere Krisenerfahrungen. Insofern lässt sich Karl Barths frühe dialektische Theologie als apokalyptische Theologie beschreiben; Barth war, wie Huizing ihn nennt, ein «Unheilsprophet»; aber das ist, wie sich an der Denkfigur des Tambacher Vortrags zeigt, eben nur die halbe Wahrheit. In mehreren Hinsichten ist die Theologie Karl Barths zugleich anti-apokalyptisch.

So reich sie an Bezugnahmen auf die eigene Zeit ist, und so dunkel, ja schwarzgrau diese Zeit gemalt wird und mit ihr die *conditio humana* insgesamt¹⁵ und so sehr sie Züge eines dezisionistischen Entweder-Oder-Denkens hat,¹⁶ so sehr nimmt sie es wiederum in Anspruch, alle Zeitbezüge aus dem eigentlichen Begründungshorizont der Theologie herauszuhalten. Barth ist sehr

14 Vgl. K. Barth: *Der Christ in der Gesellschaft*, in: Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, hg.v. H.-A. Drewes (KBA III), Zürich 2012, 546-598, hier: 576-598, bes. 576ff., 586ff., 593ff. Die Figur findet sich auch schon in dem drei Monate früher gehaltenen Vortrag «Christliches Leben», vgl. K. Barth: *Christliches Leben*, in: Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921*, a.a.O., 503-512 (505-512, bes. 512).

15 Darum ist Dostojewski im zweiten Römerbriefkommentar so wichtig; vgl. die Nachweise im Begriffsregister: K. Barth: *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, hg.v. C. van der Kooi und Katja Tolstaja, Zürich 2010, 728.

16 Darum ist Kierkegaard in diesem Buch so wichtig, vgl. a.a.O. 729f.

bewusst, dass er ins Horn der Zeitgeistphilosophie bläst; das geht in gewisser Weise auch nicht anders; aber er wehrt sich zugleich dagegen: die Krise, die echte Krise, die er und die Zeitgenossen erleben, ist nicht die Wirtschafts-, Kultur-, Politik- und Gesellschaftskrise der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs, sondern die Krise des Menschen vor Gott. Der Zeitbezug soll hier gerade durch Abblendung des Zeitbezugs (oder durch Einblendung eines zugleich wieder abgeblendeten Zeitbezugs) gewahrt werden.

Wer den apostolischen Römerbrief in einen Brief an die eigenen Zeitgenossen umschreiben will, der kann dies, so lautet Barths Grundeinsicht, nur tun, indem er die paulinische Botschaft von der Gotteskrise mit der eigenen Zeiterfahrung, dem Zeiterleben gewissermassen ver-spricht. Und genau das ist das hermeneutische Programm. Es nimmt Mass an dem, was jede Predigt, was jede Pfarrerin und jeder Pfarrer am Sonntag auf der Kanzel zu tun versucht: «Gottes Wort» als Wort für uns heute auszulegen. Barths dialektische Theologie ist homiletische Theologie. Eine ihrer Wurzeln ist die liberale Homiletik eines Friedrich Niebergall «Wie predigen wir dem modernen Menschen?». Barth orientiert sich stillschweigend an Niebergalls Frage nach den Motiven und Quietiven der Predigt.¹⁷ Barth hat diese Adaptionshomiletik internalisiert und systematisch-theologisch prinzipialisiert. Der Glaube kommt allererst im Vollzug seiner Mitteilung als Rede, paradigmatisch als Kanzelrede, zu sich selbst. Darum ist die Theologie, die in diesem Sinne praktische, ja performative Theologie ist, dem religiösen Bewusstsein gerade nicht äusserlich. Die beschreibend-analytische Distanz der wissenschaftlichen Theologie von einem als religiöses Erlebnis verstandenen religiösen Akt ist aufzugeben; an deren Stelle hat eine Theologie des aktuellen, performativen Vollzugs des Glaubens als (Hören und) Aussprechen des Wortes Gottes zu treten, das immer zugleich Gericht und Gnade ist, nämlich Gericht über das nicht-aktuale Gottesbewusstsein, das Religion heisst, und Gnade im Akt solchen Gerichts, der gelingendes Hören und Verkündigen von Gottes Wort ist.¹⁸

17 Vgl. dazu G. Pfeiderer: Die liberale Predigt als Quelle dialektischer Theologie. Zur werkgeschichtlichen Bedeutung von Karl Barths «Predigten 1911», ThZ 72 (2016) 291-327.

18 Zur Analyse der performativen Struktur von Barths Römerbrieftheologien vgl. meine Arbeiten: G. Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000, 275-301; 337-375; Ders.: Hermeneutik als Dialektik. Eine Lektüre von Karl Barths Römerbriefkommentar (1922), ZDTh 23 (2007) 172-192.

Entwickelt hatte Barth diese theozentrisch-performative, dialektische Theologie im Verlauf des Ersten Weltkriegs. Das erste Dokument war nicht umsonst ein gemeinsam mit Eduard Thurneysen veröffentlichter Predigtband gewesen, betitelt «Suchet Gott, so werdet ihr leben!»¹⁹. Der adhortative Titel dieses Bandes war genauso programmatisch gemeint wie die teilanonymisierte Verfasserschaft: von welchem der beiden Autoren die Predigten jeweils stammten, wurde nicht transparent gemacht. Die beiden Verfasser agierten als «Autorenkollektiv», aber die Idee dahinter war kein sozialistischer Antiindividualismus, sondern ein theologischer: theologische Autorschaft muss versuchen sich selbst zum Verschwinden zu bringen; wahrer, eigentlicher, intentionaler Autor der Theologie ist Gott.²⁰ Barths dialektische Theologie der Römerbriefzeit ist von daher als «prophetische Theologie» nicht schlecht beschrieben.²¹ Aber auch dies ist wiederum nur die halbe Wahrheit.

2.2. Anspruch auf wissenschaftliche Diskursivität

Denn diese zunächst tatsächlich gepredigte, sodann als Bibelkommentar neuer Machart präsentierte Theologie hatte zwar in der Tat einen prophetischen und damit anti-szientistischen Gestus. Sie bewegte sich, was ihren Stil angeht, im Off des damaligen wissenschaftlichen Theologiebetriebs; aber sie war dennoch genau auf diesen theologischen Wissenschaftsbetrieb ausgerichtet. Und das ist, wie ich zeigen möchte, ein weiterer wichtiger Zug, der Barths Theologie einen anti-apokalyptischen Duktus verleiht: ihr Anspruch auf wissenschaftliche Diskursivität. Dieses Kriterium setzt die Annahme voraus, dass wissenschaftliche Diskursivität und Zugehörigkeit zu einem apokalyptischen Denktypus einander widerstreiten. Darüber kann man gewiss im Hinblick auf das Agieren etlicher wissenschaftlicher Akteure (damals wie heute) unterschiedlicher Meinung sein. Dennoch ist echte wissenschaftliche Diskursivität intrinsisch an das Wissen um den Modell- und Szenariencharakter von wissenschaftlich imaginerter Zukunft gebunden und bedingt damit die Bereitschaft, Widerspruch zu erwarten und zu ertragen. Wissenschaft schliesst darum anders als insbesondere

19 K. Barth / E. Thurneysen: Suchet Gott, so werdet ihr leben!« Bern 1917, 2. rev. Aufl. München 1928.

20 Vgl. dazu Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie (Anm. 18), 268.

21 Vgl. Dazu D. Weidner: Mächtige Worte. Zur Politik der Prophetie in der Weimarer Republik, in: Ders. / St. Willer (Hg.): Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten, München 2013, 37-57.

Politik notorisch einen offenen Zeithorizont ein.²² Und genau dies gilt auch für die Theologie Karl Barths.

Damit soll die beschriebene performativ-prophetische Struktur der Barth'schen Theologie nicht in Frage gestellt werden. Sie korrespondiert darin anderen, etwa philosophischen Versuchen der Zeit, das wissenschaftliche Paradigma der Diskursivität auf das politische Prinzip der autoritativen Entscheidung oder das künstlerische der freien, individuellen Gestaltung hin zu überschreiten. Doch Barth gab sich zu keinem Zeitpunkt damit zufrieden, lediglich eine neue, prophetisch-kulturkritische Form populär-praktischer *public theology* zu präsentieren, wie dies etwa der jüngere Blumhardt oder auch Hermann Kutter getan hatten, die Barth beide zweifellos als wichtige Anreger für seine eigene Theologie in Anspruch nahm. Anders als diese hatte Barth jedoch von Anfang an fundamentaltheologische Ambitionen. Und er war sich der damit verbundenen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Ansprüche durchaus bewusst. Es ist, da dürfte Klaas Huizing zu widersprechen sein, nicht oder nur sehr zum Teil richtig, dass sich Barth um «wissenschaftstheoretische Debatten ... kaum gekümmert»²³ habe. Mit einem gewissen Recht sagt Huizing allerdings: «Er besass .. die Keckheit, ja die Frechheit zu sagen, das lassen wir erst einmal alles draussen, weil jede Form von Wissenschaft letztlich dem historistischen Denkmodell unterliegt.»²⁴ Richtig ist aus meiner Sicht: Barth hat explizite wissenschafts- und erkenntnistheoretische Reflexionen aus seinen Texten, jedenfalls aus den frühen Texten, «draussen» gelassen; aber das heisst nicht, dass er sich nicht an ihnen insgeheim beteiligt hätte und dass seine Texte nicht tatsächlich wissenschafts- und erkenntnistheoretisch reflektiert gewesen wären.

Barths Beteiligung am wissenschaftstheoretischen Diskurs seiner Zeit, und damit zusammenhängend, der fundamentaltheologische Anspruch seines Denkens, lässt sich inzwischen lückenlos seit seinen frühesten theologischen Arbeiten in ihrem Gang sehr genau rekonstruieren.²⁵ Dank seiner Herkunft

22 Damit soll nicht bestritten sein, dass die Theologie insbesondere für wichtige Vertreter der politischen Philosophie der 1920er Jahre, etwa für Carl Schmitt, genau der Versuch der Aushebelung dieser *differentia specifica* wissenschaftlicher Arbeit kennzeichnend ist.

23 «Ein hochbegabter Alarmist» (Anm. 12), 36.

24 Ebd.

25 Vgl. dazu vor allem I. Spieckermann: *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths*, München 1985; C. van der Kooi: *Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927)*, München 1987; B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–*

aus dem Marburger Neukantianismus war er für epistemologische, also erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen ausgesprochen sensibilisiert. Diesbezüglich sehr aufschlussreich ist etwa eine kurze Gedankenskizze, die er 1910 als Grundriss einer theologisch-religionsphilosophischen Dissertation anfertigte,²⁶ welche dann allerdings genauso wenig zur Ausführung kam wie eine Dissertation über das Gebet bei Schleiermacher, die ihm sein Lehrer Wilhelm Herrmann angeboten hatte.²⁷ Die frühe Skizze lässt erkennen, wie Barth schon als junger liberaler Theologe versucht hatte, die in der Ritschlschule ohnehin angelegte Orientierung auf den Gottesgedanken und den Gedanken des Reiches Gottes zum Ausgangspunkt des theologischen Denkens und des christlich-religiösen Bewusstseins, damit aber zugleich zum konstitutiven Bezugspunkt des allgemeinen theoretisch-praktischen Selbstbewusstseins, das er «Kulturbewusstsein»²⁸ nennt, zu machen. Praktisches Gottesbewusstsein, Religion, sollte als konkreter Vollzug die lebenspraktische «Realitätsbeziehung»²⁹ dieses allgemeinen Kulturbewusstseins und damit zugleich und eodem actu der Grundbegriff der Selbstrealisierung individueller Persönlichkeit sein. Eigene erkenntnistheoretische Reflexionen, die seine theologische Entwicklung vom liberalen zum theozentrischen Theologen kontinuierlich begleiten und stützen, folgen. Von seinem philosophischen Bruder Heinrich Barth, der 1920 seine akademische Antrittsvorlesung über «Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie Platons» hält,³⁰ wird Barth mit einer ontologisch-realistischen, an einer Neulektüre Platons geschulten Wende des Marburger Neukantianismus vertraut gemacht. Diese rezipiert er insbesondere zwischen der Veröffentlichung des ersten Römerbriefkommentars und dem Beginn der Ar-

1936, Oxford 1995; F. Wittekind: *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916)*, Tübingen 2000; Pfeiderer: *Karl Barths praktische Theologie* (Anm. 18), 139ff.

26 K. Barth: *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (1910). In: Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914 in Verbindung mit H. Helms und F.-W. Marquardt* hg.v. H.-A. Drewes und H. Stoevesandt, Zürich 1993, 126-138.

27 Vgl. a.a.O., 50, Anm. 5; vgl. Tietz: *Karl Barth* (Anm. 5), 71.

28 Vgl. K. Barth: *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*. In: Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905 - 1909, Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*. In Verbindung mit H. Helms hg.v. H.-A. Drewes und H. Stoevesandt, Zürich 1992; 334-347 (347 u.ö.).

29 K. Barth: *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (1910) (Anm. 25), 134 (im Text kursiv).

30 H. Barth: *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie*, München 1921.

beit an der Neuauflage,³¹ was im Vorwort des letzteren auch angedeutet wird.³² Der zweite Römerbriefkommentar ist, wie es dort anklingt, der Versuch, philosophisches Ursprungsdenken im Sinne von Hermann Cohen durch ein genuin theologisches Ursprungsdenken zu überbieten; dieses in jenes ein- und jenes dadurch umzuschreiben. Hinter diesem theologischen Umschreibungsversuch kann man durchaus auch noch einen religionsphilosophischen Anspruch erkennen, nämlich den, auf genuin theologischem Weg die Genetisierung und Konstituierung von individueller Subjektivität zu rekonstruieren und zu präsentieren.

3. Zur Argumentationslogik der Römerbriefkommentare

Man kann dies erkennen, wenn man den Argumentationsgang der Römerbriefkommentare sorgfältig rekonstruiert. Darin verbirgt sich nämlich eine praktisch-performative Wendung der Erkenntnistheorie. Ein solcher Rekonstruktionsversuch des Argumentationsgangs ist in der Römerbrief-Forschung noch kaum unternommen. Wo Barth nicht einfach als religiöser Expressionist wahrgenommen wird, der einem Jackson Pollock gleich seine prophetischen Wortkaskaden in kreativer Aktualisierung gleichsam über den paulinischen Text spritzt, wird seine Römerbrieftheologie in der Regel als eine modernes Denken, wie er es als Schüler der liberalen Theologie gelernt hatte, bewusst ignorierende neureformatorische Wort Gottes-Theologie gelesen, die einer von dort aufgenommenen bzw. selbständig existenztheologisch umgeformten Dialektik von Gnade und Gericht folge.³³ Doch selbst eine für die philosophischen und näherhin erkenntnis- und subjektivitätstheoretischen Bezüge und Ansprüche so sensible und tief-schürfende Interpretation wie diejenige von Friedrich Lohmann abstrahiert vom argumentationslogischen Gang des Kommentars.

Alle diese Deutungen messen, wie mir scheint, schon den von Barth selbst an verschiedenen Stellen gegebenen Hinweisen zu wenig Bedeutung bei, die

31 Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie (Anm. 18), 315-319. Zur Neukantianismusrezeption Barths im zweiten Römerbrief und deren Vorgeschichte insgesamt vgl. die einschlägige Studie F. Lohmann: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barth, Berlin/New York 1995.

32 Vgl. K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922 (Anm. 15), 7.

33 Vgl. so z.B. M. Beintker: Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der «Kirchlichen Dogmatik», München 1987.

anzeigen, dass er mit seinem Kommentar versuche, dem Argumentationsgang des apostolischen Briefes zu folgen, diesen zu rekonstruieren und in die Gegenwart hinein neu auszulegen. Wenn man den entsprechenden Hinweisen folgt, – sie finden sich (naturgemäss, wie in der Vorlage) zumeist an den Kapitelfanfängen, dann lässt sich erkennen, dass Barth seine Römerbriefkommentare tatsächlich in einer bestimmten argumentationslogischen, nämlich diskursiv-praktisch-prozeduralen Systematik verfasst hat.

Grundlegend für diese ist der bereits angedeutete Gedanke, dass der Glaube als Bewusstsein der Offenbarung Gottes und dieses eodem actu als Kritik des religiösen Bewusstseins sich theologisch durchsichtig zu werden habe. Solche Durchsicht sei nur zu erreichen und zu vollziehen in der theologisch-gedanklichen Meditation der in der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus; welcher Akt bzw. Vollzug wiederum als Kritik und Krise gegebener, also vollzogener christlicher Religion durchzuführen sei. Konkret vollzieht sich darum die Auslegung des paulinischen Briefes als dialektisch-reflexiver Dialog mit dem religiös-theologischen Bewusstsein der (intentionalen) Leserschaft bzw. mit dessen jeweils erreichten theologischen Reflexionsschritten.

Dass damit ein neues epistemologisches Programm der Theologie intendiert ist, ist auch daran erkennbar, dass Barth als Wechselbegriff für den (so verstandenen und präsentierten) Glauben den Begriff des Wissens verwendet. Praktizierter Glaube ist theologisches Wissen. Freilich Wissen vom Nicht-Wissen Gottes; als solches aber durchaus wiederum Wissen. Das ist negative Theologie, die als solche aber gerade nicht stagniert, auf der Stelle tritt, sondern einen diskursiven Wissensaufbau ermöglicht. Im Argumentationsgang des Textes sukzessive aufgebaut wird näherhin ein Subjekt solchen – negativ-kritischen – Wissens, ein Kollektivsubjekt, das aber wiederum als solches den Rahmen und Horizont individueller Wissenssubjektivität bilden soll. Aufgebaut wird diese doppelte Subjektivität, wie gesagt, im Vollzug der – intendierten – Rezeption der Römerbrieflektüre. Barths Römerbrieftheologie folgt also näherhin Regeln der Rezeptionsästhetik; sie hat eine dialogische Struktur, ungeachtet der autoritär-monologischen Textoberfläche. Wenn man diese Logik in einem Aufbauschema abbildet, dann sieht dieses im Falle des Zweiten Römerbriefs folgendermassen aus:

Systematische Gliederung von Karl Barths Römerbriefkommentar (1922)³⁴

| | | | |
|----|----------------------------------|---|---|
| 1. | <i>Eingang (1,1-17)</i> | Der Name Jesus Christus – eine dichte Beschreibung des Themas | |
| | | Die Begründung der Freiheit/des freien Subjekts (1-8) | |
| | <i>Die Nacht</i> | Der Glaube als Erkenntnis der Freiheit (Röm 1-4) | Das Wissen des Nicht-Wissens des Ursprungs (1,18-3,20) |
| 2. | <i>Menschengerechtigkeit</i> | | |
| 3. | <i>Gottes Gerechtigkeit</i> | | Das Wissen um den Grund des Ursprungs(nicht)wissens (3,21-30) |
| 4. | <i>Die Stimme der Geschichte</i> | | Das Beispiel der Geschichte |
| 5. | <i>Der nahende Tag</i> | Die Struktur des freien Subjekts (Röm 5-8) | Das Subjekt der Freiheit |
| 6. | <i>Die Gnade</i> | | Die individuelle Existenzialität der Freiheit |
| 7. | <i>Die Freiheit</i> | | Freiheit als Aufhebung der Religion |
| 8. | <i>Der Geist</i> | | Die Freiheit des Geistes als Geist der Freiheit |

34 Vgl. dazu G. Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie (Anm. 18), 337-375; ders.: Hermeneutik als Dialektik (Anm. 18), 175.

| | | Der Lebensvollzug der Freiheit / des freien (Gemeinschafts-) Subjekts (9-16) | |
|----------------|---|---|---|
| 9. | <i>Die Not der Kirche</i> | <i>Das gemein- schaftliche Subjekt der Freiheit (9-11)</i> | Das «empirische» Gemein- schaftssubjekt – die theolo- gische Avantgarde |
| 10. | <i>Die Schuld der Kirche</i> | | Die Partikularität des Ge- meinschaftssubjekts |
| 11. | <i>Die Hoffnung der Kirche</i> | | Die Universalität des Ge- meinschaftssubjekts |
| 12-15 | <i>Die grosse Störung</i> | <i>Theorie als «Theorie der Praxis» (12- 16)</i> | Die Sozialität absoluter Individualität (12-13) |
| 14,1- 15,13 | <i>Die Krisis des freien Lebensversuchs</i> | | Der freie Lebensversuch – die Antwort der Leser (14-16) |
| 15,14- 16. | <i>Der Apostel und die Gemeinde</i> | | |

Ein durch diese Übersicht selbstverständlich nur thetisch andeutbarer Rekonstruktionsversuch kann Folgendes zeigen: (1.) Die Barthsche Krisentheologie der Römerbriefe lässt sich lesen als performativ-theozentrische Theorie (und zugleich theoretische Praxis) des Aufbaus theologisch-religiöser Subjektivität. Sie verfolgt darin einen hohen epistemologischen und philosophischen Anspruch. Sie zeigt konkret, wie sich zentrale biblische Texte als Vorlagen eines Prozesses kritisch-theologischer Selbstkonstituierung des glaubenden Subjekts deuten und verwenden lassen. Dies gibt darin zugleich eine Antwort auf die Historismuskrise der Theologie, und zwar eine doppelte: zum einen sei ein sinnvoller theologischer Gebrauch von den biblischen Texten nur möglich, indem sie in ihrer theologischen (d.h. theozentrisch-subjektivitätstheoretischen) Struktur aufgedeckt werden; zum andern vollzieht sich diese Aufdeckung ihrerseits als Aktualisierung dieser Textpotenz, indem die besagte Struktur nicht gleichsam nackt und formal, sondern eodem actu als theologisch-deutende Auslegung der aktuellen geschichtlichen Situation erfolgt. Theologische Glaubensbe- und Glaubensergründung erfolgt immer zugleich als religiöse Zeitdeutung, die ihrerseits jedoch nur als kritisch-theologische möglich ist.

Abgelesen ist diese Umstrukturierung der Theologie von wissenschaftlich-theoretischer Analytik eines als gegeben vorausgesetzten religiösen Bewusstseins zur konstruktiv-performativen Selbstproduktion des aktuellen Glaubensbewusstseins, wie gesagt, an der Struktur theologisch-religiöser Rede: also an der Predigt. Die Homiletik wird zur Fundamentaltheologie.

4. Dogmatische Theologie als Theorie der Selbstentfaltung des Wortes Gottes

Der evidente Nachteil dieser neuen fundamental-homiletischen Theologie ist die Implizität ihrer Methodologie. Aufgrund ihres performativen Charakters – der konstitutiven Intention der «Abschaffung des (die Methode beobachtenden) Zuschauers» – muss sie Methodenreflexionen an den exklavischen Ort des Vorworts verbannen, an dem sie freilich ebenfalls nur andeutungsweise vorkommen können. Eine solche Theologie ist für die akademische Lehre natürlich nicht geeignet. Darum hat Barth auch, kaum hatte er das Pfarramt verlassen, angefangen sie entsprechend umzubauen. Allerdings musste dieser Umbau so geschehen, dass dabei die Grundstruktur der performativen Selbstausslegung des Gotteswortes im Menschenwort erhalten blieb. Dies geschieht, indem Barth nun den bereits in den Römerbriefkommentaren verwendeten epistemologischen Leitbegriff der göttlichen Offenbarung in seiner praktischen und theoretischen Struktur präziser bestimmt und explizit reflektiert. Dessen praktische Struktur wird darin aufgedeckt, dass er den Offenbarungsbegriff mit dem als Sprechakt verstandenen Wort Gottes verbindet. Zugleich wird dessen theoretische Struktur als dialektische Reflexionsbewegung herausgearbeitet, nämlich als diejenige, die den Römerbriefkommentaren in ihrem argumentativen Gang bereits faktisch zugrunde gelegen hatte.³⁵ So wird glaubenssubjektkonstitutive theologische Rede nunmehr auf die Struktur des Sprechaktes göttlicher Selbstoffenbarung abgestellt, also auf die Vollzugslogik göttlicher Subjektivität in ihrer Selbstausslegung im menschlichen Anderen ihrer selbst. Deren Struktur ist eine dialektische: Die drei Stellen von Selbst, Anderem und dem Medium des Vollzugs der Selbstsetzung als Selbstalteration, sind dabei zu berücksichtigen und zur Geltung zu bringen. Soll nun aber dieser Vollzug als Selbstvollzug Gottes gedacht werden, dann muss er dem Wesen

35 Vgl. dazu und unter diesem Gesichtspunkt den berühmten Aufsatz: K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 1922. In: Ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v. H. Finze, Zürich 1990, 144-175.

Gottes selbst eingeschrieben gedacht werden; genau zu diesem Zweck greift Barth auf die klassische Trinitätslehre zurück. Die so verstandene Trinitätslehre wird damit zur eigentlichen Methoden- und Prozedenzlehre der Theologie.

Dies geschieht in den verschiedenen Entwürfen einer dogmatischen Theologie, also nicht erst 1932 in KD I/1 und gar in den späteren Bänden oder im Vorgängerversuch, der «Christlichen Dogmatik» von 1927, sondern bereits in den Göttinger Dogmatikvorlesungen von 1924/25.³⁶ Gott ist in dieser neuen, «positiven» Theologie, nun nicht mehr einfach nun der «Ganz Andere», dessen Zuwendung immer zugleich und vor allem Entzug, dessen Gnadenwort immer zugleich – und fast mehr noch – auch Gericht ist; sondern nun wird das Vorzeichen klar positiv. Nun ist Gott mit zunehmender Eindeutigkeit «Immanuel», Gott mit uns, der sich dem Menschen in Jesus Christus einmalig, heilsam erschlossen hat, was sich freilich – und darin bleibt das krisentheologische Moment erhalten – uns immer nur je und je, aktualiter, «ubi et quando visum est Deo»³⁷ in seiner Wahrheit und Güte erschliessen kann, also nur im Glauben. Und obwohl nun «die Kirche» viel freundlicher behandelt wird als im Frühwerk, und die Theologie insgesamt nun sogar «Kirchliche Dogmatik» heisst, bleibt es auch hier bei der radikalen Religionskritik, die keineswegs nur irgendeine abstrakte Religion des Menschen oder nur die anderen Religionen, sondern zuerst und vor allem das Christentum trifft.³⁸

Ungeachtet dieses religions- und darin selbstkritischen Duktus schreibt die autogene, ja autokratische Denkbewegung, welche die Kirchliche Dogmatik vorführt, jedoch einen gravierenden Nachteil der früheren prophetischen Versionen dialektischer Theologie fort: Ihre Selbstkritik überträgt sich nicht auf die eigene theologische Methodik; diese verbleibt vielmehr in bestimmter Hinsicht weiterhin in ihrem eigenen Beobachtungsschatten. Zwar wird die Differenz zwischen dem faktischen Geschehen göttlicher Offenbarung (Offenbarungsgeschehen) und der theologischen Rekonstruktion der Logik solchen

36 Vgl. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 1. Band, *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927*, hg.v. G. Sauter, Zürich 1982; ders., *Unterricht in der christlichen Religion* (Drei Bände, Bd. 1 hg.v. H. Reiffen; Bd. 2 und 3 hg.v. H. Stoevesandt) Zürich 1985/1990/2003.

37 K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. 1. Bd., *Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, erster Halbbd. (1932), Zürich¹⁰1981, 120.

38 Vgl. «§ 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion». In: K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, erster Halbbd. (1940), Zürich⁷1983, 304-397.

Geschehens (Offenbarungsbegriff) in letzterer behauptet; aber genau diese Differenzbehauptung wird ihrerseits zugleich wieder als theoretische Leistung exklusiv der (eigenen) Offenbarungstheologie reklamiert. Wo immer alternative Theorien göttlicher Offenbarung in irgendeiner Weise auf ein aus Barths Sicht theologie-externes Positum rekurren, sei dies «Geschichte» oder «Vernunft» oder «Erfahrung», trifft diese das Verdikt einer «natürlichen Theologie». Dabei übersieht Barth jedoch zum einen, dass seine eigene Theologie an systematisch entscheidenden Stellen, nämlich etwa beim Schrift- und beim Kirchenbegriff, ohne solche Positivierungen faktisch ebenfalls nicht auskommt.³⁹ Zum andern blendet er ab, dass eine solchermassen konsequent auch von allen Vernunftbezügen entpositionalisierte Theologie sich auch sämtlicher Ansprüche auf universale Geltung enthalten müsste, was im Bereich der Ethik, namentlich der politischen Ethik, zu ruinösen Konsequenzen führen würde. Faktisch gibt Barth denn auch diese isolationistische Konzeption recht bald wieder auf; nämlich spätestens 1938, als er angesichts des heraufziehenden Zweiten Weltkriegs gegen den Nationalsozialismus (wenn auch immer noch reichlich verklausuliert) mit dessen Verletzung elementarer rechtsstaatlicher – und das heisst: humanrechtlicher – Grundsätze argumentiert.⁴⁰ Die (relativ) offene fundamentaltheologische Selbstkorrektur geschieht dann jedoch wiederum erst über zwei Jahrzehnte später, nämlich in der sogenannten «Lichterlehre», die an der Wende zu den 1960er Jahren Aufnahme in die Kirchliche Dogmatik findet.⁴¹

5. *Dialektische Modernisierung. Zur Aktualität der Barthschen Theologie*

Gerade die Theologie des älteren und des alten Karl Barth zeigt bekanntlich eine erstaunliche Wiederhinwendung zur liberalen Theologie, zum theologischen Humanismus der Moderne, zu einer Betonung der «Menschlichkeit Gottes»⁴². Wenn die hier nur angedeutete Interpretationsperspektive richtig ist, dann han-

39 Zum Schriftbegriff vgl. G. Pfeiderer: Hermeneutik und Konstruktion – oder: Warum man Barth antiliberal und liberal lesen kann, in: M. Gockel / A. Pangritz / U. Sallandt (Hg.): Lesarten der Theologie Karl Barths, Stuttgart 2019 (im Druck).

40 Vgl. G. Pfeiderer: Karl Barth, Rechtfertigung und Recht (1938), in: Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert, hg.v. M. Brocker, Berlin 2018, 233-248.

41 Vgl. K. Barth: Die Kirchliche Dogmatik. 4. Bd., Die Lehre von der Versöhnung, 3. Teil, 1. Hälfte, 107ff.

42 K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweiz. Ref. Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, Zollikon-Zürich 1956.

delt es sich dabei jedoch eigentlich nicht um eine Wiederhinwendung, sondern um eine Wiederaufdeckung der zwischenzeitlich eher latent gemachten Zugehörigkeit zum diskursiven Denkraum der Moderne, zu moderner theologischer Wissenschaft und ihrem sie notwendig begleitenden humanistischen Geist, der seinen leitenden Intentionen und Intuitionen nach anti-apokalyptisch ist.

Dennoch ist Barths theologisches Lebenswerk nicht einfach nur als ein unnötig verkomplizierter «Harnack» oder ein realistisch-theozentrisch gewendeter «Schleiermacher» zu qualifizieren. In Barths sprechakttheoretischer, theo-, christo- und ganz spät andeutungsweise pneumatozentrischer Offenbarungstheologie schlägt sich vielmehr ein Bewusstsein für die Begründungsproblematik neuzeitlicher Vernunft und humaner Erfahrung nieder, die jenen klassisch liberaltheologischen Entwürfen nicht in vergleichbarem Masse eignet. Neuzeitliche Humanität und Vernunft sind bekanntlich, zumindest in ihren technologisch-ökonomischen Anwendungen, vor einer «Dialektik der Aufklärung» und deren potenziell «apokalyptischen» Folgen keineswegs geschützt. Barths Theologie verweist auf die bleibende Angewiesenheit neuzeitlicher Freiheit und deren Folgen auf eine ihr unverfügbare Beglaubigung in der Gnade und Rechtfertigung Gottes. Sie wendet, anders und nicht minder plakativ gesprochen, den apokalyptischen Horizont neuzeitlicher Freiheit, eschatologisch.

Barths Theologie hat von daher die Signatur einer sozusagen dialektischen Modernisierung. Sie zielt auf eine genuin theologische Lösung der Begründungsproblematik neuzeitlicher Freiheit, deren Realisierung stets eine von Krisen begleitete, insofern zuhöchst ambivalente Freiheit ist. Demgegenüber ist die Freiheit Gottes nicht dadurch bestimmt, dass sie sich dieser Krisenhaftigkeit der Freiheit entzieht, sondern dass sie sich vielmehr auf sie einlässt. Gerade weil Gott sich in Jesus Christus auf die Krisenhaftigkeit endlich-menschlicher Freiheit radikal eingelassen habe, ist uns, so lautet Barths theologische Grundüberzeugung, der Schrecken solcher Krisenhaftigkeit ein für allemal genommen.

Abstract

Der Beitrag beschäftigt sich zunächst mit den möglichen Gründen für die erstaunlich intensive öffentliche Resonanz auf das von mehreren Kirchen und Kirchenbünden initiierte «Internationale Karl Barth-Jahr 2019». Diese dürften einerseits in den vielfältigen inneren Qualitäten dieses theologischen Jahrhundertwerks, andererseits in einer Passfähigkeit der Problemlagen und darauf bezogenen Antwortversuche der Ära Karl Barths zur gegenwärtigen Zeit liegen. Wie in den 1920er Jahren scheint auch die Gegenwart wieder von den Auseinandersetzungen zwischen «heissen», «apokalyptischen» und «kühlen», deliberativ-liberalen Geistesströmungen geprägt zu sein.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Karl Barths Theologie als auch für die heutige Zeit interessanter Versuch höherstufiger theologischer Vermittlung dieser gegensätzlichen Strömungen verstehen. So sehr die neue prophetische Theologie des Wortes Gottes dem Duktus absoluter, supranaturaler Setzungen und insofern einem anti-szientistischen Geist verpflichtet zu sein scheint, so sehr lässt sich bei genauerer Analyse erkennen, dass schon die Römerbrieftheologie philosophisch-wissenschaftstheoretische Standards keineswegs ignoriert. Tatsächlich entwickelt Barth in seinen Kommentaren einen neuen Typ performativ-dialogischer Reflexion des religiösen Bewusstseins, nämlich konkret: des religiösen Bewusstseins der (intentionalen) Leserschaft, das in fortlaufender theologischer Religionskritik theologisch kritisiert und so reflexiv «aufgehoben» wird. Im Medium solcher kritischen Reflexion erzeugt sich jedoch ein neues, «negatives» theologisches Glaubens-Bewusstsein. Dieses wird im weiteren Gang von Barths Denken auf der Basis des Begriffs göttlicher Selbstoffenbarung dogmatisch entfaltet.

Firstly, the article reflects on the surprisingly intense resonance which the announcement of the «International Karl Barth-Year 2019» has found in the publics of academy, church, and the media. Reasons for that can be found in the various interior qualities of Barth's theological oeuvre. They may also be found in analogies of the era of Karl Barth with our present times. The antagonism of the 1920ies between «hot», «apocalyptic» and «cool» liberal intellectual tendencies seems to recur.

On this background Barth's theology can be understood as the attempt of higher theological mediation of these antagonistic tendencies which is interesting even for today. Despite Barth's dialectical theology of the Word of God appears as a contemporary version of traditional, authoritarian dogmatic positions, a closer reading of Barth's commentaries on Romans can show that they actually do not ignore standards of philosophical epistemology. They rather present a new type of performative-dialogical reflection of the structure of the religious consciousness of the intentional readers of these books. In an ongoing deconstruction the commentaries produce a new negative-theological knowledge of belief. In the following years Barth unfolded this dialectical theology on the base of a concept of divine self-revelation.

Georg Pfeiderer, Basel