



**KARL
BARTH
2019**

Gott trifft Mensch

Themen der Theologie
Karl Barths

Frank Mathwig
Matthias Zeindler

Inhalt

Zur Einleitung	3
1 «Gott trifft Mensch»	4
2 Was Menschen wirklich frei macht. Karl Barth zur Freiheit	6
3 Lachen können. Karl Barth über Humor	8
4 «Prüfung von oben her». Anfechtung bei Karl Barth	11
5 Die Gemeinde Jesu Christi. Karl Barths Kirchenverständnis als aktuelle Anfrage	14
6 Zeitung und Bibel. Karl Barths Theologie als kritische Zeitgenossenschaft	17
7 «Ein reformierter Reformierter». Karl Barth und die reformierte Theologie	21
8 Christus in einer säkularen Welt. Karl Barth und die Moderne	23
Literatur	25
Angebote für Kirchgemeinden	26

Zur Einleitung

«Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Pfarrer kann man eigentlich nicht sein.»

Vor hundert Jahren erschien von einem jungen Aargauer Pfarrer ein Buch, das Kirche und Theologie erschüttern sollte: der «Römerbrief» von Karl Barth. Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs war er nicht der einzige, der das Gefühl hatte, dass die Grundlagen, die bisher Gesellschaft, Kultur und Kirche getragen hatten, in den Schützengräben und Kanonendonnern zerbrochen waren. Der vertraute Optimismus, dass ein von Gott begleiteter menschlicher Fortschritt die Welt einer besseren Zukunft entgegenbringe, war krachend gegen die Wand gefahren.

Später erinnerte sich Barth an eine Einflüsterung seines Freundes und Pfarrkollegen Eduard Thurneysen, die ihn dazu veranlasste, sich neu mit dem Römerbrief des Paulus auseinanderzusetzen:

«Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine **«ganz andere» theologische Grundlegung. [...] Nämlich de[n] Versuch, bei einem erneuten Erlernen des theologischen ABC noch einmal und besinnlicher als zuvor mit der Lektüre und Auslegung der Schriften des Alten und Neuen Testaments einzusetzen. [...] Ich begann ihn [den Römerbrief] zu lesen, als hätte ich ihn noch nie gelesen.»¹**

Was war so neu an Barths «Römerbrief»? Es war die Erfahrung, dass Gottes Willen sich nicht selbstverständlich deckt mit menschlichen Projekten, und seien sie noch so wohlwollend und gut gemeint. Die Einsicht, dass Gott nicht einfach die Antwort auf unsere Fragen ist, sondern dass zuerst wir die von Gott Gefragten sind. Aber auch die Entdeckung, dass hinter jedem «Nein» Gottes ein noch grösseres göttliches «Ja» zu Mensch und Schöpfung steht.

In den folgenden Jahrzehnten wurde Karl Barth zu einer dominierenden Figur in Theologie und Kirche. Er war es

auch, der die deutsche Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus in den Widerstand führte. Und ebenso meldete er sich in der Schweiz immer wieder unerschrocken zu Wort, so unnachgiebig, dass ihn Bundesrat Eduard von Steiger einmal als «Staatsfeind Nr. 1» bezeichnete.

In einem internationalen Karl-Barth-Jahr soll 2019 an Leben, Werk und Bedeutung dieses grossen Theologen, Christen und politischen Menschen erinnert werden. Vor allem in Deutschland und der Schweiz werden mit Vorträgen, Tagungen, Ausstellungen, Filmabenden und vielen weiteren Angeboten die Leistungen Karl Barths thematisiert und wird nach seiner bleibenden Aktualität gefragt.

Den Schweizer Landeskirchen und dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund ist es ein Anliegen, dass das Barth-Jahr möglichst breite Resonanz findet. Es soll vor allem in den Kirchgemeinden stattfinden. Dafür wird eine ganze Reihe von Materialien zur Verfügung gestellt (siehe letzte Seite). Auch die vorliegende Broschüre will dafür eine Hilfe sein. Auf wenigen Seiten werden wichtige Themen von Karl Barths Theologie vorgestellt. Dies soll besonders den Verantwortlichen in den Kirchgemeinden (Pfarrerinnen und Pfarrer, Sozialdiakoninnen und -diakone, Katechetinnen und Katecheten, Kirchgemeinderätinnen und -räte) einen ersten Überblick über Barths umfangreiches Werk geben. Eine Literaturliste erlaubt danach gezielte Weiterarbeit.

Wir hoffen, dass möglichst viele Kirchgemeinden die Gelegenheit ergreifen, sich mit Karl Barth auseinanderzusetzen. Es lohnt sich: Kaum bei einem anderen Theologen der jüngeren Vergangenheit ist mehr darüber zu lernen, was es heisst, in einer modernen Gesellschaft mutig, selbstbewusst und fröhlich Christenmensch und Kirche zu sein!

Frank Mathwig
Matthias Zeindler

¹ Karl Barth, Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von K. Barth, Gütersloh 1968, 294f.

«Gott trifft Mensch»

«Gott trifft Mensch», lautet das Motto des Karl-Barth-Jahres 2019. Drei Worte, in denen die aufregende Botschaft dieses aussergewöhnlichen Theologen in grösstmöglicher Verdichtung zusammengefasst ist.

Gott trifft Mensch

Am 6. Februar 1916 hält Karl Barth in seiner Gemeinde Safenwil eine Predigt unter dem Titel «Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht»². Er lässt sie danach auch drucken und in alle Haushaltungen verteilen. In dieser Predigt bezeichnet Barth nicht nur einen Pfarrer, der sich den Wünschen seiner Gemeinde andient, als falschen Propheten. Er unterstellt den Gemeindegliedern auch, dass sie genau eine Religiosität gepredigt haben möchten, die niemanden stört. Etwas Anderes als der Alltag, ja, aber «das Andere soll nun so fein und hoch schweben über dem Gewöhnlichen wie ein rosenrotes Abendwölkchen und beileibe ihm nicht zu nahe kommen, weil es sonst Unruhe geben könnte.»³ Religion als Girlande am Sonntag, die immer etwa das sagt, was man so oder so bereits denkt. Oder anders ausgedrückt: Religion als Ansporn zur sittlichen Vervollkommnung, als Motor des moralischen und kulturellen Fortschritts, als Schwungrad politischer Optionen, mögen sie Nationalismus oder Sozialismus heissen. «Gott» also als Deckmantel für alle möglichen menschlichen Anliegen. Diese Art von Predigt und Theologie kommt für Barth bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs in eine radikale Krise, als er erleben muss, wie seine bis dahin verehrten theologischen Lehrer allesamt die Kriegspolitik des deutschen Kaisers begrüessen. Ihm und seinem Freund Eduard Thurneysen wird klar, sie brauchen für ihre Arbeit in der Kirche eine ganz neue Grundlage. Und sie finden diese Grundlage, indem sie sich neu der Begegnung mit den biblischen Texten aussetzen. Was finden sie dort? «Eine neue Welt! Gott! Gottes Herrschaft! Gottes Ehre! Gottes unbegreifliche Liebe!

Nicht Menschengeschichte, sondern Gottesgeschichte.»⁴ Nicht ein Gott als Ausdruck menschlicher Wünsche, sondern ein Gott, der uns zunächst zutiefst fremd ist. Der Apostel Paulus, so schreibt Barth in seinem «Römerbrief», verkündigt die «Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird». Aber – und das ist entscheidend – es ist dieser fremde, freie Gott, «von dem ihm eben darum das Heil kommt».⁵ Denn nur von demjenigen Gott, der nicht in menschlichen Interessen gefangen bleibt, können wir das überwältigend Neue seines Reiches erwarten.

Gott trifft Mensch

Gott ist ganz anders, als die Menschen ihn sich zurechtlegen. Barth ist an dieser Stelle kompromisslos kritisch: «Wir «haben» Gott immer, aber wir haben ihn so, wie wir ihn haben wollen.»⁶ Damit schliesst er aus, dass es in der menschlichen Seele so etwas wie einen natürlichen Gottesbezug gibt – ein solches «religiöses Apriori» würde immer nur auf sein eigenes Konstrukt, nie aber auf Gott selbst stossen. «Unbekannt ist und bleibt uns Gott. Heimatlos sind und bleiben wir in dieser Welt. Sünder sind wir und Sünder bleiben wir.»⁷ Trotzdem sind wir nicht verloren. Der menschlichen Unmöglichkeit, Gott zu finden, steht ein Gott gegenüber, der sich den Menschen geöffnet hat. Wo der Mensch Gott notorisch verfehlt, macht Gott sich auf, ihm zu begegnen. Und Gott verfehlt den Menschen nicht, sondern erreicht ihn. Er gibt sich uns zu erkennen. Der Inhalt dieser Erkenntnis ist eine Person: Jesus Christus.

2 Karl Barth, *Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht*, in: ders., *Predigten* 1916, Zürich 1998, 44–62.

3 *Predigten* 1916, 49.

4 Karl Barth, *Die neue Welt in der Bibel*, in: ders., *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921*, Zürich 2012, 317–343 (337).

5 Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, Zürich 2010, 47.

6 Karl Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919, Zürich 1985, 24.

7 *Römerbrief* (Zweite Fassung), 121.

Doch auch hier bleibt Barth bei seinem kritischen Offenbarungsverständnis. «In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis, macht er sich bekannt als der Unbekannte, redet er als der ewig Schweigende.»⁸ Wenn Gott sich offenbart, gibt er sich nicht in die Hände des Menschen. Er bleibt auch als offener Gott verborgen. Von hier aus erklären sich die bekannten schroffen Bilder Barths für Gottes Begegnung mit der Menschenwelt: Gottes Welt berührt die der Menschen wie eine «Schnittlinie» zwischen zwei Ebenen⁹, «wie die Tangente einen Kreis»¹⁰. Das Verb «trifft» des Mottos ist hier sehr treffend: Es ist Gott, der sich zum Menschen aufmacht und mit ihm Gemeinschaft hält. Er hält aber mit ihm Gemeinschaft, indem er der Gott bleibt, der ihn in Frage stellt und sein Urteil spricht über alle menschlichen Versuche, ausserhalb der Gemeinschaft mit ihm Mensch sein zu wollen. Zeitgenossen Barths und seiner Mitstreiter haben diese Denkfigur, das Verhältnis Gottes zum Menschen als immer noch grösseres Ja in einem grossen Nein zu verstehen, als «dialektische Theologie» bezeichnet.

Man kann es auch anders ausdrücken: Mit seinem dialektischen Gottesverständnis versucht Karl Barth zum Ausdruck zu bringen, dass Gottes Zuwendung zu den Menschen immer ein unverdientes *Wunder* bleibt. Denn es geht in dieser Zuwendung um nicht weniger als die «umfassende[.] Erneuerung des Himmels und der Erde».¹¹ Für uns als einzelne bedeutet dies: «Glauben wir an Jesus, so ist uns die Gerechtigkeit und Gerechtsprechung Gottes als die unmögliche Möglichkeit erwiesen, gezeigt.»¹² Doch auch, wo ein Mensch Gottes Zuwendung vertraut, ist dies alles andere als selbstverständlich; hier geschieht vielmehr «das Unmögliche, das Wunder, das Paradox».¹³

Gott trifft Mensch

Mit dieser scharfen Abgrenzung Gottes von allem menschlichen Planen und Handeln geht es Karl Barth um ein ur-

reformiertes Anliegen – die Souveränität, die Ehre Gottes. Der Vorwurf konnte nicht ausbleiben, dass er damit den Menschen klein mache, ihn entmündige und schlechtrede. Die schroffe Dialektik des frühen Barth mag ein solches Missverständnis provoziert haben. Aber schon seine Schriften aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zeigen deutlich, dass es ihm bei seinem Insistieren auf dem Satz «Gott ist Gott» gerade um den Menschen geht. Denn wenn der biblische Gott sich in Jesus Christus offenbart, dann ist dieser Gott immer schon einer, dem es um seine Schöpfung, um den Menschen zu tun ist. Trotzdem gelangt Barth selbst in den folgenden Jahren zur Überzeugung, dass seine Sicht damals «doch ein bisschen arg unmenschlich» gewesen sei.¹⁴ Später sei ihm die positive Seite seiner Abgrenzungen immer wichtiger geworden: «Gottes [...] *Göttlichkeit* schliesst ein: seine *Menschlichkeit*».¹⁵

Diesen Satz zu entfalten, ist das Programm von Barths späterem Wirken, vor allem in der umfänglichen «Kirchlichen Dogmatik». Bereits im ersten Band tut er dies an einer eher unerwarteten Stelle, der Lehre von Gottes Dreieinigkeit. Der Gehalt der Trinitätslehre ist nicht eine paradoxe himmlische Mathematik, sondern die erfreuliche Feststellung, dass der Gott der Bibel ein Gott in drei «Seinsweisen» ist – Vater, Sohn und Heiliger Geist, die von Ewigkeit aufeinander bezogen sind. Gott ist mithin immer schon Gemeinschaft, gemeinschaftlicher Gott. Er «kann *unser* Gott sein, er kann uns begegnen und sich uns verbinden».¹⁶ «Als Vater, Sohn und Geist ist Gott sozusagen im voraus der unsrige.»¹⁷ Wenn Barth von der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen spricht, dann spricht er deshalb mit Vorzug von einem partnerschaftlichen Verhältnis: Gott bestimmt sich selbst zum «Freund und Partner» der Menschheit,¹⁸ und die Menschen werden ihm damit ihrerseits Partnerinnen und Partner, «selbständig tätige freie Subjekte».¹⁹

MZ

8 Römerbrief (Zweite Fassung), 138.

9 Römerbrief (Zweite Fassung), 49.

10 Römerbrief (Zweite Fassung), 51.

11 Römerbrief (Zweite Fassung), 142.

12 Römerbrief (Zweite Fassung), 149.

13 Römerbrief (Zweite Fassung), 168.

14 Karl Barth, Die Menschlichkeit Gottes (Theologische Studien 48), Zürich 1956, 8.

15 Menschlichkeit, 10.

16 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, Zürich 1932, 403.

17 Kirchliche Dogmatik I/1, 404.

18 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1942, 177.

19 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1959, 383.

Was Menschen wirklich frei macht

Karl Barth zur Freiheit

Die Freiheit des Menschen ist das Thema, das die Geschichte der Neuzeit im innersten antreibt. Barth ist insofern zutiefst neuzeitlich, als das Stichwort «Freiheit» in der Mitte seiner Theologie steht. Im scharfen Gegensatz zur Neuzeit ist für ihn aber menschliche Freiheit nicht denkbar ohne die Freiheit Gottes.

Der freie Gott

«All unsere Weisheit», so beginnt Calvin seine *Institutio*, «umfasst im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis», wobei nicht einfach zu sagen sei, «welche denn an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt». ²⁰ Über die richtige Reihenfolge bestehen für Karl Barth keine Zweifel: «Man kann vom Menschen nur reden, indem man von Gott redet.» ²¹ Dies gilt in Bezug auf die Freiheit in besonderer Weise, gehört doch die Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit in die Mitte des christlichen Glaubens. Die Freiheit des Menschen begreifen wir mithin, «wenn wir *zuerst* nach dem fragen, der des Menschen *Gott* ist: nach dessen *eigener* Freiheit». ²²

Die Freiheit Gottes wäre fatal missverstanden, verstünde man sie als ungebundenes, unbegrenztes Disponieren, als reine Willkür, als «leere, nackte Souveränität». ²³ Der Gott, der sich in Jesus Christus zugänglich gemacht hat, ist kein einsamer und kein abstrakt freier Gott, seine Freiheit ist Freiheit in «Begegnung und Gemeinschaft». ²⁴ Sie ist Freiheit der Liebe. Und so will der freie Gott kein anderer sein als «der Gott des Menschen». ²⁵ Gottes Freiheit ist deshalb nicht in erster Linie Freiheit *von*, vielmehr ist sie Freiheit *zu* und *für*: für das Zusammenleben mit dem Menschen, für

den Weg im Bund mit ihm. Gott kann gerade von seiner Freiheit her nur als Gott *mit* dem Menschen verstanden werden. «Der Begriff eines Gottes ohne den Menschen ist [...] so etwas wie der eines hölzernen Eisens.» ²⁶

Der freie und befreite Mensch

Ist Gott der Gott des Menschen, so kann auch der Mensch nur als Mensch Gottes angemessen begriffen werden. Das gilt insbesondere, wo es um seine Freiheit geht – auch diese hat er nicht unabhängig von seinem Schöpfer und Versöhner. «In dieser seiner eigenen Freiheit *schenkt* Gott dem Menschen seine, die *menschliche* Freiheit.» ²⁷ Freiheit ist nicht menschlicher Besitz, sie ist göttliche Gabe. Mit dieser Bestimmung der Freiheit als einer Gabe Gottes hält Barth zunächst fest, dass «der Begriff eines unfreien Menschen ein Widerspruch in sich selbst» ist. ²⁸ Im Blick auf den Menschen kann dem christlichen Glauben deshalb nichts wichtiger sein als dessen Freiheit.

Dabei ist entscheidend, dass Barth mit seiner Bestimmung von Gottes Freiheit als Freiheit der Liebe auch die menschliche Freiheit in zweifacher Weise qualifiziert. Erstens vermag diese Freiheit nur in der Beziehung, im Bund *mit* Gott gelebt zu werden. Freiheit wird immer vor Gott gelebt, sie ist die Freiheit des Geschöpfes, des Kindes, des Partners Gottes. Diese Aussage steht in einem scharfen Gegensatz zum (expliziten oder impliziten) Dogma der Neuzeit, dass der Mensch frei wird, wo er sich von Gott befreit. In der

20 Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis* / Unterricht in der christlichen Religion (1559), Neukirchen-Vluyn 1955, 1.

21 Karl Barth, *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik* (Theologische Studien 39), Zürich 1953, 3.

22 *Geschenk*, 4.

23 *Ebd.*

24 *Ebd.*

25 *Geschenk*, 5.

26 *Ebd.*

27 *Geschenk*, 8.

28 *Ebd.*

Perspektive, wie Barth sie eröffnet, kann dies nur eine Selbsttäuschung sein. Die dem Menschen geschenkte Freiheit ist nicht die, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Sie ist «nie die Freiheit, sich seiner Verantwortung vor Gott zu entziehen».²⁹ Denn damit würde der Mensch sich selbst als freies Wesen vor, bei und mit Gott gerade aufheben. «Sie ist also seine Freiheit zum Guten und nur zum Guten.»³⁰ Was auch bedeutet: «Der Sünder ist kein freier, sondern ein gefangener, ein versklavter Mensch.»³¹ Faktisch geschieht aber genau dies, dass der Mensch die Gemeinschaft mit Gott immer wieder verlässt. Er bringt sich damit in den grösstmöglichen Widerspruch zu sich selbst. Aber, und auch dafür steht Jesus Christus gut, Gott überlässt den Menschen nicht seinem Selbstwiderspruch, seiner falsch verstandenen Freiheit ohne ihn. Sondern setzt ihn neu ein zum Wesen des Bundes mit ihm, befreit zum freien Leben der Kinder Gottes in der Gemeinschaft mit ihm. Barths Theologie bestätigt sich hier als eine eigentliche «Freiheitstheologie».³²

Der Mensch in Gemeinschaft

In einer zweiten Weise ist für die Karl Barth menschliche Freiheit durch Gottes Freiheit qualifiziert. Wie Gottes Freiheit nämlich eine Freiheit in Beziehung – Freiheit der Liebe – ist, so soll dies auch die Freiheit des Menschen sein. Auch hier stellt sich Barth gegen eine starke Tradition in der Neuzeit, in welcher Freiheit vorrangig als Freiheit des Einzelnen und damit als *einsame* Freiheit verstanden wird.

Wer der Mensch ist, bestimmt sich vom wahren Menschen Jesus Christus her. Und dieser war «der Mensch für den Menschen, für den und für die anderen Menschen, für den und für die Mitmenschen».³³ Damit ist auch für jeden Menschen neben ihm das Mass gesetzt, auch dessen Menschlichkeit ist nun seine «Bestimmtheit als Sein in der Begegnung».³⁴ Und es ist ebenso klar, dass wie bei Gott, so auch

beim Menschen die Freiheit sich in der Beziehung vollzieht. Eine einsame Freiheit würde aufhören, Freiheit zu sein. «In irgend einer Einsamkeit des einzelnen Menschen und also ohne seinen Mitmenschen kann und wird sich das Ereignis der menschlichen Freiheit [. . .] nicht abspielen.»³⁵

Von Gott geschenkte Freiheit ist schliesslich auch wirklich *menschliche* Freiheit. «Die dem Menschen geschenkte Freiheit ist Freiheit in dem so, in dem durch Gottes eigene Freiheit abgesteckten Raum, nicht anders.»³⁶ Und das heisst: wohltuend begrenzte Freiheit – nicht der moderne Zwang, jede soziale und kreatürliche Gegebenheit immer neu in Frage zu stellen. Von Gott geschenkte Freiheit ist damit nicht zuletzt Freiheit von der Selbstüberforderung. Frei wird der Mensch damit als *Geschöpf*, «frei dazu, nicht mehr, aber auch nicht weniger als eben menschlich zu sein».³⁷ Er wird frei als *Bundesgenosse*, der Gottes Weg vom Tod zum Leben «täglich und stündlich in kleinen, vorläufigen, bescheidenen, aber bestimmten Schritten an seinem Ort bestätigen und wahr machen darf».³⁸ Und frei wird er als Gottes *Kind*, als der Mensch, «der in der Geborgenheit und Herrlichkeit unmittelbarer Zugehörigkeit zu ihm selbst bei und mit ihm Mensch ist».³⁹

MZ

29 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, 235.

30 Kirchliche Dogmatik III/2, 236.

31 Geschenk, 9f.

32 Michael Weinrich, in: Michael Beintker (Hg.), Barth Handbuch, Tübingen 2016, 319.

33 Kirchliche Dogmatik III/2, 248.

34 Kirchliche Dogmatik III/2, 252.

35 Geschenk, 10.

36 Geschenk, 11.

37 Geschenk, 13.

38 Geschenk, 14.

39 Geschenk, 15.

Lachen können

Karl Barth über Humor

Kirche und Theologie gelten nicht als Expertinnen für Humor. Den Reformierten wird eine besondere Nüchternheit attestiert. Karl Barth entdeckt den Humor als theologische Tugend. Sie überwindet sowohl die Enge theologisch-rationaler Argumentation als auch eine falsch verstandene Ernsthaftigkeit, die den Gegenstand der Theologie mit dem Reden darüber verwechselt. Humor ist für Barth ein Schlüssel zur Demut und damit zum Verständnis christlicher Freiheit.

Protestantische Nüchternheit

Den christlichen Kirchen, erst recht den reformierten, wird häufig Humorlosigkeit attestiert. Zwar sagt man Martin Luther einen besonderen Hang zum Humor nach, aber seine Scherze überschritten häufig die Grenzen des guten Geschmacks. Beim demonstrativen Wurstessen Zwinglis bei Christoph Froschauer in Zürich ging es um zu viel, als dass die subversive Aktion während der Fastenzeit als reformatorischer Witz gelten könnte. Schliesslich gilt der Genfer Reformator Johannes Calvin als echte Spassbremse. Auch die Kirchen haben gegenwärtig wenig Grund zum Lachen. So bleibt selbst die einzige liturgisch verordnete Form von Humor, das Osterlachen, der nachösterlichen Gemeinde zunehmend im Hals stecken. Umso bemerkenswerter erscheint deshalb Karl Barths Sinn für Humor, nicht nur im Leben, sondern auch in seinem Denken.

«O dass keiner dieser Apologeten es für der Erwähnung würdig hielt, dass unter allen Wesen scheinbar nur der Mensch zu *lachen* und zu *rauchen* pflegt!!»⁴⁰

Freilich konnte Barths Witz und Ironie die Gemüter der Mitmenschen arg strapazieren. Seinen theologischen Kollegen, allen voran Emil Brunner, verging manches Mal das Lachen und daheim sorgte die Gewitztheit des Hausherrn für einige handfeste Auseinandersetzungen.

Der Ernst der Lage und das Ernstnehmen mit Humor

Aber warum eigentlich theologischer Humor? Macht sich die Gesellschaft nicht schon genug lustig über die Kirche? Und wie passen Humor und ernsthafte Theologie zusammen, der es um nichts weniger als die Ewigkeit geht? Auf diese Fragen hat Karl Barth zwei einfache Antworten: Gegen manche kirchliche Lächerlichkeit setzt er einerseits auf den Humor aus Glauben. Um der Ernsthaftigkeit der Ewigkeit willen plädiert er andererseits für einen humorvoll bescheidenen Blick auf die Gegenwart. Der Ernst der Lage der Welt wie der existenzielle Ernst der christlichen Botschaft gehen an entscheidender Stelle über menschliche Ernsthaftigkeit hinaus. Der Ernst, der höher ist als alle menschliche Ernsthaftigkeit, kann nur in der Kunst und im Humor erfasst werden, die eine ganz andere Tiefe erahnen lassen.

«Kunst und Humor bezeichnen ja das Tun des Menschen als ein gerne, freiwillig, freudig getanes, seinen Gehorsam zugleich als innere Notwendigkeit. So ist der Mensch aber nur unter dem einfallenden Licht seiner eschatologischen Wirklichkeit.»⁴¹

Wie konnte in der düsteren Zeit nach Erstem Weltkrieg, Weltwirtschaftskrise und vor der Machtergreifung Hitlers, in der das wenige Licht bloss von unheilvollem Zündeln

40 Kirchliche Dogmatik III/2, 96.

41 Karl Barth, Ethik II. Vorlesung Münster, Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, Zürich 1978, 437.

stammte, vom eschatologischen Licht gesprochen werden? Angesichts des globalen «Seufzens der Kreatur» (Römer 8,18ff.) braucht es eine Ernsthaftigkeit, die weiter reicht als jeder kreatürliche Ernst der Lage. Für Barth scheint dieses Licht in einem Humor auf, der uns über uns selbst lachen lässt, denn: «Ohne dieses Licht werden wir uns selbst ja immer viel zu ernst nehmen».⁴² Das Generalthema der Reformatoren, die sündhafte menschliche Selbstbezüglichkeit, erhält eine überraschende Wendung: nicht Werkgerechtigkeit, keine krampfhaft Busse und kein kirchlicher Moralismus, sondern das demütige, herzhaft befreiende Lachen über die eigene Unfähigkeit und Verzagttheit. Lachen wird zu einer heilsamen Gabe, die mit einem Mut machenden Lächeln vom bedrückenden und krankmachenden Blick auf sich selbst befreit.

«Humor ist das Gegenteil von aller Selbstbestau-
nung und Selbstbelobigung. Die Ehre des Menschen
kommt von dem allein zu bewundernden und zu
lobenden Gott. Wie sollte sie da anders als wirklich in
freiem, Distanz nehmendem und währendem Humor
erkannt, bejaht und ergriffen werden?»⁴³

Barth zeichnet ein eschatologisches und damit höchst anspruchsvolles Bild von Christenmenschen: Sie sehen nicht nur anders und weiter, sondern sie sind um Gottes Willen Humorbegabte: «[U]m wirklich Humor zu haben», muss man «ein Kind Gottes sein».⁴⁴ Christus, «das Licht der Welt» (Johannes 8,12), blitzt auf im «wirklichen Humor in einem Menschen» als Ausdruck «seiner unverfügbaren Zukunft in der Gegenwart».⁴⁵

Humorvolle Offenheit für das Unerwartete

Aber rettet sich Barth hier nicht in eine Art Galgenhumor, nach dem Motto von Woody Allen: «Es gibt nicht nur keinen Gott, sondern versuch mal, am Wochenende einen

Klempner zu kriegen.»⁴⁶ Geht die Glaubensheiterkeit Barths nicht auf Kosten der Opfer dieser Welt? Werden damit nicht gerade diejenigen noch einmal verhöhnt, die sowieso ständig belächelt und gedemütigt werden? Barth hat genau das Gegenteil im Sinn. Humor schützt vor einer anderen menschlichen Eigenart: dem Zynismus. Es ist zynisch, dem Elend in der Welt unbeteiligt zuzusehen und anschliessend der Opfer pompös zu gedenken. Barths Bemerkungen richten sich auch gegen einen bei uns verbreiteten, scheinheiligen Betroffenheitskult, der nur von der eigenen Teilnahmslosigkeit ablenken will. Natürlich gilt: Humor macht das Elend in der Welt ebenso wenig kleiner wie selbst verordnete Humorlosigkeit. Aber Humor kann unsere Wahrnehmung für das Unglück und die Ungerechtigkeit in der Welt schärfen. Humor wird zu einer heilsamen Fähigkeit, wenn wir lernen, über uns selbst statt über andere zu lachen.

Insofern verortet Barth die christliche Freiheit dort, wo jeder Mensch über sich selbst lachen kann. Darüber hinaus hat Humor auch eine dezidiert theologische Funktion. Er kompensiert das menschliche Unvermögen, die Selbstoffenbarung Gottes zu begreifen. Es gibt Dinge, die uns ergreifen, ohne dass wir sie erklären können. Wo aber die Wörter fehlen, kann immer noch Freude herrschen.

Barth setzt in seinem Plädoyer für den menschlichen und theologischen Humor eine glasklare Grenze. Die Gabe des Lachens darf um keinen Preis mit den Tränen in dieser Welt verrechnet werden:

«Vor der Heiligkeit Gottes hat sich nicht der zu schämen, der immer noch lachen kann und immer wieder lachen muss, sondern der, der sich erlaubt hätte, sich das Lachen ernstlich vergehen zu lassen und vor allem der, der nun wirklich auf ein wehmütig ironisches Lächeln heruntergekommen wäre. Gerade das nicht: gerade darin verbürge sich sicher das böse Besseres, der schlechthin unzulässige Widerstand gegen Gottes Selbstkundgebung, in deren Licht die Geschöpfungswelt so hell wird [...]. Gibt sie uns Grund

42 Ethik, 436.

43 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich 1951, 765f.

44 Ethik, 438.

45 Ebd.

46 Woody Allan, Das Beste von Allen, Reinbek 2007, 12.

und Recht, uns des geschöpflichen Seins zu freuen,
so besteht sie doch keineswegs darin, dass dieses an
sich und als solches erfreulich wäre.»⁴⁷

Willst Du Gott zum Lachen bringen, dann erzähl ihm von Deinen Zukunftsplänen, empfiehlt ein jüdischer Witz. Verständlich wird der nicht ganz ernst gemeinte Ratschlag erst vor dem Hintergrund des Gelächters von Abraham und Sara über die Verheissung Gottes, dem greisen Paar einen Sohn zu schenken (Genesis 17,17; 18,12). Aus biologischer Sicht war das ein schlechter Scherz. Dass Gott genau damit seine Allmacht offenbarte (Genesis 18,14), musste das Stammväterpaar noch lernen. So bestätigt die biblische Geschichte die Volksweisheit, wer zuletzt lacht, lacht am besten. Wer glaubt, vertraut auf das endgültige Lachen Gottes.

FM

⁴⁷ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, Zürich 1945, 424f.

«Prüfung von oben her»

Anfechtung bei Karl Barth

Die Frage, wie Gott und menschliches Unglück zusammengehen, gehört zu den grössten Herausforderungen der Theologie. Karl Barth greift das Thema mit dem Begriff der Anfechtung nicht theoretisch abstrakt, sondern existenziell und lebenspraktisch auf.⁴⁸ Er macht einerseits mit dem Gedanken der souveränen Freiheit Gottes theologisch Ernst und entfaltet andererseits die widersprüchlichen Glaubenserfahrungen von Anfechtung und Hoffnung. Beides gehört untrennbar zusammen: Ohne Hoffnung gäbe es keine Anfechtung, und ohne Anfechtung würde die christliche Hoffnung auf eine kalkulierbare menschliche Erwartung reduziert.

Anfechtung – die Kehrseite der Freiheit Gottes

Der Ausdruck «Anfechtung» ist aus der Mode gekommen. Abgesehen von seiner juristischen Verwendung hat ihn auch die Theologie gegen unverfänglichere Ausdrücke eingetauscht: Konflikt, Depression, Verzweiflung. Anfechtung wird so zu einer psychologischen, sozialen oder moralischen Herausforderung. Dagegen richten sich Karl Barths Überlegungen zur Anfechtung. Er treibt die reformatorische Einsicht von der Freiheit Gottes auf die Spitze: Der liebende Gott erbarmt sich seiner Schöpfung, erlöst sie in Jesus Christus und versöhnt sie mit sich. In der treuen Zuwendung Gottes offenbart sich seine souveräne Freiheit als Herr der Kirche und der Welt.

Bis hierhin klingt alles gut protestantisch. Aber Barth geht einen Schritt weiter. Ihm liegt nicht nur an der Herrschaft Gottes, sondern an der *Souveränität* seiner Herrschaft. Anfechtung ist die konkrete Erfahrung menschlicher Abhängigkeit gegenüber der Freiheit des souveränen Gottes.

«Die Anfechtung ist die mehr oder weniger sichtbar werdende Freiheit Gottes auch und gerade den Seinen gegenüber.»⁴⁹

Gott versetzt nicht nur Berge, die uns im Weg stehen, sondern er kann sie uns auch vor die Nase setzen, so dass uns Sehen und Hören vergeht. Hiobs Leiden am Verlust seiner Gesundheit, geliebter Menschen, seines Wohlstands und seines sozialen Status wird noch einmal gesteigert durch den Verlust der Glaubensgewissheit, Gott auf seiner Seite zu haben,

«wenn wir in höchsten Nöten sein und wissen nicht, wo aus noch ein.» In der Anfechtung ist der Mensch, allen Anderen und letztlich wohl auch sich selbst verborgen, einsam mit Gott im Gedränge der furchtbaren Frage, ob Gott mit ihm, ob Gott überhaupt für ihn sei, oder ob er sich selbst für einen Atheisten, das heisst aber für einen von Gott Verworfenen und Verlassenen halten müsse».⁵⁰

Barth diskutiert kein philosophisches Theodizee-Problem, also die Frage, ob und wie Gottes Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit angesichts der Übel in der Welt rational verteidigt werden können. Diese Debatten werden sinnlos, wenn sich Gott dem schaffenden, suchenden und fragenden Menschen «entzieht», ihm «die Gegenwart und Aktion seines Heiligen Geistes [...] verweigert».⁵¹ Solche Erfahrungen

48 Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 2013, 146.

49 Karl Barth, Der heilige Geist und das christliche Leben, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930, Zürich 1994, 458–520 (497).

50 Kirchliche Dogmatik III/4, 460.

51 Einführung, 147.

fallen einer Kirche und Theologie, die die Gegenwart Gottes in einer gottvergessenen Welt bezeugen, in den Rücken. Wenn «Gott schweigt, und eben indem er schweigt, so redet»,⁵² sind wir mit unserem theologischen Latein am Ende. Er bleibt uns den Beweis für die Richtigkeit unseres Glaubens und unseres ernsthaften Bekennens schuldig. Er verweigert sich unserem Erfolgskalkül, nach dem echte Anstrengung mit dem von uns gewünschten Resultat belohnt wird. Anfechtung geschieht dann, wenn unsere Rechnungen mit Gott nicht aufgehen.

Gegen die Versöhnung Gottes mit der menschlichen Moral

Aber ist es nicht naiv, wenn wir mit und gegen alle Vernunft an Gott festhalten, obwohl wir dafür nur sein Schweigen ernten? Bestätigt Gott damit nicht diejenigen, die «den lieben Gott einen guten Mann sein lassen», und lässt diejenigen, die ihm treu nachfolgen, ziemlich dumm aussehen? Als wären diese Fragen nicht schon irritierend genug, setzt Barth noch eins drauf:

«Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht frei wäre, es auch mit ihnen [den Menschen] auch so zu halten, den Tod auch ihrer Sünde Sold sein zu lassen. Und es geschieht nichts Ungeheuerliches, wenn er von dieser seiner Freiheit auch ihnen gegenüber Gebrauch macht.»⁵³

Weil Gott der freie souveräne Gott ist, schützt Glaube weder vor Unglück, noch verhindert Unglaube menschliches Glück. Doch worin besteht eigentlich das Ernüchternde, Empörende, ja Skandalöse solcher Erfahrungen? Nach menschlichen Massstäben ist der Gott der Bibel kein Erfolgsgarant. Unsere moralischen Gleichungen von Anstrengung und Ertrag, Faulheit und Misserfolg beeindrucken ihn nicht. «Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft,

überwunden.»⁵⁴ Christliche Nachfolge bietet kein irdisches Versicherungsmodell, sondern eine Schule der Demut, in der Menschen die Worte Jesu auf dem Ölberg nachzusprechen lernen: «Doch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe.» (Lukas 22,42)

Demut steht am Ausgang aller menschlichen Selbsterkenntnis und gilt auch im Blick auf den eigenen Glauben, der niemals der *eigene* Glaube ist. Er gründet nicht in einem subjektiven Willensakt, Selbstdisziplin oder Ichstärke. Vielmehr zeigt er sich ausschliesslich als Gabe und Ausdruck des Willens Gottes. Gott glaubt *in, mit* und *durch uns hindurch*. Der Glaube beginnt am Ende aller menschlich-religiösen Einsichten und Selbsterklärungen. «Die Anfechtung ist das mehr oder weniger sichtbar werdende Ende der menschlichen, der religiösen Möglichkeiten.»⁵⁵

Entgegen der verbreiteten Auffassung, dass der Gehorsam aus dem Glauben folge, gilt: Glaube *ist* Gehorsam gegenüber dem, der in uns Glauben schafft. Und weil es eben nicht wir sind, die glauben, sondern Gott, der uns gläubig macht, ist dieser Glaube ein unverfügbarer und stets angefochtener. Barth erläutert diesen Zusammenhang bezeichnenderweise in der Vorlesung über das «Dominum nostrum» (Unser Herr) im Credo.

«Der christliche Glaube ist ja, so lange die Zeit währt, Glaube in der Anfechtung. Das ist die Anfechtung, dass der christliche Mensch mit seinem credo [ich glaube; FM] plötzlich oder allmählich dazu übergehen kann, dieses sein credo selber zu füllen und zu formen statt es füllen und formen zu lassen. Das ist des Glaubens Anfechtung, dass er plötzlich sich selbst verlieren, d. h. sich selbst für ein menschliches Unternehmen, Werk, Kunststück und System halten kann, zu welchem Christus gerade nur noch den leidenschaftlich zitierten Namen hergeben darf».⁵⁶

52 Einführung, 149.

53 Einführung, 150.

54 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich-Bonhoeffer-Werke 8), Gütersloh 1998, 532.

55 Geist, 497.

56 Karl Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, München 1935, 54.

Theologische Anfechtung besteht in dem Versuch, den gefährlichen Glauben, «ins Leere hinein zu lieben»,⁵⁷ zu einem Glauben an einen risikokalkulierten Gott zu ermässigen. In einer ökonomischen Welt muss sich der Glaube lohnen, damit er auch für berechnende Menschen attraktiv wird. Deshalb wurde Barth vorgeworfen, er habe mit seiner Profilierung der Anfechtung das Erfolgsmodell der christlichen Hoffnung kleingeredet. Die Kritik übersieht aber die Pointe von Barths Überlegungen: die konsequente Zurückweisung einer Auflösung der Theologie in Ethik. Die Souveränität Gottes zeigt sich gerade in seiner Überlegenheit gegenüber allen menschlich-moralischen Anstrengungen. Deshalb wäre es widersprüchlich und absurd, die Freiheit des souveränen Gottes mit unserer Moral zähmen und versöhnen zu wollen. Der «Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt» (Philipp 4,7), ist eben kein moralischer, von einer menschlichen Ethik ersonnener Glückszustand, sondern übersteigt alles, was Menschen handelnd und erleidend hervorbringen können. Christliche Anfechtung und Hoffnung gehen über diese menschlichen Begrenztheiten hinaus. Weil Gott Gott ist, gehören christliche Anfechtung und Hoffnung nicht in die Ethik.

Glauben ohne Netz und doppelten Boden

Barth kritisiert vehement ein moralisch weichgespültes, sich ethischen Forderungen anbietendes Denken, das in der gegenwärtigen, liberal dominierten Theologie hoch im Kurs steht. In Barths Theologie begegnet durchgehend ein penetrant unpopulärer Gott, der unversöhnlich den menschlichen Bedürfnissen und kulturellen Gepflogenheiten gegenübersteht. Gegen die bedürfnisorientierte Frontstellung von christlicher Hoffnung *kontra* angefochtenem Glauben setzt er das gemeinsame Fundament von Anfechtung *und* Hoffnung. Sie sind die beiden Weisen, in denen uns der souveräne Gott begegnet.

«Wenn in der Anfechtung der Glaube triumphiert über den Unglauben, dann hat nicht der menschliche, auch nicht der christliche, dann hat der *heilige Geist* in ihm gesiegt. Gerade die ständig über uns schwebende Drohung der Anfechtung hat die Verheissung seines souveränen Beistandes als des Trösters.»⁵⁸

Glaubensfestigkeit resultiert nicht aus frommem Heldentum. So sehr Bekenntnismut und Standhaftigkeit in einer gottvergessenen Gesellschaft nötig sind, können wir uns unseren Glaubenshalt und unsere Glaubenskraft nicht selbst garantieren. Im Glauben gilt mehr als in allen anderen Lebensbereichen, dass wir verlassen sind, sobald wir uns auf uns selbst verlassen. Wir können nicht selbst glauben, wir können uns nicht auf uns selbst verlassen und wir können uns nicht selbst trösten. Die Einsicht in unsere menschliche Ohnmacht, die ungleich radikaler ist als das Leid und Unglück, das über uns hineinbricht, gehört zu unserer gebrochenen Existenz, die nicht im Leben, sondern nur durch den Tod hindurch überwunden wird.

Im Blick auf Gott, der in der ganzen menschlichen «Gefährdung auch ihre Hoffnung ist, dürfen mit allen Menschen auch die Theologen ihre Häupter erheben. Röm. 6,8: «Sind wir mit Christus gestorben, so glauben (so vertrauen) wir, dass wir auch mit ihm leben werden» – das Erste nicht ohne, sondern in Gemeinschaft mit Ihm – und so auch das Zweite nicht ohne, wohl aber wieder in Gemeinschaft mit Ihm.»⁵⁹

In der Anfechtung erleben wir konkret im und am eigenen Leben, was wir mit Taufe und Abendmahl bekennen. In diesen Situationen wird die Gnade Gottes ebenso existenziell greifbar als unser Angewiesensein auf die Hoffnung des Psalmlisten: «er wird es vollbringen» (Psalm 37,5).

FM

57 Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953, 115.

58 Geist, 497.

59 Einführung, 170

Die Gemeinde Jesu Christi

Karl Barths Kirchenverständnis als aktuelle Anfrage

Karl Barths Theologie ist immer auch Sprachkritik, die in einem gesunden Misstrauen gegenüber theologischen Leitbegriffen, Kategorien und Definitionen gründet. Davon hat er seine eigenen Begriffe und Hypothesen nicht ausgeschlossen. Besonders deutlich zeigt sich das bei der Verortung seiner eigenen Theologie zunächst im Christentum, dann in der christlichen Kirche und schliesslich in der Gemeinde. Kontinuierlich hat Barth sein zentrales theologisches Anliegen von der Wirklichkeit des Wortes Gottes in der Welt und im theologischen Nachdenken geschärft.

Christentum – Kirche – Gemeinde

Die Bedeutung der christlichen Gemeinde für die Theologie Karl Barths schält sich in seinem Werk stufenweise heraus. Wegweisend ist die Titelwahl seines theologischen Hauptwerks. Hatte er seinen ersten dogmatischen Entwurf von 1927 noch «christliche Dogmatik» genannt, gab er seiner zwischen 1932 und 1967 erschienenen Über- und Ausarbeitung den Titel «Die kirchliche Dogmatik». Aus «christlich» wurde «kirchlich», weil Barth einerseits den «leichtfertigen Gebrauch des grossen Wortes «christlich»» bekämpfen und andererseits der Dogmatik einen festen Ort zuweisen wollte: «Dogmatik ist keine «freie» sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft».⁶⁰

In seiner letzten Basler Vorlesung «Einführung in die evangelische Theologie» von 1962 begegnet eine weitere Wende, die sprachlich an die Anfangssätze der Kirchlichen Dogmatik erinnert. Nun ersetzt Barth allerdings den Ausdruck «Kirche» durch den Begriff «Gemeinde». Der Ort der Theologie ist nicht mehr die Kirche, sondern die lebendige Gemeinde. War ihm zuerst der Begriff «christlich» zu gross gewesen, wurde ihm gegen Ende seines Lebens der Ausdruck «Kirche» immer dunkler und belasteter. Wenn überhaupt von Kirche gesprochen werden kann, dann konsequent im Sinn von Gemeinde. Was steckt hinter dieser

doppelten Zuspitzung ausgehend vom *Christentum*, über die *Kirche*, hin zur *Gemeinde Jesu Christi*? Drei Motive stehen im Zentrum.

Der Ereignischarakter der Gemeinde

«Der Mensch betritt im Glauben an die *ecclesia invisibilis* das Arbeits- und Kampffeld der *ecclesia visibilis*».⁶¹

Barth räumt auf mit einem beliebten ekklesiologischen Taschenspielertrick, nach dem die geglaubte Kirche als unsichtbares Phänomen in der metaphysischen Mottenkiste verschwindet, während die sichtbare Kirche zum Spielfeld dessen wird, was Menschen für die Kirche halten und daraus machen. Die kirchliche Rechnung ohne Gott ist genauso ein Irrweg, wie die umgekehrte Meinung, Kirche sei im Besitz des Evangeliums, so als wäre «der himmlische Blitz zu einem Dauerbrenner, das Entbehren und Entdecken zum Besitzen und Geniessen» geworden.⁶² Gegen die gottlosen Alternativen betont Barth den Ereignischarakter der Kirche. Kirche ist sichtbarer Ausdruck der Geschichte Gottes mit der Menschheit.⁶³

«Die Erklärung des Begriffs «Kirche» durch den Begriff «Gemeinde» ist dann sinnvoll und fruchtbar, wenn un-

60 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1932, VIII.

61 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich 1953, 730.

62 Römerbrief (Zweite Fassung), 454.

63 Vgl. Wolf Krötke, Die Kirche als «vorläufige Darstellung» der ganz in Christus versöhnten Menschenwelt. Die Grundentscheidungen der Ekklesiologie Karl Barths, in: *ZDTh* 22/2006, 82–94 (83).

ter ‹Gemeinde› ausdrücklich verstanden wird: ‹lebendige Gemeinde›, d. h. Gemeinde als [...] Ereignis ihrer Versammlung: Gemeinde als das entscheidende Element der endzeitlichen Geschichte zwischen Gott und Mensch. Eben diese Geschichte als solche ist das *Sein* der Kirche.»⁶⁴

Kirche ist konkretes Ereignis der geistbegabten Gemeinschaft Jesu Christi. Dagegen bleibt all das, was Menschen in Bekenntnissen und Kirchenordnungen als ‹Kirche› definieren und im Dienst für die Kirche handelnd anstreben, vorläufig und bruchstückhaft. Deshalb stehen alle reformiert-reformatorischen Bekenntnisse unter dem geistlichen Vorbehalt der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und ihrer Irrtumsanfälligkeit. Und deshalb erinnert Barth daran:

«Wir dürfen Gottes Zeugen sein. Seine Advokaten, Ingenieure, Manager, Statistiker und Verwaltungsdirektoren zu sein, hat er uns nicht berufen. Mit den Sorgen solcher Tätigkeit in seinem Dienst sind wir also nicht beladen.»⁶⁵

Alle gut gemeinten kirchlichen Aktionen – einschliesslich der aktuellen Strukturdebatten – werden zu einem blinden Aktivismus, wenn sie das Grundsätzliche ausblenden: Gemeinde wird nicht gemacht, sondern ereignet sich immer wieder neu, hier und jetzt, im gemeinschaftsstiftenden, -stärkenden und -bestätigenden Handeln Christi durch seinen Geist. Gemeinde Jesu Christi ist 1. das *Ereignis* der gemeinschaftlichen ‹Erkenntnis der richtenden Gnade und des gnädigen Gerichts Gottes› und 2. des gemeinschaftsstiftenden Rufs ‹zur Dankbarkeit und zum Dienst›, des gemeinschaftlichen Zusammenschlusses, um 3. damit ‹die Not und die Hoffnung der Welt zu ihrer eigenen Sache zu machen›. Gemeinde Jesu Christi ist 4. das *Ereignis*,

in dem ‹das in der Heiligen Schrift niedergelegte prophetisch-apostolische Zeugnis von Jesus Christus als solches gegenwärtig, wirksam und fruchtbar [...] wird› und 5. ‹die Gemeinschaft des Heiligen Geistes durch das im biblischen Zeugnis gemeinsam gehörte Wort Jesu Christi mit göttlicher Kraft auch menschliche Gemeinschaft begründet›. Gemeinde Jesu Christi ist 6. das *Ereignis*, in dem ‹die Taufe als Aufnahme des Menschen in diese besondere Zugehörigkeit zu Jesus Christus und [...] das Abendmahl als des Menschen Erhaltung im Stand dieser besonderen Gabe und Aufgabe [...] mächtig ist› und schliesslich 7. ‹die göttliche Sendung Jesu Christi durch die Verkündigung seines Wortes, durch die Einladung zum Glauben an ihn [...] dargestellt und bezeugt wird›.⁶⁶

In der Gemeinde trifft die wirkliche, von Gott erwählte Gemeinschaft ‹von oben› auf ihre reale irdische – und deshalb grundsätzlich angefochtene – Kirchengestalt ‹von unten›.⁶⁷ Die christliche Gemeinde steht ganz unter dem Handeln ihres Herrn, sie ist Resonanzkörper, Instrument, das zum Klingen gebracht wird und nicht selbst die Musik macht.

Die doppelte Gestalt der Gemeinde

Die Gemeinde der Erwählten entspricht der ‹Einheit und Doppelgestalt Jesu Christi›.⁶⁸ Die göttliche Erwählung darf nicht christlich halbiert werden. Gegen diese in der Kirchengeschichte fatale Engführung verweist Barth auf Jesus Christus:

«Er ist der verheissene Sohn Abrahams und Davids, der Messias *Israels*. Und er ist zugleich das Haupt und der Herr der aus Juden und Heiden berufenen und versammelten Kirche. Er ist als Beides unauflöslich Einer. [...] Jesus Christus ist der *gekreuzigte Messias Israels*. [...] Und Jesus Christus ist der *aufgestandene Herr der Kirche*.»⁶⁹

64 Karl Barth, Die Kirche – die lebendige Gemeinde des lebendigen Herrn Jesus Christus, in: Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (Hg.), Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Erster Band: Die Kirche in Gottes Heilsplan, Zürich 1948, 71–79 (73).

65 Karl Barth, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, in: Focko Lüpken (Hg.), Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Bethel bei Bielefeld 1948, 140–150 (147).

66 Kirche, 72f.

67 Zur Gegenüberstellung ‹von oben – von unten› vgl. Kirche, 73.

68 Kirchliche Dogmatik II/2, 218.

69 Ebd.

Der christliche Kirchenbegriff darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kirche und Synagoge, Bundeslade und Kreuz, Juden und Christen zusammengehören. Die christliche Kirche steht auf dem Fundament Israels. Kirche ist Kirche «nur in ihrer Einheit mit Israel».⁷⁰ Gemeinde Gottes und ihre Erwählung existieren

«nach Gottes ewigem Beschluss als das *Volk Israel* (in der ganzen Ausdehnung seiner Geschichte in Vergangenheit und Zukunft, *ante* und *post Christum natum!* [vor und nach der Menschwerdung Christi; FM]) und zugleich als die *Kirche aus Juden und Heiden* (von ihrer Offenbarung an Pfingsten bis zu ihrer Vollendung durch die Wiederkunft Christi). Eben in dieser ihrer doppelten (ihrer alt- und ihrer neutestamentlichen) Existenzform spiegelt und wiederholt sich jene doppelte Bestimmung Jesu Christi selber. Auch die Gemeinde ist als Israel und als Kirche unauflösbar eine. Auch sie ist als Eine unauflösbar Beides: *Israel* und *Kirche*. Eben als *Kirche* ist sie Israel und eben als *Israel* ist sie Kirche.»⁷¹

Die Gemeinde Jesu Christi gründet in dem Ereignis der Erwählung Gottes *zu allen Zeiten*.

Die christliche Gemeinde mitten in der Welt

Die Gemeinde Jesu Christi ist alles andere als eine Gemeinschaft, die die Hände in den Schoß legt, um Gott machen zu lassen. Der Geist Gottes bewegt nicht nur seine Gemeinde, sondern setzt sie selbst in Bewegung. Gemeinde ereignet sich in der aktiven Christusnachfolge, die keinen Bereich in der Welt kennt, der von diesem Gottesdienst ausgenommen wäre. Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 wiederholt nur, was den Züricher, Berner und Genfer Reformatoren in ihren Bekenntnissen völlig selbstverständlich war. Barths theologisches Verdienst besteht darin, diese unreformierte Einsicht von der Universalität

der Christengemeinde neu eingefordert zu haben. Kirche hat eine Vorbildfunktion für den Staat. Sie verfügt über ein geistliches Sehen und Wissen, Bekennen und Verkündigen, das allen menschlichen Institutionen fremd ist. Deshalb lautet die entscheidende Frage, die sich Kirche immer wieder neu zu stellen hat,

«wie wir uns selbst von allem Quantitätsdenken, von aller Statistik, von allem Rechnen mit sichtbaren Erfolgen, von allem Streben nach einem christlichen Weltreich frei machen und wie wir dann unser Zeugnis zum Zeugnis von der Souveränität und Barmherzigkeit Gottes gestalten könnten, von der wir doch alle allein leben können – und so zu einem Zeugnis, dem der Heilige Geist seine Bestätigung sicher nicht verweigern wird».⁷²

FM

⁷⁰ Kirchliche Dogmatik II/2, 223.

⁷¹ Kirchliche Dogmatik II/2, 218f.

⁷² Unordnung, 148.

Zeitung und Bibel

Karl Barths Theologie als kritische Zeitgenossenschaft

Barths gesamte Theologie wird verständlich aus seiner kritischen Zeitgenossenschaft, die in der beständigen Auseinandersetzung mit den jeweiligen politischen Verhältnissen greifbar wird. Sie wächst auf dem Boden der Krise des Politischen und wird immer wieder neu daran geprüft. Die Pointe seiner Theologie besteht in der Konfrontation zweier politischer Perspektiven: der menschlichen Politik und der Gottesreich-Politik des Herrn der Kirche, der Welt und der Geschichte.

Die Grenze menschlicher Politik

Wir sind Kinder unserer Zeit. Die Frage ist nicht, *ob* sondern *wie* wir Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sind. Unter dem Eindruck der gewalttätigsten Dekaden der Weltgeschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spitzte sich auch für Karl Barth die Frage der Zeitgenossenschaft dramatisch zu. Mitten in der Arbeit an seinem Römerbriefkommentar sah er in dem kommenden politischen Unheil nicht zuletzt das theologische Versagen einer «*Verbürgerlichung* des Evangeliums». ⁷³

«Hätten wir uns doch schon früher zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen hätten! Nun brütet man abwechselnd über der Zeitung und dem N.T. und sieht eigentlich furchtbar wenig von dem organischen Zusammenhang beider Welten, von dem man jetzt deutlich und kräftig sollte Zeugnis ablegen können.» ⁷⁴

Barth war zeitlebens davon überzeugt: Die Sache der Politik ist zu gross und zu weitreichend, als dass sie von Menschen erkannt und erfasst, geschweige denn ihnen allein überlassen werden könnte. Deshalb können sich Kirche und Theologie nicht abseitsstellen. Genauso konsequent dürfen sie ihre eigene Hoffnung nicht in die Hände der Politik legen oder dieser unterordnen.

«Der Macht als Macht steht der Mensch als Mensch frei gegenüber. Er kann ihr erliegen, er kann von ihr vernichtet werden. Er ist ihr aber keinen Gehorsam schuldig und eben zum Gehorsam kann ihn auch die überlegenste Macht als solche nicht zwingen.» ⁷⁵

Keinen Zweifel lässt Barth daran, was von Staat und Politik zu erwarten ist. Gegenüber allen Versuchen, die Sache der Kirche mit den Aufgaben der Politik zu versöhnen oder einer Art Arbeitsteilung zu unterstellen, ist sein Urteil unverrückbar:

«Die Bürgergemeinde als solche ist geistlich blind und unwissend. Sie hat weder Glauben noch Liebe noch Hoffnung. Sie hat kein Bekenntnis und keine Botschaft. In ihr wird nicht gebetet und in ihr ist man nicht Bruder und nicht Schwester. [...] Eben darum fehlt ihr, was der Christenheit wesentlich ist: die ökumenische Weite und Freiheit. Die polis hat Mauern.» ⁷⁶

⁷³ Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich 1940, 157.

⁷⁴ Karl Barth, Brief an Thurneysen vom 11. November 1918; Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 1: 1913–1921, Zürich 1973, 299–301 (300).

⁷⁵ *Kirchliche Dogmatik II/2*, 613f.

⁷⁶ Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: ders., *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1989, 49–82 (50f.).

Und für die Gesellschaft gilt:

Sie ist «ein wenn auch innerlich brüchiges, so doch nach aussen in sich geschlossenes Ganzes für sich – ohne Fenster gegen das Himmelreich. [...] Wo ist Gott in all dem Menschlichen, allzu Menschlichen? [...] Wir leiden heute auch unter *dieser* Abgeschlossenheit, weil wir ihrer bitteren Folgen gewahr geworden sind.»⁷⁷

Reich-Gottes-Politik

Aus seiner vehementen Kritik an der politischen Theologie und den zu allen Zeiten verführerischen Schultergeschüssen zwischen Kirche, Theologie und politischer Herrschaft folgt aber kein Rückzug aus der Welt, sondern das radikalisierte Politikverständnis einer Reich-Gottes-Politik, die Barth noch am Abend vor seinem Tod auf die – Christoph Blumhardt zugeschriebene – knappe Formel bringt: «Es wird regiert!»⁷⁸ Weil die Welt nicht genug ist, kann auch die Politik dieser Welt nicht genügen. So sehr sich Barth immer wieder in politische Debatten einmischt, so wenig überzeugen ihn realpolitische Lösungen allein. Ein gut schweizerischer Pragmatismus, nach dem der Zweck die Mittel heiligt, war ihm ebenso fremd, wie revolutionäre humanistische Fortschrittsideen.

«Es braucht Narren dazu – irgendwo und irgendwie sind wir aber alle immer wieder diese Narren – um das Einzelne mit dem Ganzen zu verwechseln und also [...] von einem in der Weltgeschichte stattfindenden Fortschritt des Menschen, der Menschheit im Ganzen zu träumen.»⁷⁹

Barth trifft schon sehr früh die wegweisende Grundentscheidung, die politische Perspektive der religiös-sozialen Reich-Gottes-Theologie vollständig der Unservater-Bitte unterzuordnen: «Dein Reich komme».

«Das Reich Gottes kommt durch Gott selber, der alle Dinge neu macht. Und es kommt vielleicht nicht so sehr darauf an, ob wir Evangelium verkündigen oder soziale Arbeit treiben, aber darauf, dass wir dieses Gebet begreifen und im Herzen haben: *Dein Reich komme! Dein Wille geschehe!*»⁸⁰

In geradezu schwindelerregender Weise besetzt Barth das politische Subjekt um: Nicht Menschen regieren, sondern Gott regiert die Welt. Dahinter stehen zwei grundlegende theologische Einsichten: 1. Die religiös-soziale Idee muss – wie jede andere politische Theologie – scheitern, weil sie auf das Gelingen menschlicher Politik setzt. 2. Das Unser Vater bleibt eine leere Phrase, wenn damit nicht konsequent Gottes *politisches* Eingreifen in die Welt erhofft und erbeten wird. Weltpolitik ist Reich-Gottes-Politik und das Beten wird zu einer eminent politischen und subversiven Tat. Denn die Geschicke dieser Welt werden den politischen Machteliten entzogen und Gott selbst in die Hände gelegt. Die Tat ist Ausdruck einer Bewegung in der Welt,

«die sozusagen senkrecht von oben her durch all diese Bewegungen hindurchgeht, als ihr verborgener transzendenter Sinn und Motor, *die* Bewegung, die nicht im Raum, in der Zeit, in der Kontingenz der Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel hat und die nicht eine Bewegung neben anderen ist: ich meine *die* Bewegung der Gottesgeschichte oder anders ausgedrückt: die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung, deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten».⁸¹

Kirchliche Verkündigung wird zum «politischen Gottesdienst», weil sie die Welt nicht ihren eigenen Herren überlässt. Zwar sind nach reformierter Lehre weltliches Reich und Reich Christi unterschieden,

77 Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft (Tambacher Vortrag 1919), in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, Zürich 2012, 556–598 (560f.)

78 Karl Barth, Gespräch mit Eduard Thurneysen 1968, in: ders., Gespräche 1964–1968, Zürich 1997, 562.

79 Kirchliche Dogmatik IV/1, 565.

80 Karl Barth, Der Christ als Zeuge (Theologische Existenz heute 12), München 1934, 50.
81 Christ, 564.

«aber insofern doch Eines, als Jesus Christus nicht nur der Herr der Kirche, sondern in jener ganz anderen Weise, nämlich in Form des Anspruchs auf die politische Ordnung der Herr auch der Welt ist».⁸²

Die gleiche Botschaft zu allen Zeiten

Dieses Bekenntnis findet sich in keiner politischen Theorie und lässt sich mit keiner theologischen Ethik des Politischen begründen. Gegen die geläufige Forderung nach einer zeitgemässen Theologie und Ethik setzt Barth ganz auf den «zu allen Zeiten» gleichen Auftrag:

«Wir können heute nichts anderes tun, als was schon Jakob tat, ringen mit dem Herrn: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! [Gen. 32, 26]. Nicht zeitgemässer können wir uns mit diesem Problem beschäftigen, als indem wir es in seinem zeitlosen oder vielmehr alle Zeit angehenden Ernst ins Auge fassen.»⁸³

Kirche braucht einen nüchternen Blick in die Bibel, der sich von den Massstäben menschlicher Politik weder beeindruckt lässt, noch sich ihnen unterordnet. Folgerichtig reagiert Barth auf die Ereignisse in Deutschland von 1933 nüchtern und ohne jede Aufregung:

«Das Entscheidende, was ich heute zu den kirchlichen Sorgen und Problemen zu sagen versuche, kann ich darum nicht zum Gegenstand einer besonderen Mitteilung machen, weil es sehr unaktuell und ungreifbar einfach darin besteht, dass ich mich bemühe, [...] nach wie vor und als wäre nichts geschehen [...] Theologie und nur Theologie zu treiben. Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme, jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!»⁸⁴

Das Festhalten an der biblischen Botschaft und am kirchlichen Auftrag steht im Zentrum von Barths radikaler Zeitgenossenschaft. Kirche und Theologie müssen sich in prekären politischen Verhältnissen nicht neu erfinden. Im Gegenteil, sie dürfen ganz entschieden *nichts* Neues und Anderes sagen,

«sondern nur eben das, was zu sagen ich mich immer bemüht hatte: Dass wir neben Gott keine anderen Götter haben können, dass der Heilige Geist der Schrift genügt, um die Kirche in alle Wahrheit zu leiten, dass die Gnade Jesu Christi genügt zur Vergebung unserer Sünden und zur Ordnung unseres Lebens. Nur dass ich eben dies nun auf einmal in einer Situation zu sagen hatte, in der eben dies nicht mehr den Charakter einer akademischen Theorie haben konnte, sondern, ohne dass ich es wollte und dazu machte, den Charakter eines Aufrufs, einer Herausforderung, einer Kampfparole, eines Bekenntnisses bekommen musste. [...] Die konsequente Wiederholung jener Lehre wurde gerade in ihrer gleichzeitig vollzogenen Vertiefung in diesem neuen Raum von selbst zur Praxis, zur Entscheidung, zur Handlung.»⁸⁵

Damit wird sowohl das schwärmerische Missverständnis zurückgewiesen, es gäbe christliche Nachfolge unabhängig von einer klaren *praktischen* Positionierung in der Welt, als auch eine liberale Theologie, die sich die Einsichten aus der Schrift – und die damit verbundene Praxis – vom politischen und ökonomischen Zeitgeist zensieren lässt. Kritische Zeitgenossenschaft lässt sich nach Barth auf drei kurze Grundsätze bringen: 1. Die Treue zum Evangelium und dem Auftrag der Kirche ist durch alle Zeiten hindurch das Kennzeichen der christlichen Gemeinde. 2. Politik wird zum Götzendienst, wenn sie Souveränitätsansprüche erhebt und sich diese kirchlich legitimieren

82 Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, 206.

83 Karl Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, Zürich 1990, 98–143 (107).

84 Karl Barth, Theologische Existenz heute! (Theologische Existenz heute 1), München 1933, 3.

85 Karl Barth, How my mind changed 1928–1958, in: ders., Der Götz wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, Berlin 1961, 181–209 (187f.).

lässt.⁸⁶ Und 3. Die Aufmerksamkeit der Kirche in politischen Zusammenhängen gilt den Menschen und nicht politischen Ideen und Ordnungen.⁸⁷

FM

86 Vgl. Römerbrief (Zweite Fassung), 652: «Politik [...] wird *möglich* von dem Augenblick an, [...] wo es klar ist, dass vom objektiven Recht dabei nicht die Rede sein kann, von dem Augenblick an, wo der absolute Ton aus den Thesen wie aus den Gegenthesen verschwindet, um einem vielleicht relativ gemäßigten, vielleicht relativ radikalen Absehen auf menschliche Möglichkeiten Platz zu machen.»

87 Vgl. Christengemeinde, 67: Weil Gott in Christus den Menschen zum Nächsten geworden ist, wird «die Christengemeinde sich im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgend einer Sache annehmen [...], gleichviel ob diese Sache das anonyme Kapital sei oder der Staat als solcher [...] oder die Ehre der Nation oder der zivilisatorische Fortschritt oder auch die so oder so komplizierte Idee einer historischen Entwicklung der Menschheit».

«Ein reformierter Reformierter»

Karl Barth und die reformierte Theologie

Karl Barth gehört zu den bedeutendsten Vertretern reformierter Theologie. Das lässt sich an einer Reihe seiner theologischen Akzente ablesen. Reformiert ist Barth aber vor allem durch seine Art und Weise, Theologie zu treiben.

Reformierter Pfarrer, reformierter Professor

Karl Barth wuchs in einem reformierten Elternhaus auf, wurde in der reformierten Kirche getauft, konfirmiert und ordiniert. Seine erste Stelle als Hilfspfarrer hatte er in Genf, wo er auf der ehemaligen Kanzel Calvins predigte. Von einer ausgeprägt reformierten Theologie bei ihm kann man zu dieser Zeit freilich noch nicht sprechen. Dies ändert sich schlagartig, als er 1921 den Ruf auf eine Honorarprofessur für Reformierte Theologie in Göttingen erhält. Hier steht er vor der Aufgabe, sich die reformierte Theologie und ihre Geschichte fundiert zu erarbeiten. Er tut dies u.a. mit Vorlesungen zu Calvin, Zwingli, Schleiermacher, zum Heidelberger Katechismus und zu den reformierten Bekenntnisschriften.

Barth hält aber auch verschiedene Vorträge zu grundsätzlichen Fragen reformierter Theologie. Manche davon gehören bis heute zu den Referenztexten reformierter Selbstverständigung. 1923 spricht Barth an der Hauptversammlung des reformierten Bundes in Emden über «Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe».⁸⁸ Er isoliert einen einzigen Punkt, um welchen es dem Reformiertsein geht, dieser sei aber keine Lehre und kein Ideal, sondern «Gott *selbst*, Gott *allein* in seinem durch Schrift und Geist verkündigten *Worte*».⁸⁹ Dieser unhintergehbare Bezug auf die Schrift ist es, was die Reformierten zu Reformierten macht. Dies findet seinen Ausdruck in ihrer ursprünglichen Selbstbezeichnung: «*Durch Gottes Wort* reformiert», das ist der alte und sachgemässe Sinn des Namens, den wir

tragen.»⁹⁰ Vor demselben Gremium trägt Barth zwei Jahre später zum Thema «Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses» vor.⁹¹ Auch hier betont er den Vorrang des biblischen Zeugnisses vor aller lehrhaften Fixierung. Jedes Bekenntnis ist örtlich und zeitlich begrenzt und eine «menschliche und darum irrtumsfähige Darstellung».⁹² Barth kommt von hier aus zu einer mittlerweile klassischen Formulierung dessen, was reformiertes Bekennen meint: «*Wir, hier, jetzt* – bekennen *dies!*»⁹³

Reformierte Akzente

Obwohl Karl Barth jedem Konfessionalismus abhold ist, finden sich in seiner Theologie eine Reihe von deutlich reformierten Akzenten. Bereits erwähnt wurde das Beharren auf dem «Gott ist Gott» in Barths «dialektischer» Phase, die sich als Ausdruck des reformierten Vorrangs von Gottes Souveränität lesen lässt. Ein weiteres traditionell reformiertes Thema ist die Lehre von der göttlichen *Erwählung* des Menschen. Die Frage der ewigen Vorbestimmung des Menschen zum Heil oder zum Unheil war besonders in den reformierten Kirchen noch zweihundert Jahre nach der Reformation Gegenstand heftiger Kontroversen, bevor sie durch die Aufklärung weitgehend in der Bedeutungslosigkeit verschwand. Es kam deshalb für die Theologenwelt einigermaßen überraschend, als Barth der Erwählungslehre wieder einen prominenten Platz einräumte – allerdings

88 Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, Zürich 1990, 202–247.

89 Lehre, 217.

90 Lehre, 227f.

91 Karl Barth, Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses, in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 604–643.

92 Wünschbarkeit, 616.

93 Ebd.

in einer völlig neuen Gestalt. Barth spricht konsequent von «Gottes Gnadenwahl», um deutlich zu machen, dass es nicht um die Frage gehen kann, ob Gott die Menschen für den Himmel oder die Hölle vorherbestimme. Gegenstand der Erwählungslehre ist stattdessen, «dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist». Weil die Lehre von der Gnadenwahl unmissverständlich Gottes Liebe als Mitte des christlichen Glaubens herausstellt, ist sie «die Summe des Evangeliums». ⁹⁴ Spätestens hier wird klar, dass das Ja Gottes zum Menschen in Barths Theologie das schlechthinige Übergewicht erhalten hat. Ein zweites reformiertes Motiv in Karl Barths Theologie ist dasjenige des *Bundes*. In der reformierten Theologie wurde seit der Reformation das Verhältnis Gottes zu den Menschen vornehmlich mit dem biblischen Bild des Bundes interpretiert. Es ist ein Bild, das Barths Betonung der Partnerschaftlichkeit dieses Verhältnisses entgegenkommt. Der Bund ist eine Gemeinschaft von Freien, er ist der Ort, wo «der freie Gott und der freie Mensch sich [...] begegnen und zusammen sind». ⁹⁵ Als dritter reformierter Akzent sei Barths Verständnis der *Taufe* genannt. Bei diesem Thema sorgte Barth im letzten zu seinen Lebzeiten publizierten Band der «Kirchlichen Dogmatik» nochmals für erhebliche Unruhe, wandte er sich in ihm doch mit starken Argumenten «gegen die Sitte bzw. Unsitte der Säuglingstaufe». ⁹⁶ Diese Kritik ergibt sich bruchlos aus seinem Verständnis des Bundes zwischen Gott und Mensch als Gemeinschaft freier Partner. Unter dieser Voraussetzung umschreibt Barth die Taufe des Menschen mit Wasser «als das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung». ⁹⁷ Gerade indem er mit einer langen Tradition auch in den reformierten Kirchen bricht, hält Barth mit seiner distanzierten Einstellung zur Taufe als Sakrament – Sakrament ist ausschliesslich Jesus Christus – der reformierten Theologie die Treue.

«Mit dem Anfang anfangen»

Weshalb kommt der reformierte Theologe Michael Weinrich dazu, Karl Barth als einen «reformierten Reformierten» zu bezeichnen? ⁹⁸ Es kann nicht daran liegen, dass man in Barth einem besonders waschechten, traditionstreuen, fest in der Bekenntnistradition verwurzelten Reformierten begegnen würde. All dies kann ein Theologe nicht sein, der mit dem Wort des lebendigen Gottes als Voraussetzung seiner Arbeit rechnet. Und all dies kann auch ein diskussionsfreudiger und streitbarer Theologe nicht sein, wie es Barth zeitlebens war.

Einen «reformierten Reformierten» kann man Barth nennen, weil er den Vorrang von Gottes Wort nicht nur zu einem theologischen Prinzip erhebt, sondern weil er ihn ganz und gar in den Stil seines Arbeitens integriert. In seiner letzten Vorlesung, die er unter den Titel «Einführung in die evangelische Theologie» stellt, sagt Barth: «Fortfahren heisst in der theologischen Wissenschaft immer: noch einmal mit dem Anfang anfangen.» ⁹⁹ «Mit dem Anfang anfangen» – eine Wendung, die bei Barth bereits 1916 ein erstes Mal auftaucht und die ihn durch sein Theologenleben begleitet. Und die zum Ausdruck bringt: Als Christenmensch hat man Gott nie hinter sich, man begegnet ihm immer neu und wird von ihm neu dazu gerufen, nach dem rechten Weg mit ihm zu fragen.

MZ

⁹⁴ Kirchliche Dogmatik II/2, 1 (Leitsatz).

⁹⁵ Karl Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass, Zürich 1976, 51.

⁹⁶ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1967, XI.

⁹⁷ Kirchliche Dogmatik IV/4, 1 (Leitsatz).

⁹⁸ Michael Weinrich, Karl Barth (1886–1968) – ein reformierter Reformierter, in: Marco Hoffmeier/ Matthias Zeindler (Hg.), Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert, Zürich 2013, 23–46 (23).

⁹⁹ Einführung, 182.

Christus in einer säkularen Welt

Karl Barth und die Moderne

Das Problem einer zunehmend säkularen Welt hat Karl Barth auffällig wenig beschäftigt. Mit seinem Grundsatz, dass Gott sich in Jesus Christus offenbart hat, gibt er darauf aber eine fundierte Antwort. Sie lautet: Beide, Theismus und Atheismus, reden am wahren Gott vorbei.

Die «schöne Selbstdramatisierung» des modernen Menschen

Der Mensch in der Moderne interpretiert seine Lage gerne so, dass ihm angesichts von avancierter Wissenschaft und Technik, aber auch von Erfahrungen abgründiger menschlicher Grausamkeit der Glaube an Gott historisch gesehen in ganz besonderer Weise erschwert sei. Theologisch gilt es hier skeptisch zu sein, und die Interpretation ist denn auch schon als «schöne Selbstdramatisierung» des modernen Menschen bezeichnet worden.¹⁰⁰ Wie kaum bei einem Theologen des 20. Jahrhunderts findet man bei Karl Barth eine grosse Gelassenheit der Moderne und ihrer Säkularität gegenüber.

Diese Gelassenheit ist nicht zu verwechseln mit Gleichgültigkeit von Barths Theologie ihrer Zeit gegenüber. Seine Aussage ist bekannt, dass die Bibel in die eine, die Tageszeitung in die andere Hand des Theologen gehöre, und ebenso, dass kaum ein Theologe seiner Zeit sich derart häufig in politische Kämpfe hineinbegeben hat. Barths Gelassenheit ergibt sich aus der Überzeugung, dass die grundsätzliche Stellung des modernen Menschen vor Gott sich nicht unterscheidet von derjenigen anderer Epochen. Und vor allem: Dass gerade der von Gott sich abwendende, der sündige Mensch als solcher nicht zu wichtig zu nehmen sei. Barth erlaubt sich in den Dogmatik-Abschnitten zur Sünde Formulierungen von unüberbietbarer Süffisanz. So ist für ihn der gegenüber Gott hochmütige Mensch «der Mensch auf seinem Kinderstühlchen, das er für einen

Thron hält»¹⁰¹. Mit Sätzen wie diesen soll nicht der Mensch geringgeachtet, sondern Gottes souveräne Gnade ins Licht gestellt werden.

Der falsche Gott von Theismus und Atheismus

Implizit ist Barths Theologie freilich eine umfassende Auseinandersetzung mit der modernen Ablehnung Gottes. Seine Analyse fällt dabei überraschend aus. Barth behauptet nämlich, dass Theismus und Atheismus im gleichen Spital krank sind, weil sie beide von einem Gott ausgehen, den es so in der Bibel nicht gibt. Der Gott, der von den einen bejaht, von den andern negiert wird, ist höchstes Wesen und höchste Macht, er zeichnet sich aus durch «Unweltlichkeit, Übernatürlichkeit, Jenseitigkeit».¹⁰² Götter dieser Art, so Barth, sind aber «Spiegelbilder des menschlichen Hochmutes, der sich nicht beugen, zu dem, was unter ihm ist, nicht herablassen möchte».¹⁰³

Gerade dies, ein Gott, der sich beugt und herablässt, ist aber der biblische Gott. In Jesus Christus zeigt er sich als ein Gott, der sich vorbehaltlos auf die Geschichte der Menschen einlässt und der sich zuletzt stellvertretend an den Ort stellt, der ihnen zukommen würde: den Tod in Gottverlassenheit. «Gott ist nicht hochmütig, sondern gerade in seiner hohen Majestät demütig».¹⁰⁴ Der wahre Gott ist genau der Gott, der sich erniedrigt.

Der Mensch baut sich stattdessen seinen eigenen Gott,

¹⁰⁰ Walter Mostert, *Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch. Zwei Vorlesungen und ein Vortrag zur Christologie*, Zürich 2012, 63.

¹⁰¹ *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 496.

¹⁰² *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 173.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

dem er «gleich sein möchte»: ein «nur für sich seiendes, nur sich selbst bejahendes und wollendes, nur in sich zentriertes und nur um sich selbst rotierendes Wesen».¹⁰⁵ Der Mensch, der sein möchte wie Gott, täuscht sich demnach «zuerst und vor allem über *Gott*».¹⁰⁶ Hier eröffnet Barth für das Verständnis der modernen Säkularität eine Tiefendimension, die – selbst von den Kirchen – selten erkannt wird: Die Auseinandersetzung mit der breiten Ablehnung Gottes muss mit der Auseinandersetzung über das jeweilige Verständnis Gottes beginnen. Und das kann sehr wohl heissen: Auseinandersetzung mit dem eigenen Verständnis Gottes. Denn ist der Gott, den die Kirchen verkündigen, wirklich jener menschliche, mit den Menschen restlos solidarische Gott, wie er in Jesus sichtbar geworden ist? Oder handelt es sich dabei doch eher um eine frei disponierende «höhere Macht», die die menschliche Freiheit einschränkt und kleinmacht? Und von der man sich deshalb nur abgrenzen kann, will man zu einem freien Menschsein finden? Säkularität, so muss man von Barth her sagen, ist nicht eine gleichsam naturgesetzliche Entwicklung im Gefolge von wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Nutzbarmachung der Welt. Die Ablehnung Gottes hat ihre Wurzeln in einem verfehlten Gottesverständnis. Und die Antwort auf sie kann nur heissen: Streit um den wahren Gott.

« ... keine Menschenlosigkeit Gottes »

Barths Gelassenheit in Bezug auf die moderne Säkularität hat ihren Grund letztlich genau in dem, was er über diesen Gott in der Bibel wahrzunehmen meint. Genauer: Was er am Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi über diesen Gott wahrnimmt. Denn dort zeigt sich ein Gott, von dessen Barmherzigkeit, von dessen Solidarität, von dessen Nähe kein Mensch ausgenommen ist. Wirklich kein Mensch! Ausgerechnet in einem Abschnitt über eine «der Reinheit, der Absolutheit sich nähernde[.] Profanität» in der Welt schreibt Barth Sätze von leuchtender Eindeutigkeit, darunter einen oft zitierten: Es «gibt zwar eine Gottlosigkeit des

Menschen, es gibt aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes».¹⁰⁷ Hier herrscht eine Asymmetrie zwischen Gott und Mensch, ganz zu Gunsten des Menschen: Es «gibt zwar eine Fremdheit und Feindseligkeit des Menschen seinem Evangelium, es gibt aber keine Fremdheit und Feindseligkeit des Evangeliums dem Menschen gegenüber».¹⁰⁸ Kein Mensch ist bei Gott endgültig verloren, keinen Menschen darf die Kirche deshalb endgültig als für Gott verloren ansehen. Denn «in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt» gibt es «keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität».¹⁰⁹

Und an anderer Stelle notiert Barth, nun nicht mehr bloss über den säkularen, sondern über den Menschen an sich – der ja immer ein Mensch ist, der sich von seinem Gott entfernt, entfremdet hat: «Der Mensch «kann» [...] gerade nicht absolut, nicht ontologisch gottlos werden.» Er kann sich «Gott nicht wirklich entziehen, er kann ihn also durch seine Gottlosigkeit – so gewaltig ist sie nicht – nicht zu einem menschenlosen Gott machen. Gott hört nicht auf, auch dieses gefallenen Menschen Gott, Schöpfer und Bundesherr zu sein».¹¹⁰

Für die Kirche in der säkularen Welt sind diese Einsichten Karl Barths höchst befreiend. Wenn es zutrifft, dass der auferstandene Christus universal gegenwärtig ist, dann ist diese Kirche entlastet davon, Gott in einer zunehmend postchristlichen Gesellschaft gleichsam zu «retten». Damit würde sie sich nicht nur hoffnungslos überlasten, sie würde auch Gott zu wenig zutrauen. Gleichzeitig erhält der Auftrag der Kirche, den Auferstandenen zu verkündigen, höchste Verbindlichkeit. Denn die Universalität der Gegenwart Christi ruft danach, überall und allen als erfreuliche Freiheitsbotschaft bekannt gemacht zu werden. Und vor allem: von der Kirche selbst als ihr innerster Antrieb, als ihre grosse Hoffnung beherzigt und gelebt zu werden.

MZ

¹⁰⁵ Kirchliche Dogmatik IV/1, 468.

¹⁰⁶ Kirchliche Dogmatik IV/1, 469.

¹⁰⁷ Kirchliche Dogmatik IV/3, 133.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Kirchliche Dogmatik IV/1, 534.

Literatur

Texte von Karl Barth

Barth lesen. Zentrale Texte seines Denkens, hg. von Matthias Freudenberg und Georg Plasger, Zürich: TVZ, 2019 (April)

Karl Barth: Augenblicke. Texte zur Besinnung, ausgewählt von Eberhard Busch, Zürich: TVZ, 2. Aufl. 2015

Karl Barth, Fünfzig Gebete, Zürich: TVZ, 7. Aufl. 2005

Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932–1967 (13 Bände und Registerband)

Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich 1971ff. (bisher über 50 Bände)

Audio-CD

Karl Barth, Wortmeldungen, Zürich: TVZ, 2002

Biographie

Karl Barth. Bilder und Dokumente aus seinem Leben, hg. von Peter Zocher, Zürich: TVZ, 2018

Christiane Tietz: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München: C.H. Beck, 2018

Einführung in Barths Theologie

Eberhard Busch: Karl Barth – Einblicke in seine Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008

Eberhard Busch, Mit dem Anfang anfangen. Stationen auf Karl Barths theologischem Weg, Zürich: TVZ, 2019 (März)

Ralf Frisch: Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat, Zürich; TVZ, 2018

Michael Weinrich, Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (utb 5093), 2019

Roman

Klaas Huizing: zu dritt. Karl Barth, Nelly Barth, Charlotte von Kirschbaum, Tübingen: Klöpfer & Meyer, 2018

Websites

Karl-Barth-Archiv Universität Basel: <https://karlbarth.unibas.ch/de/links>

Karl-Barth-Forschungsstelle Universität Göttingen: www.uni-goettingen.de/de/56186.html

Center for Barth Studies Princeton: <http://barth.ptsem.edu>

Angebote für Kirchgemeinden

Die vorliegende **Broschüre** als Download unter:

www.karl-barth-jahr.eu

www.refbejuso.ch/barth

Gedruckte Exemplare können gratis bestellt werden unter:

Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn

Altenbergstrasse 66

3000 Bern 22

zd@refbejuso.ch

Magazin «Gott trifft Mensch» zum Barth-Jahr:

spannende Lektüre zu vielen Facetten der Person und Theologie Karl Barths.

Bestellung s.o.

Website zum Karl-Barth-Jahr: www.karl-barth-jahr.eu:

Themen, Veranstaltungen, Materialien (Schweiz und Deutschland)

Eine **Wanderausstellung** zu Leben und Werk Karl Barths steht zur Ausleihe zur Verfügung.

Zum Paket gehört auch der **Film** «Gottes fröhlicher Partisan».

Nähere Informationen zum Inhalt unter www.karl-barth-jahr.eu.

Information zur Ausleihe: www.refbejuso.ch/barth

Film «Gottes fröhlicher Partisan»

60-minütiger Dokumentarfilm zum Leben und Wirken Karl Barths.

Information zur Ausleihe: www.refbejuso.ch/barth

Eine **Liste mit Referentinnen und Referenten** für Gemeindevorträge, Podien und Gottesdienste:

www.karl-barth-jahr.eu und refbejuso.ch/barth.

Der **Schauspieler Michael Schwyter** hat das Puppentheater «Karl B. denkt» entwickelt.

Mit einer Karl-Barth-Puppe bringt er dem Publikum den Menschen und Theologen Karl Barth auf witzige Weise näher.

Er kann für Gemeindeanlässe gebucht werden:

info@transporttheater.ch, 076 495 11 61, transporttheater.ch



Reformierte Kirchen
Bern-Jura-Solothurn
Eglises réformées
Berne-Jura-Soleure

Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn
Postfach | 3000 Bern 22 | www.refbejuso.ch

sek·feps

Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund

Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund
Postfach 3016 | 3001 Bern | www.sek.ch