



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth

Hennecke, S.A.U.

Publication date
2000

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hennecke, S. A. U. (2000). *Der vergessene Schleier. Versuch eines theologischen Gesprächs zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. in eigen beheer.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Kapitel 6

Die Handlungen der Kinder Gottes

6.1 Einleitung

In diesem und dem nächsten, letzten Kapitel werde ich den Gesprächsfaden zwischen Barth und Irigaray noch einmal aufnehmen und die Aufmerksamkeit nun auf den dritten Artikel des Credo lenken, in dem die von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu unterscheidende Wirkkraft des Heiligen Geistes bekannt wird. Zunächst möchte ich in diesem Kapitel von der Position Barths her verschiedene Fragen erörtern, die mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes verbunden sind: Erstens werde ich der Frage des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Geist nachgehen. Zweitens werde ich mich auf die Problematik der Scheidung der Geister im konkreten Leben der Kinder Gottes konzentrieren. Wo handelt es sich um göttliche Geistesgegenwart, und wo um Quaksalberei oder gar um böse Geister? Zuletzt werde ich probieren, einige Ausgangspunkte für die rechte Praxis der Kinder Gottes zusammenzutragen. In diesem und auch im folgenden Kapitel geht es mit anderen Worten um die Suche nach Grundlagen für eine Handlungstheorie der Kinder Gottes.

Karl Barth behandelt die oben angesprochenen Fragestellungen systematisch im dritten Abschnitt des zweiten Kapitels der *Kirchlichen Dogmatik*, „Die Ausgiebung des Heiligen Geistes“. Die wichtigsten Stichworte für den dritten Abschnitt sind „subjektive und objektive Wirklichkeit der Offenbarung“, „Offenbarung und Religion“ und „Leben der Kinder Gottes“. Irigaray hingegen behandelt die oben aufgeworfenen Fragestellungen nicht systematisch. Trotzdem meine ich, anhand der Analyse von *La croyance même* und des bislang noch nicht in den Vordergrund gerückten Textes *Göttliche Frauen*¹ sowie einiger Passagen aus der *Ethik der sexuellen Differenz*² genügend Material zusammengetragen zu haben, um im siebten Kapitel dieser Arbeit ihr Denken über das Verhältnis zwischen Offenba-

¹Vgl. Irigaray 1989b.

²Vgl. Irigaray 1991a.

rung und Heiligem Geist, Offenbarung und Religion und hinsichtlich der rechten Praxis der Kinder Gottes präsentieren, den Auffassungen Barths gegenüberstellen und sie dem streitlustigen Gespräch aussetzen zu können.

Die oben angeführten drei Fragestellungen führen zu folgendem Aufbau dieses Kapitels: Im ersten Abschnitt werde ich anhand einer knappen Darstellung des Paragraphen 16 der *Kirchlichen Dogmatik*³ klären, was mit der Ausgießung des Heiligen Geistes gemeint ist und wie diese mit dem Problem von Offenbarung und Religion zusammenhängt (6.2). In drei weiteren Abschnitten werde ich, dem Aufbau des Paragraphen 17 der *Kirchlichen Dogmatik*⁴ folgend, erst das Verhältnis zwischen Offenbarung und Religion bzw. zwischen Theologie und Religionswissenschaften bei Barth zu klären versuchen (6.3), danach Barths Analyse der Religion als Unglauben darstellen (6.4) und dann speziell der Wahrheits-Frage im Hinblick auf die christliche Religion ins Auge sehen (6.5). Sodann werde ich zwei theologische Modelle einer Handlungstheorie der Kinder Gottes zur Sprache bringen und miteinander vergleichen: den am Doppelgebot der Liebe orientierten Ansatz einer theologischen Ethik, wie er dem Paragraphen 18 der *Kirchlichen Dogmatik*⁵ zu entnehmen ist (6.6) und denjenigen Ansatz, den der junge Barth in der sogenannten *Tambacher Rede* („Der Christ in der Gesellschaft“⁶ entwickelt hat (6.7).

Exkurs: Der Aufbau der Paragraphen 16-18 ist m.E. an den Bestimmungen des dritten Artikels des Credo orientiert. Dem Paragraphen 16, der den Zusammenhang zwischen Ausgießung des Geistes und Kirche deutlicht macht, entspricht die Bestimmung *Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen,...* Dem Zusammenhang zwischen der Ausgießung des Geistes und der Religion entspricht die Bestimmung *...Vergebung der Sünden,...* Die Bitte um Vergebung der Sünden verstehe ich hierbei als Bitte um die Aufhebung der Religion. Der Glaube an die *...Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben* läßt sich als die Hoffnung der Kinder Gottes auf ein ganz anderes Leben betrachten, der sie in ihren gesellschaftlichen und persönlichen Handlungen Ausdruck verleihen.

³Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §16, „Die Freiheit des Menschen für Gott“, S. 222-303, (=Barth, KD I.2).

⁴Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §17, „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“, S. 304-396, (=Barth, KD I.2).

⁵Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §18, „Das Leben der Kinder Gottes“, S. 397-504, (=Barth, KD I.2)

⁶Vgl. Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: Jürgen Moltmann [Hg.], *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, München ⁵1985, S. 3-37, (=Barth 1985).

6.2 Offenbarung und Offenbarsein Gottes

In den Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik* erläutert Barth den Begriff der Offenbarung erstens vom Subjekt der Offenbarung her (Gott) und zweitens vom Ereignis der Offenbarung her (Christus). In dem in diesem Kapitel zu besprechenden Paragraphen 16 geht es drittens um den subjektiven, den dem Menschen zugewandten Aspekt des Ereignisses der Offenbarung, nämlich um das Offenbarsein Gottes in der Ausgießung des Heiligen Geistes. Barth spricht entsprechend einer sogenannten objektiven Möglichkeit und Wirklichkeit des Ereignisses der Selbstoffenbarung Gottes⁷ auch von einer subjektiven Wirklichkeit und Möglichkeit bei der Ausgießung des Heiligen Geistes.⁸ Dieses von Barth sogenannte Offenbarsein Gottes ist zwar von Gottes Offenbarung (als dem Objektiven) unterschieden, gehört aber (als dessen subjektive Seite) ganz und gar zum Ereignis der Offenbarung hinzu.⁹ Eine derartige christologische Situierung des Offenbarsein Gottes verhindert nicht nur die Annahme immanenter menschlicher Anknüpfungspunkte, sondern ebenfalls das Auseinanderfallen beider Aspekte des Offenbarseins. Der Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung entspricht die der Wirklichkeit und Möglichkeit des Offenbarseins.

Im ersten Abschnitt des Paragraphen 16 behandelt Barth die subjektive *Wirklichkeit* der Offenbarung, also die Wirklichkeit des Offenbarseins Gottes. Biblisch-theologisch betrachtet ist hierbei an die Existenz einer messianischen Nachfolgegruppe, die Kirche, zu denken.

Aufgrund der Verbundenheit von Offenbarung und Offenbarsein betrachtet Barth den Werdegang dieser Nachfolgegruppe als eine Art Imitation des Offenbarungsgeschehens, d.h. als eine verschiebende und variiierende Wiederholung des ursprünglichen Offenbarungs-Themas. Das Bild von der Nachahmung eines ursprünglichen Themas bringt auch zum Ausdruck, daß Gott seinen Kindern nicht nur einen konkreten geschichtlichen Ort - nämlich die Kirche -, sondern auch Zeit - nämlich die Zeit der Offenbarung - gegeben hat.

Nun ist die Frage nach der Wirklichkeit des Offenbarseins Gottes und die Beantwortung dieser Frage mit den Hinweis auf den kirchlichen Raum um die Frage nach dem Füllungsvorgang des Raumes zu erweitern. Wiederum unterscheidet Barth hinsichtlich der Wirklichkeit des Offenbarseins einen objektiven von einem subjektiven Aspekt, ein „von Christus *her*“ von einem „in den Menschen [*hin*]ein“ (Barth, KD I.2., S. 242, kursiv v. mir, S.H.). Geht es bei ersterem um eine „Tatsachenfrage“, in der der Inhalt des Ereignisses des Offenbarseins geklärt wird, so

⁷Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Teil 2, §13, „Gottes Freiheit für den Menschen“, S. 1-49, (=Barth, KD I.2).

⁸Die Frage nach der Freiheit des Menschen, die bei der Ausgießung des Heiligen Geistes zur Sprache kommt, ist zu unterscheiden von der Frage nach der Freiheit Gottes, die Barth in Paragraph 13 thematisiert.

⁹Sowohl die objektive als auch die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung sind Inhalt des biblischen Offenbarungszeugnisses.

geht es beim zweiten um eine „Verständnisfrage“, die zur Klärung der Frage aufzuwerfen ist, mit Hilfe welcher wohlgemerkt göttlichen „Organe“ oder „Instrumente“ die Tatsache der Ausgießung nun auch eine menschliche Möglichkeit werden kann. Barth ist es wichtig zu betonen, daß auch diese menschliche Möglichkeit nicht in einem positiven Sinne, sondern vielmehr als ein von Gott und seinem gnädigen Worte gegebenes Wunder aufzufassen ist, immanente menschliche Möglichkeiten in bezug auf den Füllungsvorgang also grundsätzlich negiert werden. Das göttliche Geben schließt eine Position des Menschen jedoch keinesfalls aus, es schenkt ihm vielmehr eine Position als Kind Gottes. Das derart beschenkte Kind Gottes hat die wunderbare Gabe nun allerdings sehr wohl eigenständig zu ergreifen. Das ist seine Freiheit. An dieser Stelle öffnet sich darum, wie Barth im Paragraphen 18 weiter ausarbeiten wird, das Fenster für eine theologische Ethik.

Zunächst steht jedoch die Tatsachenfrage hinsichtlich der Wirklichkeit des Offenbarseins Gottes im Vordergrund: Barth spricht in diesem Zusammenhang von „Zeichen der objektiven Wirklichkeit der Offenbarung“ und meint damit von Gott erwählte „Ereignisse, Verhältnisse und Ordnungen innerhalb der Welt, in der die Offenbarung objektive Wirklichkeit ist“ und mit denen „das in der Offenbarung objektiv in die Welt gekommene, ein für allemal in die Welt hineingesprochene Wort Gottes in dieser Welt weiter sprechen, das heißt in weiteren Räumen und Zeiten dieser Welt wahrgenommen und gehört werden“ wird (Barth, KD I.2, S. 243f.). Die Zeichen „verhüllen die objektive Wirklichkeit der Offenbarung in eine geschöpfliche Wirklichkeit; aber eben damit enthüllen sie sie auch: eben in Form solcher geschöpflichen Wirklichkeit bringen sie sie den Menschen, die ja selber auch geschöpfliche Wirklichkeit sind, nahe“ (Barth, KD I.2, S. 244). Die Zeichengebung ist also, wie Barth sagt, zu verstehen als „die objektive Seite der Kirche als des Raumes, in welchem Gottes Offenbarung subjektiv wirklich ist“ (Barth, KD I.2, S. 245). Biblische Beispiele für derartige Zeichen sind die Erwählung des Volkes Israel, die Beschneidung und die Propheten. Diese Zeichenwelt ist nach Barths Darstellung in der Offenbarung Gottes in Christus zusammengefaßt worden und wird ausgehend von dieser Zusammenfassung aufs Neue gebildet. Denn auch die Kirche des Neuen Testaments bedarf als von Christus selbst unterschiedene einiger weniger Zeichen: „An die Stelle jener ganzen alten Zeichenwelt tritt die K i r c h e mit ihren Aposteln, mit ihrem Kerygma, mit Taufe und Abendmahl“ (Barth, KD I.2, S. 247).

Die Zeichen sind der Kirche objektiv gegeben, sie kann darüber nicht eigenmächtig verfügen, wie Barth in Abgrenzung gegen das römisch-katholische, aber auch gegen das neuprotestantische Kirchenverständnis betont. Es kann also niemals darum gehen, neue Zeichen zu erfinden, sondern darum, gegebene Zeichen von der Schrift her immer wieder neu zu verstehen. Die Neuerkenntnis bereits gegebener Zeichen ist dabei keinesfalls zu verwechseln mit einer Erstarrung ihrer Bedeutung. Denn die an die Schrift gebundene Neuerkenntnis impliziert, „daß die Kirche nie auch nur teilweise meinen kann, schon mit ihr [der Zeichengebung, S.H.] fertig zu sein, schon zu wissen, was Christus durch die Botschaft der Apostel nun eigentlich von uns will, was also Predigt und Sakrament unter uns eigentlich

sollen...“ (Barth, KD I.2, S. 248f.). Die Kinder Gottes brauchen darum keine neuen Zeichen, weil sie die ihnen gegebenen Zeichen als „in der Zeit lebende Kirche“ immer wieder neu verstehen (Barth, KD I.2, S. 249).

Nachdem Barth die Tatsache der Ausgießung des Heiligen Geistes als Voraussetzung zu deren Verständnis geklärt hat, wendet er sich der Verständnisfrage hinsichtlich der Wirklichkeit des Offenbarseins Gottes zu. Die Beantwortung dieser Frage überspringt er jedoch gewissermaßen, ja ihre Beantwortung besteht geradezu in der Anerkennung eines völlig unerklärlichen Sprunges, d.h. in der Wahrung eines Geheimnisses. Entsprechend der Christologie „muß auch hinsichtlich der Ausgießung des Heiligen Geistes, durch die die objektive Wirklichkeit der Offenbarung zur subjektiven wird, das Geheimnis des Daß dieses Faktums als solches, nämlich als das unbegreifliche und also auch unsagbare Geheimnis der Person und des Werkes Gottes, respektiert werden“ (Barth, KD I.2, S. 254). Während über den Sprung als geheimnisvolles Werk der Offenbarung menschlicherseits zu schweigen ist, ist nicht nur dessen Vorher, sondern auch dessen Nachher sehr wohl ein Thema theologischen Nachdenkens. Während das Vorher in der als Instrument der freien Gnade Gottes bestimmten Zeichengebung besteht, die den Menschen auf geheimnisvolle Weise überführt, meint das Nachher den überführten Menschen, der das entscheidende Ereignis bereits hinter sich hat, in die Offenbarung hineingenommen wurde und sich so – in Entsprechung zur Kindschaft Jesu Christi – in der Position als Kind Gottes entdecken durfte.

Die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Wirklichkeit der Offenbarung – oder mit anderen Worten: zwischen Zeichen und Gotteskindschaft einerseits und jenem Sprung andererseits – liegt Barth um der Möglichkeit der menschlichen Selbstentdeckung des Angenommenseins willen am Herzen: „Nur dies, daß wir auch für sie [die Offenbarung, S.H.] da sind, daß unsere Augen, Ohren und Herzen für sie so offen sind, wie sie es für uns ist [...], nur dies ist in der objektiven Offenbarung als solcher [...] nicht inbegriffen“ (Barth, KD I.2, S. 260). Die Rede von einer objektiven Offenbarung als solcher, also ohne ihre subjektive Seite, ist an sich ein Ding der Unmöglichkeit, ja eine Götzenbildung. Die subjektive Offenbarung darf nämlich niemals als etwas nur Hinzukommendes aufgefaßt werden, sondern als „die Wiederholung, die Einprägung, die Versiegelung der objektiven in uns [...], oder von uns aus gesehen: ihre Entdeckung, ihre Anerkennung, ihre Bejahung durch uns selber“ (Barth, KD I.2, S. 261). Weil die subjektive in der objektiven Wirklichkeit der Offenbarung bereits beschlossen ist, weil wir durch Christus, in der Kirche bereits Empfänger der Zeichen und so auch Kinder Gottes sind, darum ist die subjektive Wirklichkeit der Offenbarung Barth zufolge kein eigenständiges christliches Thema.

Im zweiten Abschnitt des Paragraphen 16 wendet Barth sich intensiver der subjektiven *Möglichkeit* der Offenbarung zu, d.h. der Frage, welche Möglichkeit das Offenbarsein dem Menschen eröffnet. Auch hier spricht er zunächst von einer Negation menschlicher Möglichkeiten: Die Möglichkeit des Heiligen Geistes ist ganz

und gar das Werk des Heiligen Geistes selbst, keine dem Menschen eigene, sondern Gottes Möglichkeit. Gott läßt den Menschen in der Ausgießung des Heiligen Geistes nämlich sein Wort hören, redet ihm immanente Möglichkeiten zu einem derartigen Widerfahrnis aus und wird mitsamt seinem Wort Jesus Christus¹⁰ dem Menschen unausweichlich zum Meister. Letztere Negation menschlicher Möglichkeiten enthält jedoch insofern eine Position, als durch dieses meisterliche Wort der Mensch zum Kinde Gottes wird. Gottes Wort zum Meister zu haben unterstellt keineswegs einen Außer-sich-Seienden, sondern einen mit sich selbst identischen Menschen in seiner leiblich-seelischen Einheit. Damit grenzt sich Barth insbesondere gegen schwärmerische Strömungen in der Kirchengeschichte ab. Die menschliche Existenz wird durch das Offenbarsein Gottes nur insofern unterbrochen und begrenzt, als sie ein Gegenüber bekommt, dem sie sich - wohlgerne im Gegensatz zu allen menschlichen Meistern – nicht mehr entziehen kann, demgegenüber sie Gehorsam oder Ungehorsam zu verantworten hat, demgegenüber es keine Ausrede gibt, demgegenüber sie keine letzte Verantwortlichkeit trägt, dessen Leitung sie sich unterwirft und vor dem sie in einem Wort zusammengefaßt keine eigene Sache hat, sondern dessen Sache sie vielmehr vertritt. Die Freiheit und doppelte Möglichkeit eines christlichen Subjekts, so möchte ich den Sinn dieser Ausführungen zusammenfassen, besteht in der Anerkennung eines begrenzenden Gegenübers, welche es von den Mächten und Bindungen der Welt freimacht und zugleich zum Arbeitenden am Reiche Gottes bestimmt. Genau diese Position ist als die Grundlage einer theologischen Ethik zu betrachten.

6.3 Theologie und Religion

Die in Kürze dargestellten wichtigsten Gedanken des Paragraphen 16 führen auf das im Paragraphen 17 behandelte Problem der Religion hin und stellen dieses in den größeren Zusammenhang der Freiheit der Kinder Gottes. Aus oben Genanntem möge deutlich geworden sein, was Ausgießung des Heiligen Geistes meint und warum das Problem der Religion von Barth in diesem Zusammenhang zur Sprache gebracht wird: Es ist dem biblischen Theologen nämlich nicht möglich „bei Gott zwar die Wirklichkeit, beim Menschen aber eine Möglichkeit für die Offenbarung festzustellen [...], die göttliche Gnade zwar als das Besondere, menschliche Aufnahmefähigkeit aber als das Allgemeine in dieser Sache zu verstehen: Gott als die Materie, den Menschen als die Form und also das Ereignis der Offenbarung als ein Zusammenspiel zwischen Gott und Mensch, Gnade und Natur zu deuten“ (Barth, KD I.2, S. 305). Vielmehr ist für den biblischen Theologen sowohl das Subjektive als auch das Objektive der Offenbarung und sowohl deren jeweilige Wirklichkeit als auch deren jeweilige Möglichkeit ein Aspekt des sich offenbarenden Gottes selbst. Im Gegensatz dazu stellt die Religion eine Ausdrucksform immanenter menschlicher Möglichkeiten und Wirklichkeiten dar, und als solche muß sie vom biblischen Theologen mitbedacht werden. Da die Offenbarung immer ein tran-

¹⁰Barth spricht sich ausdrücklich für die Beibehaltung des sogenannten filioque aus.

seuntes, dem Menschen widerfahrendes Ereignis ist, hat sie als solches „auch die Gestalt menschlicher Zuständigkeit, Erfahrung und Tätigkeit“ (Barth, KD I.2, S. 305). Die Erscheinung der Religion ist für den biblischen Theologen mit anderen Worten derjenige von der Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung und des Offenbarseins Gottes unterschiedene Bereich, in dem der Mensch als Kind Gottes verantwortlich mit der ihm oder ihr zugeeigneten Offenbarung als einem „menschlichen, historisch und psychologisch faßbaren Phänomen“ umzugehen hat (Barth, KD I.2, S. 305). Als eine derart menschliche, historische oder psychologische Erscheinung kann die Religion, nicht aber die Wirklichkeit und Möglichkeit der dem Menschen zugeeigneten Offenbarung selbst, „mit anderen menschlichen Phänomenen mehr oder weniger ähnlicher Art in einer Reihe gesehen und entsprechend verstanden und beurteilt werden“ (Barth, KD I.2, S. 305).

Barth, so meine ich seine Ausführungen über die Religion interpretieren zu können, verurteilt hier keineswegs die Religion als solche, sondern versucht sie vielmehr von der Offenbarung her zu erklären und ihr von daher einen rechten Platz zuzuweisen. Beide Begriffe sind theologisch betrachtet zwar deutlich zu unterscheiden, aber nicht absolut voneinander zu trennen. Denn bei der Offenbarung handelt es sich in Barths Sichtweise immer auch um etwas dem Menschen (und seiner Religion) Zugeeignetes, d.h. das Besondere der Offenbarung ist niemals zu abstrahieren vom Allgemeinen der menschlichen Religion. Indem Gott sich tatsächlich auf die menschliche Welt einläßt, ist seine Offenbarung dort in der Welt als Religion unter Religionen auch anwesend, ja in dieser religiösen Welt von allerlei „Parallelen“ und „Analogien“ umgeben (Barth, KD I.2, S. 307). Diese sogenannte Verborgtheit der Offenbarung in der Welt der Religion - auch in der christlichen Religion, die Barth aus der Welt der Religionen nicht herausnimmt - gehört zum Wesen der Offenbarung ganz und gar dazu: „Sie [die Offenbarung, S.H.] kann, ja sie muß a u c h als 'Christentum' und also a u c h als Religion und also a u c h als menschliche Möglichkeit und Wirklichkeit verstanden werden“ (Barth, KD I.2, S. 308).

Im Verlauf des ersten Abschnitts des Paragraphen 17 ergibt sich neben dem Hauptthema sozusagen als Nebenthema eine Abgrenzung der Barthschen gegenüber anderen theologischen Positionen. Zum einen widersetzt Barth sich der in der protestantischen Theologie der Neuzeit weitverbreiten Tendenz, die (christliche) Religion und nicht die Offenbarung zum Thema der Theologie zu bestimmen, mithin die Offenbarung von der Religion her und nicht umgekehrt zu erklären und auf diese Art mehr oder weniger Theologie und Religion miteinander zu verschmelzen. Diese Verhältnisbestimmung - und nicht die Religion selbst - bezeichnet Barth sogar als Häresie, die als solche unwahr und darum zu bestreiten ist. Die Unwahrheit einer solchen Verhältnisbestimmung und der darin zum Ausdruck kommende Unglaube liegt ganz schlicht in der Nichtbeachtung der biblisch begründeten Tatsache, daß in ihr der Mensch zum Maß aller Dinge und nicht umgekehrt ernsthaft mit der Offenbarung gerechnet wird. Vor dem Hintergrund dieser

vor allem im Neuprotestantismus verbreiteten Auffassung bewertet Barth eine Unterscheidung zwischen Religionswissenschaft und Theologie positiv. Er kann der von der Religionswissenschaft seiner Zeit betonten Trennung von Theologie und Religionswissenschaft mehr Sympathie abgewinnen als der in der Theologie vorgefundenen Verbrämung und Verdrehung beider Disziplinen. Barth gesteht selbst ein, daß eine reine Religionswissenschaft sich ihres eigenen Themas deutlicher bewußt ist als die Theologie, indem sie sich nämlich konsequent mit religiösen Phänomenen beschäftigt: „Dennoch wird man ihr [der Religionswissenschaft, S.H.] Verfahren von der Theologie her gesehen als sauberer, lehrreicher und verheißungsvoller bezeichnen müssen als das jener gemischten Religionswissenschaft der Theologen, die einerseits den ruhigen Gang der Erforschung der religiösen Wirklichkeiten durch das plötzliche Rechnen mit einer religiösen Offenbarungswahrheit zu stören pflegen, andererseits mit den dabei angewendeten philosophischen Urteils- und Wertmaßstäben ja doch verraten, daß sie dabei mit einer Sache rechnen, die sie selbst zu verstehen und ernst zu nehmen gar nicht in der Lage sind“ (Barth, KD I.2, S. 322). Zum anderen wendet sich Barth als biblischer Theologe ebenso gegen eine rigorose Trennung von Theologie und Religionswissenschaft, denn die theologische Betrachtung der Religion von der Offenbarung her macht deutlich, daß gerade sie das von der Offenbarung gemeinte Terrain ist. Das Ereignis der Offenbarung entzieht sich – so möchte ich es mit anderen Worten noch einmal sagen – dem Gegensatz von Transzendenz (Offenbarung) und Immanenz (Religion), indem es den Menschen meint, in seine und ihre Wirklichkeit hineingeht, also transeunt ist, wie Barth an etlichen Stellen seiner Dogmatik sagt.

Neben den Begriffen Offenbarung und Religion taucht im Paragraphen 17 noch ein dritter, nicht explizit behandelter Begriff auf, der Glauben. Glauben versteht Barth nicht in erster Linie als eine religiöse Ausdrucksform, d.h. als ein menschliches Unternehmen, sondern im Gegenteil als eine „Gestalt des Gerichtes und der Gnade Gottes“; es handelt sich also um eine Kategorie der Offenbarung, die sich dann als auf die menschliche Frömmigkeit bezogen versteht und darum auch eine menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit ist (Barth, KD I.2, S. 309). Glauben ist demnach ein durchaus ambivalentes Phänomen, bei dem einerseits sowohl Gericht als auch Gnade aufeinander treffen und andererseits Gott und Mensch bzw. Offenbarung und Religion zusammenkommen.

Was erstens für die Theologie als Lehre von der Offenbarung Gottes und zweitens für den Glauben als einer Ausdrucksform der Offenbarung gilt, läßt sich drittens auch von der Kirche sagen: Barth versteht sie nicht als „Religionsgesellschaft“, sondern als eine „Stätte, wo auch die Religion im umfassendsten Sinn des Wortes 'aufgehoben' ist“ (Barth, KD I.2, S. 309).¹¹ Die Aufhebung der Religion ist hier nicht als ihre Abschaffung zu verstehen und die Kirche nicht als religionsfreier Ort. Vielmehr bedeutet Aufhebung der Religion ihre Annahme durch

¹¹Für Barth ist die Kirche eine Gestalt der subjektiven Offenbarung Gottes und damit kein Menschenwerk.

die Offenbarung, wie Barth im folgenden Abschnitt noch deutlicher ausarbeitet. Dementsprechend versteht Barth unter Kirche einen Ort, an dem die (christliche) Religion beständig ihrer Aufhebung durch die Offenbarung bedarf.

Es kommt nun sowohl für die Theologie als auch für den Glauben und die Kirche darauf an, sich keinem mehr oder weniger schleichenden Aushölungsprozeß auszusetzen. Diese Gefahr besteht aufgrund der Zusammengehörigkeit von Offenbarung und Religion, kann aber dadurch abgewehrt werden, daß Theologie, Glauben und auch die Kirche zu ihrem eigentlichen Grund, der Offenbarung, zurückkehren und sich erst von da aus auch in der Welt der Religion engagieren. Als ein Kriterium für rechtes Theologietreiben nennt Barth den Begriff der freien Wahrheitsforschung. Forschen nach Wahrheit meint hier ein Denken, welches sich gespeist weiß vom selbstkritischen Prinzip der Offenbarung. So bedeutet die Freiheit eines derart Forschenden keineswegs Ungebundenheit und vermeintliche Objektivität, sondern sie unterstellt eine Gebundenheit an die Offenbarung, d.h. an ein Ereignis bzw. die Erzählung von einem solchen Ereignis, welches nicht harmonisiert mit eigenem Können, Wollen und Denken. Es ist genau diese Bindung des forschenden Menschen und seiner religiösen Aktivitäten an die souveräne und a priori behauptete Offenbarung Gottes, die Barth in der Entwicklung des neuzeitlichen Protestantismus vermißt. Dieses theologische Forschungskriterium unterstellt keine generelle Kritik oder gar ein Verbot des Engagements mit dem Religiösen und der Wirklichkeit des Menschen, sondern vielmehr kritische Solidarität mit diesen Phänomenen.

Will die Theologie sich von ihrem eigenen Grunde her denken, ist einer systematischen Zusammenordnung im Sinne einer Gleichheit oder auch nur einer Vergleichbarkeit von Offenbarung und Religion entgegenzuwirken. Eine theologische Bestimmung dieses Verhältnisses hat sich vielmehr christologisch zu orientieren, d.h. Barth zufolge als „Erzählung der *G e s c h i c h t e*, die zwischen diesem Ersten und diesem Zweiten stattfindet, und zwar in der Weise stattfindet, daß, was über Existenz, Wesen und Wert des Zweiten zu sagen ist, schlechterdings und ausschließlich im Licht des Ersten, also im Lauf des zu beschreibenden souveränen Handelns Gottes am Menschen sichtbar wird“ (Barth, KD I.2, S. 323). Wie die Einheit zwischen Gott und Mensch in der Lehre von der Fleischwerdung¹² von Barth als ein *vollendetes Geschehen* gedacht wird, ist die Einheit zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion entsprechend als ein *zu vollendendes Geschehen* zu betrachten. Der Erzählung vom Ereignis der *assumptio carnis* entspricht mit anderen Worten die Erzählung von der Aufhebung der Religion, eine Aufhebung, die sich ohne Engagement, Selbstbetroffenheit und kritischer Solidarität des theologisch Forschenden hinsichtlich des aufzuhebenden und anzunehmenden Gegenstands von Barth her gesehen niemals vollziehen können.

¹²Vgl. KD I.2, §15.

6.4 Religion als Unglaube

Im Folgenden geht es darum, was aus der Perspektive der Offenbarung über die Religion und also über den von Gott gemeinten Menschen tatsächlich zu sagen ist. Da sich die Theologie der Forschung aus der Perspektive der Offenbarung verschrieben hat, kann sie niemals von einem eigenen Wesen der Religion sprechen, welches dann etwa als Kriterium zur Einschätzung einzelner Religionen und zum internen Vergleich der Religionen dienen könnte. Die Wahrheit oder Unwahrheit der Religion läßt sich für den theologisch Forschenden ausschließlich von der Offenbarung her bestimmen.

Bevor Barth seine Betrachtung der Religion aus der spezifischen Perspektive der Offenbarung ausführt, grenzt er sie nach zwei Seiten hin ab. Zu vermeiden ist einerseits das beispielsweise für Hegels Religionsphilosophie charakteristische „Abwarten des aufklärerischen Besserwissers [...], der die Fülle der Religionen im Lichte einer in der Geschichte sich allmählich entwickelnden Idee einer vollkommenen Religion gemächlich und des guten Endes gewiß betrachten zu können meint“ und andererseits der „Relativismus“ und die „Unbeteiligung einer historischen Skepsis, die die Frage nach Wahrheit und Unwahrheit auf dem Felde der religiösen Erscheinungen darum nicht fragt, weil sie Wahrheit nur noch in der Gestalt ihres eigenen Zweifels an aller Wahrheit erkennen zu sollen meint“ (Barth, KD I.2, S. 326). Als Alternative zu einem dialektisch abzuleitenden Wahrheitsbegriff und einem relativierenden Verzicht auf jeglichen Wahrheitsanspruch betrachtet Barth die engagierte „Geduld“, die sich weder mit einem „falsch-sanftmütige[n]“, noch einem „hochmütige[n] oder müden Lächel[n]“, sondern eben liebevoll ihres Gegenstandes annimmt und diesen „wie ein widerspenstiges Kind auf Mutterarmen“ trägt (ebd.). Die engagiert geduldige Forschungshaltung hat Barth zufolge ein Vorbild in Christus, dessen Geduld vom Wissen um die Rechtfertigung des Gottlosen, d.h. des religiösen Menschen, gespeist ist. Weil Christus der Träger jener liebevollen Geduld ist, kann sich der Forschende nicht nur geduldig mit seinen Gegenstand engagieren, sondern ist zugleich selber Gegenstand einer geduldigen Betrachtung. Ein derartig geduldig Betrachteter kann seinem Gegenstand niemals unbeteiligt gegenüberstehen, wie ich Barths Ausführungen mit eigenen Worten wiedergeben möchte, sondern er schaut aus eigener (d.h. in Christus gegebener) Erfahrung. Ja, der derart geduldig Forschende ist in der Lage, seinen Gegenstand mit den Augen seines Gegenstandes zu erkennen und entkommt so der strikten Trennung zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens, wie ich es einmal in wissenschaftstheoretischen Begriffen ausdrücken möchte.

Diese spezifisch theologische Betrachtungsweise wendet Barth auch auf den Gegenstand der Religion an: „Zu der so zu übenden Geduld und also zu theologischer Betrachtung der Religion wird selbstverständlich nur der willig und fähig sein, der sich samt seiner eigenen Religion mit dem Menschen, und zwar mit jedem Menschen gemeinsam zu beugen bereit ist in der Erkenntnis, daß er mit seiner eigenen Religion zuerst und vor allem Geduld, diese kräftige, tragende Geduld nötig hat“

(Barth, KD I.2, S. 326f.).

Ausgehend von diesen Überlegungen wendet sich Barth der ersten zentralen These des Paragraphen 17 zu, daß nämlich Religion Unglaube ist. Dabei geht er insofern tatsächlich äußerst geduldig vor, als er bewußt als christlicher Theologe protestantischer Prägung spricht. Dadurch distanziert er sich nicht von seiner eigenen, ihmzufolge durchaus religiösen Tradition, sondern kritisiert sie und damit auch seine eigene theologische Vergangenheit und Vorgeschichte aus der Perspektive der Offenbarung. Denn nicht nur irgendwelche Religionen, sondern gerade auch das eigene Christentum ist Barth zufolge Unglaube und widerspricht als solcher der Offenbarung. Bevor ich später noch einmal auf das spezifisch christentumskritische Engagement Barths zurückkomme, möchte ich jedoch zunächst erläutern, warum der Satz von der Religion als Unglaube aus der Perspektive der Offenbarung betrachtet wahr ist.

Eine theologische Bestimmung der Religion unterscheidet zwei Merkmale, nach denen eine Religion als Religion qualifiziert ist. Sie äußert sich erstens als geistige oder sinnliche Objektivierung Gottes – also als das Anfertigen von Ideologien und Götterbildern –, und zweitens als Werkgerechtigkeit – also als Vorordnung der Werke des Gesetzes vor den Glauben.

Im Gegensatz zum ersten Merkmal religiöser Aktivitäten, der Anfertigung von Götterbildern, rechnet ein Denken und Handeln von der Offenbarung her mit der Selbstdarbietung und Selbstdarstellung Gottes. Barth geht es nun ausdrücklich nicht darum, daß der Mensch Gott als Gott nicht auch selbst erkennen und auf den Begriff bringen könnte, also nicht um ein Verbot der Versuche menschlicher Gotteserkenntnis. Vielmehr geht es ihm darum, den wirklichen Grund dieses Vermögens zu bezeichnen, der darin gelegen ist, daß Gott sich selbst zu erkennen gibt: „Wahrheit [kann] ja nur durch die Wahrheit zum Menschen kommen“ (Barth, KD I.2, S. 330). Die Wahrheit der Offenbarung trifft den Menschen per definitionem als Ungläubigen an, als jemanden, der in Unwahrheit verkehrt und die Wahrheit eigenmächtig ergreifen will, statt sie zu sich reden zu lassen. Barth warnt in diesem Zusammenhang: „Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er von vornherein daneben“ (Barth, KD I.2, S. 330). Resultat dieses menschlich durchaus möglichen Zugriffs ist immer eine „Fiktion“, ein „Gegengott“, dessen unwahrer, d.h. eigenmächtig konstruierter Charakter nur durch das Kommen Gottes selbst erkannt werden kann (Barth, KD I.2, S. 331). Das religiöse Bedürfnis von Menschen wird hierbei von Barth keinesfalls verdrängt, verketzert oder lächerlich gemacht; er versteht es schlicht als diejenige menschliche Situation, in der sich der Glaube überhaupt artikulieren kann. Kein Mensch und schon gar nicht Gott kann sich diesem menschlichen Bedürfnis entziehen, vielmehr bezieht sich die Offenbarung mittels ihres Widerspruchs genau auf dieses Bedürfnis. Der Glaubende, der sich ja von der Offenbarung kritisch angesprochen weiß, kommt darum nimmer aus Glauben, sondern immer aus Unglauben zum Glauben.

Auch dem zweiten Kennzeichen der Religion, der Etablierung eines Gesetzes, mit dem der Mensch sich selber gerecht und gut spricht, gilt dieser Widerspruch.

Zwar ist der Mensch als Ebenbild Gottes keinesfalls wesensmäßig hilflos oder verdorben, auch sind ihm versöhnende Gesetzesaktivitäten keinesfalls untersagt. Aber wirkliche Versöhnung hat ihren Grund wiederum in der Offenbarung, der wesentlich hilfreichen und heiligenden Tat Gottes, die den Menschen „aus Gnade und durch Gnade“ versöhnt (Barth, KD I.2, S. 335). Indem dem Menschen diese Offenbarung kundgetan wurde, weiß er sozusagen im Nachhinein – als Geheiligter und Gerechtiggesprochener – von seiner hilflosen Verlorenheit. Entsprechend dem ersten Kennzeichen läßt sich m.E. auch hier sagen: Rettung erwächst dem Glaubenden nimmer als Gerettetem, sondern immer in der Erkenntnis seiner Verlorenheit zu.

Jesus Christus ist kein – wie man ja denken könnte – besonders eklatantes Beispiel für ein menschliches Götzenbild oder ein versöhnendes menschliches Gesetz, sondern der Name der Offenbarung selbst. Im Unterschied zu menschlichen Rettungsaktivitäten findet in ihm ein „Austausch“ zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Stand statt (Barth, KD I.2, S. 336). Christus erweist sich darum als wirklicher Retter, weil er unsere Verlorenheit trägt, so selbst zum Verlorenen wird und uns zu Geretteten macht.

Betrachtet man wie Barth die Erscheinung der Religion aus der Perspektive der Offenbarung, so macht es keinen Unterschied, ob das religiöse Verlangen vom Gottesgedanken ausgeht und primär auf die Erschaffung von Göttern und Götterbildern gerichtet ist – etwa aufgrund der Erfahrung einer Übermacht bestimmter Instanzen, oder ob es primär um eine fromme Praxis religiöser Selbstrechtfertigung geht – bei der die Götter im Sinne der Feuerbachschen Projektionstheorie als Spiegelbilder und Garanten des in Wirklichkeit hilflosen Menschen funktionieren. Niemals kann der Mensch Gott durch die Kontinuierung seiner selbst gegenüberstehen. Vielmehr unterstellt eine Gottesbegegnung den radikalen Abbruch menschlicher Selbstprolongierung. Auch hier geht es Barth nicht um eine vom Menschen vorzunehmende Abwertung der Religion. Das göttliche Urteil über sie kann gerade nicht menschlich übersetzt werden, etwa in dem Sinne, daß der Mensch sich nun selber zum Richter über die Religion machen könnte. Im Gegenteil: Nach Barths Meinung können gerade nur religiös Engagierte das göttliche Urteil überhaupt verstehen.

Das zweite große Thema des zweiten Abschnitts des Paragraphen 17 ist der immanente Widerspruch der Religion, der keinesfalls mit dem durch die Offenbarung gegebenen äußeren Widerspruch zu verwechseln ist. Der immanente Widerspruch erweist sich als relativ harmlos, gehört ganz und gar zur Religion dazu, hebt sie jedenfalls im Gegensatz zu jenem göttlichen Widerspruch keinesfalls auf, sondern trägt vielmehr selber die zwei Kennzeichen der Religion, nämlich Götzendienst und Selbstrechtfertigung.

Als zwei Beispiele für den religiösen Selbstwiderspruch der Religion führt Barth Mystik und Atheismus an. Sie können insofern in einem Atemzug genannt werden, als beide ein betont religionskritisches Selbstverständnis haben und besonders wichtig innerhalb des christlich geprägten Abendlandes waren. Im Hinblick auf ein Gespräch mit Irigaray erweisen sich weniger diese Beispiele als die beiden Kriterien als interessant, mit denen Barth den immanenten Widerspruch dieser Religi-

onsbildungen als einen Widerspruch gegen die Offenbarung entlarvt. Immanent widersprüchliche Religionsbildungen sind nicht aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit unwahr, sondern aufgrund der Nicht-Notwendigkeit und Schwäche, die einer jeden Religion eigen ist. Nicht-notwendig ist der immanente Widerspruch einer Religion, weil er der Selbstzufriedenheit und Selbstgewißheit des religiösen Subjekts nicht effektiv zu widersprechen vermag. Der religiöse Mensch versucht ein Bedürfnis zu stillen, welches im Grunde bereits befriedigt ist und sucht eine Wahrheit, derer er sich im Grunde schon gewiß ist. Die Religion ist darüber hinaus auch schwach. Ihre Schwäche entsteht durch ihren Spiegelcharakter, aufgrund dessen sie nie mehr vermag, als der Mensch selbst. Wenn der Mensch sich also verändert bzw. seine in der Religion vollzogene Veräußerlichung mißlingt, wird das geschaffene Gottesbild zweifelhaft und das selbstverfaßte Gesetz bedrückend. Dieses Mißlingen führt die Religion in jene immanente Krisis. Der religiöse Besitz an sich bleibt bei einem derartigen Mißlingen der Veräußerlichung jedoch unangestastet. Er wird lediglich – wie Barth sich ausdrückt – effektiver investiert, nämlich in einen neuen Weg der Religion, bei dem sich das religiöse Kapital dann beispielsweise im Nicht-Ausdruck, in der Nicht-Darstellung, in einem pathetischen Schweigen oder einem ebenso pathetischen Zur-Ruhe-Kommen der Seele oder gar in einer inneren Leere entfaltet. Nur die Art der religiösen Arbeit verändert sich, wird nun „Aufräumungs- und Auflösungsarbeit“, das religiöse Verlangen aber bleibt (Barth, KD I.2, S. 347). Der Unterschied zwischen dem mystischen und dem atheistischen neuen Weg der Religion besteht lediglich darin, daß es sich bei der Mystik um eine konservative Gestalt der kritischen Wendung handelt, die kein Interesse an Bildersturm, Dogmenkritik u.ä. hat, beim Atheismus aber um eine eher „unbesonnene“, „knabenhafte“ Variante, bei der das Interesse am Abbruch der religiösen Überwelt, der Verneinung von Gottesbild und Gesetz, nicht verschwiegen, sondern zum öffentlichen Programm gemacht wird (Barth, KD I.2, S. 350). Unzureichend zur wirklichen Aufhebung der Religion, wie sie Barth vor Augen steht, ist der Atheismus vor allem wegen seiner Unbesonnenheit. Denn die Verneinung des Atheismus besteht erstens nur dank einer relativen Bejahung der religiösen Überwelt und ist zweitens nicht radikal genug, weil sie die Kritik säkularer Phänomene und Wahrheitsansprüche, die trotz ihrer säkularen Form sehr wohl religiöser Art sind, vermeidet und sich im Gegenteil mit dem Säkularismus oft noch unkritisch verbündet.

Als immanente kritische Wendungen der Religion heben die Mystik und mehr noch der Atheismus diese keinesfalls auf, so schlußfolgert Barth, sondern tragen im Gegenteil dazu bei, „ein weites Feld für neue Religionsbildungen freizugeben, wenn nicht gar vorzubereiten“ (Barth, KD I.2, S. 353). Im Gegensatz zur Offenbarung ist die immanent-kritische Religion viel zu sehr auf ihren Gegenstand bezogen, um wirklich kritisch zu sein und ist ihr Positives, nämlich „das Vermögen, in der Welt und Mensch zu sein“, mit dem menschlichen Vermögen zur Konstruktion von Göttern und Gesetzesentwürfen identisch (Barth, KD I.2, S. 354). Dieses Vermögen der Religion müßte bei einer wirklich effektiven Religionskritik im Sinne einer Aufhebung jedoch getroffen werden. Ein derartiger Widerspruch ist Barth

zufolge nur vom Glauben her möglich, d.h. von Jesus Christus her, dessen Name als Name der Offenbarung Gottes vom Christentum als Religion sehr wohl zu unterscheiden ist.

Ganz anders als mit dem religiösen Menschen sieht es mit dem Gläubigen aus: Er verfügt über kein religiöses Eigentum, sondern steht mit leeren Händen und leerem Herzen da.

6.5 Die wahre Religion

Folgt man der im vorhergehenden Abschnitt besprochenen Kritik der Religion aus der Perspektive der Offenbarung, überrascht es, wenn Barth nun im dritten Abschnitt des Paragraphen 17 von einer wahren Religion spricht. Von einer wahren Religion aus der Perspektive der Offenbarung zu sprechen ist genau so möglich, wie man auch von einem gerechtfertigten Sünder sprechen kann. Eine wahre Religion ist also nicht aufgrund immanenter Möglichkeiten wahr, sondern sie kann auf Grund der Gnade Gottes wahr werden. Wahre Religion besteht, indem sie sich der Aufhebung der Religion durch die Offenbarung aussetzt. Aufhebung will Barth hier in dem doppelten Sinne des Wortes verstanden wissen: nicht nur als Negation, sondern ebenso auch als Annahme durch die Offenbarung: „Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion“ (Barth, KD I.2, S. 357).

Barth wagt die Aussage, daß die christliche Religion in diesem Sinne die wahre Religion nicht nur sein kann, sondern auch ist. Eine solche Aussage möchte er nicht als Polemik gegen andere Religionen und aus einem Überlegenheitsgefühl hinsichtlich der eigenen christlichen verstanden wissen. Barth beschreibt ja auch die christliche Religion wie alle Religionen als unwahr, d.h. als götzendienerisch und selbstgerecht. Der Satz, daß die christliche Religion die wahre Religion ist, kann ausschließlich im Sinne einer Glaubensaussage verstanden werden, d.h. im Hören auf das dem eigenen religiösen Unglauben widersprechende Wort Gottes. Der Satz von der christlichen Religion als der wahren Religion kann also mit anderen Worten nur dann wahr sein, wenn er von Christen in äußerster Selbstkritik, als teure Gnade, als im Gericht begehende Wahrheit errungen ist. Barth formuliert den selbstkritischen Sinn des Satzes vom Christentum als wahrer Religion beispielsweise, indem er sagt, daß „unsere Sache gerade als Christen sein müssen [wird], dieses Urteil zuerst und am schärfsten uns selbst angehen und treffen zu lassen, die anderen, die Nicht-Christen aber nur insofern, als wir in ihnen uns selbst, d.h. die Wahrheit dieses uns selbst angehenden und treffenden Urteils der Offenbarung wiedererkennen, in der Solidarität also, in der wir uns, in der Buße wie in der Hoffnung ihnen vorangehend, unter dieses Urteil beugen, um eben damit auch der Verheißung der Offenbarung teilhaftig zu sein“ (Barth, KD I.2, S. 358).

Noch genauer wäre nun aber mit Barth zu formulieren, daß nicht das Hören auf das Wort Gottes und die damit verbundene Selbstkritik als solche das Christentum als wahre Religion qualifiziert, sondern der Glauben an die nur durch selbstkritische Beugung vor Gott eröffnete Verheißung. Das Höchste, was das Christentum

als Religion erreichen kann, ist die demütige Annahme der Offenbarung; die Offenbarung selbst und ihre Verheißung ist jedoch von Anfang an eine Gabe. Einer selbstgewissen Interpretation des Satzes vom Christentum als wahrer Religion begegnet Barth außerdem, wenn er im Kleingedruckten noch einmal nachdrücklich auf die grundlegende Freiheit der Offenbarung hinweist, die eine jegliche wahre Religion bedroht. Die Möglichkeit der Bedrohung des Wahrheitsgehalts einer Religion durch die Freiheit der Offenbarung zeigt sich Barth zufolge an der biblisch-theologischen Tatsache, daß die Offenbarung zunächst die alttestamentliche Religion als wahre angenommen hat. So ist die Abhängigkeit der wahren Religion von der Offenbarung ein Verhältnis, das nie umgekehrt erscheinen kann und so ist das Christentum als Religion immer nur dann wahr, wenn es im Heiligen Geist an die Person Christi gebunden ist. Von einer Erhöhung des Christentums zur wahren Religion ist also nur im Sinne seiner Schwachheit und Selbstkritik, im Sinne der Begrenzung des eigenen religiösen Selbstbewußtseins, zu reden.

Ein Verzicht auf diesen das eigene religiöse Selbstbewußtsein relativierenden Glauben des Christen schadet dem Gespräch mit nicht-christlichen Religionen mehr als es den Dialog fördern könnte: „Es konnte und es kann sich die Kirche aber gerade auch nach außen, in der Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen, nicht mehr schaden, als wenn sie sich der apostolischen Weisung, daß die Gnade uns genügt, entziehen zu müssen meint“ (Barth, KD I.2, S. 364). Ich interpretiere Barth hier so, daß der Anspruch, wahre Religion zu sein, gerade kein Instrumentarium bieten will, um den interreligiösen Dialog für unnötig zu halten. Wahr sein hat in Barths Sicht wenig mit Überlegenheit, Selbstgerechtigkeit und Absolutheitsansprüchen zu tun, sondern mit Bindung an die Offenbarung, und das meint mit Selbstkritik und Relativierungsvermögen und eben darum mit Gesprächsbereitschaft.

An der nötigen Selbstkritik gerade auch hinsichtlich der eigenen protestantischen Prägung fehlt es Barth jedenfalls nicht: Für ihn erweist sich der Christ mit seinem Christentum durch die ganze Kirchengeschichte hindurch als Feind der Gnade. Selbst der Reformation, die doch gerade die Gnade wiederentdeckt zu haben meint, gilt dieses Urteil. Dabei bestreitet Barth nicht, daß in der Reformation, wie auch davor und danach, durchaus eine schwache Erinnerung an die Gnade ins Leben gerufen wurde, doch zeigt „die Geschichte des Christentums im Ganzen [...] eine Strömung, die dieser Erinnerung gerade entgegenläuft“ (Barth, KD I.2, S. 369). Auch in der Reformation kamen mehr die Züge einer Gnadenreligion zum Ausdruck, so Barths Urteil, während die Rede vom Christentum als einer wahren Religion ausschließlich durch den Glauben gerechtfertigt ist. Nur im Glauben an Jesus Christus läßt der Christ nämlich seinen religiös-christlichen Anspruch auf immanentes Heilig- und Gerech-sein los und erkennt als Gerechtesprochener seine Sünde. Auch das evangelisch-reformierte Christentum wird „immer der Wahrheit selbst bedürfen, wenn [es sich] im Blick auf diese noch so ausgezeichnete Stätte hinsichtlich der Wahrheit der christlichen Religion nicht dennoch täuschen

[sollte]“ (Barth, KD I.2, S. 372).

Die von Gottes Offenbarung angenommene Religion ist (jedenfalls bis auf weiteres) Barth zufolge wirklich die christliche. Das wird besonders deutlich im Zusammenhang mit Barths ausführlich ausgearbeiteten Hinweis auf eine buddhistische Religion, die er selbst als denkbar wahre Parallele zur christlichen Religion anführt. Es handelt sich bei dieser Parallele um eine im Japan des 12. und 13. Jahrhunderts verbreitete Gnadenreligion, die eine weitgehende strukturelle Vergleichbarkeit mit der christlichen, insbesondere mit der protestantisch-reformierten Religion, aufweist. Dennoch kann diese Religion Barth zufolge nicht wahr sein, und zwar ganz einfach deswegen, weil sie durch die Offenbarung nicht als solche angenommen wurde. Das Kennzeichen zur Unterscheidung einer wahren von einer unwarhen Religion ist nicht ihr Charakter als Gnadenreligion – dann wäre die buddhistische Variante durchaus vergleichbar mit der christlichen Religion. Zur Unterscheidung zwischen wahr und unwahr gilt vielmehr ein einziges Kriterium: „Dieses Eine ist der Name Jesus Christus“ (Barth, KD I.2, S. 376). Die Wahrheit des Protestantismus besteht so gesehen nicht in seiner Betonung der Gnade, sondern in seiner Erinnerung an den Namen.

Inwiefern hat nun die Wirkkraft des Heiligen Geistes mit der Existenz einer wahren Religion und dem freien Handeln der Kinder Gottes zu tun?

Am Ende des dritten Abschnitts des Paragraphen 17 gibt Barth einige Hinweise zur Beantwortung dieser Frage. Barth entfaltet seine Pneumatologie streng christologisch. Insofern ist für ihn die gnädige Existenz einer wahren Religion in der Ausgießung des Heiligen Geistes wie auch die Existenz der Kirche und der Kinder Gottes niemals von dem Namen Jesus Christus zu trennen. Christliches Handeln ist darum nicht nur verkehrt und unwahr, sondern es kommt trotz des eigenen Unglaubens zum Ziel. Es unterliegt also ebenso wie alles andere menschliche Handeln dem Götzendienst und der Werkgerechtigkeit. Abgesehen davon, daß die Kinder Gottes durch die Güte und Gnade Gottes von der Güte und Gnade Gottes leben, ist es in keiner Hinsicht besonders ausgezeichnet. Die Besonderheit einer Handlungstheorie der Kinder Gottes ergibt sich folglich aus dem spezifischen Verhältnis des Namens Jesu Christi zur christlichen Religion. Ausgehend von der Identität der Bestimmungen „durch die Gnade Gottes“ und „durch den Namen Jesus Christus“ interpretiert Barth abschließend in aller Deutlichkeit das Verhältnis zwischen Namen und christlicher Religion. Anhand von vier Stichwörtern gewinnt er die folgenden Kennzeichen einer spezifisch theologischen Handlungstheorie:

Erstens handelt es sich bei dem Verhältnis zwischen Namen und Religion um einen Akt göttlicher Schöpfung, d.h. der Name hat die Religion geschaffen und nicht umgekehrt. Diese Aussage ist nicht nur historisch, sondern im Sinne einer *creatio continua* auch präsentisch aufzufassen. Ohne den Namen wäre das Christentum völlig substanzlos. Es würde entweder eine „allgemein-menschliche religiöse Möglichkeit“ oder „Trümmer eines religionsähnlichen Gebildes, das einmal Christentum hieß“ darstellen (Barth, KD I.2, S. 380). Der Name ist wohlgermerkt

kein Name im Sinne eines nomens, also keine nachträgliche äußerliche Bezeichnung. Das Wort „Namen“ will Barth vielmehr verstanden wissen im Sinn von „Quelle aller Realität“ (Barth, KD I.2, S. 381). Darum ist der Name Jesus Christus keine Bezeichnung für das Christentum, sondern umgekehrt das konstituierende Moment des Christentums.

Zweitens handelt es sich beim Verhältnis zwischen Namen und christlicher Religion um einen Akt göttlicher Erwählung, aufzufassen im Sinne einer treuen und geduldigen *electio continua*. Diese Bestimmung schließt den Gedanken aus, daß es sich beim Christentum um eine geschichtliche Notwendigkeit handeln könnte. Als Erwähltes läßt sich das Christentum niemals geschichtlich ableiten, ausgenommen aus der Geschichte des mit Israel geschlossenen Bundes. Ebenso ist es als Nicht-Notwendigkeit – d.h. Erwählung – aufzufassen, wenn „die Theologie keine gegenstandslose Wissenschaft ist [...]. Es gibt keine Methode [...] mittels derer es sich erzwingen ließe, daß die Theologie etwas anderes ist als rabbinische Schriftgelehrsamkeit oder griechische Spekulation“ (Barth, KD I.2, S. 383). Aufgrund der Bindung an diesen Namen kann auch niemals von einem christlichen „Besitz“, etwa im Sinne einer „christlichen Wahrheitsgewißheit“, die Rede sein. Christlich kann immer nur ein „Ausstrecken nach dem in diesem Namen beschlossenen Besitz Gottes“ sein (Barth, KD I.2, S. 384).

Drittens handelt es sich beim Verhältnis zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlicher Religion um ein von Gott gerechtfertigtes Verhältnis. Da die christliche Religion als solche genau wie alle anderen Religionen Unglaube ist, kann von einer Rechtfertigung der Kirche und der Kinder Gottes nur im Sinne einer durch das Wort zugesprochenen Rechtfertigung die Rede sein. Barth vergleicht die gerechtfertigte Religion mit dem Bild der sonnenbeschiedenen Erde. Wie die Erde sind die Religionen von Natur aus überall gleich. Die Sonne, ein Bild für Gottes Gnade, bescheint nun einen bestimmten Teil der Erde, einen anderen jedoch nicht, was keinesfalls mit der Beschaffenheit der Erde, sondern mit dem Strahlen der Sonne zusammenhängt. Wahre Religion zu sein ist mit anderen Worten kein Verdienst des Christentums, sondern seine Ehre.

Viertens handelt es sich beim Verhältnis zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion nicht nur um göttliche Schöpfung, Erwählung und Rechtfertigung, sondern auch um göttliche Heiligung. Der Begriff der Heiligung impliziert im Gegensatz zu den drei erstgenannten Umschreibungen dieses Verhältnisses auch eine positive Beziehung zwischen dem Namen Jesus Christus und der christlichen Religion. In der Heiligung wird nämlich die christliche unter den Religionen ausgesondert und zur geschichtlichen Erscheinung und zum Mittel des Namens. Diesen Vorgang betrachtet Barth in Entsprechung zur Aussonderung des Namens Jesu Christi selbst. Um die Immanenz des transzendenten Namens Gottes zu beschreiben, nimmt Barth wiederum das Bild von der Erde und der ihr gegenüberstehenden Sonne auf: Die Erde, jedenfalls ihr christlicher, beschiedener Teil, wird in der Heiligung zur Trägerin des Widerscheins des Sonnenlichts. Trägerin des großen Lichtes Widerscheins zu sein ist nicht zu verwechseln mit dem Träger des göttlichen Lichtes selbst. Es handelt sich bei der Heiligung lediglich um ein durch

die Ausgießung des Heiligen Geistes autorisiertes „mahndes und tröstendes Zeichen“, welches „an der Wahrheit gerade nur insofern Anteil haben [kann] als es auf sie hinweist und sie verkündigt“ – ein Vorgang, der wiederum auf der Autorität Jesu Christi in der Wirkkraft des Heiligen Geistes beruht (Barth, KD I.2, S. 394). Die Heiligung der christlichen Religion besteht Barth zufolge in der sichtbaren Existenz der Kirche als einem durch die Wirkkraft des Heiligen Geistes geschaffenen, zeichenerfüllten Raum und aus der Existenz der Kinder Gottes, die in diesem Raum das fortsprechende Wort Gottes fortwährend hören. Die heilige christliche Kirche ist so für Barth die Trägerin des großen Lichtes Widerscheins.

Abschließend ist festzuhalten, daß die Wahrheit der christlichen Religion nie und nimmer auf ihrer Rechtfertigung und Heiligung beruhen kann, sondern daß sie gerechtfertigt und geheiligt wird, „um sich nun auch als wahre Religion zu erweisen“ (Barth, KD I.2, S. 394). Die Rede von der Rechtfertigung und Heiligung im Sinne eines christlichen Besitzes entspräche der Rede von ihrer eigenen Unwahrheit.

Am Ende seines Lebens, so möchte ich diese Betrachtungen abschließen, würdigt Barth die Religion weitaus positiver als in der *Kirchlichen Dogmatik* und setzt sich auch für einen interreligiösen Dialog ein. Berthold Klappert führt verschiedene Argumente hierfür an. So spricht Barth im Rahmen einer 1962 durchgeführten Amerika-Reise von der Religion als einer „Welt der Mächtigkeit (power)“, die „menschliche Möglichkeiten, die mit der wahren Natur des Menschen gegeben sind, und zwar gegeben als eine Erscheinung von Gottes gut geschaffener Schöpfung des Menschen [repräsentiert].“¹³ Weiterhin argumentiert Klappert, daß Barth in diesen Jahren Pläne für eine Religionsgeschichte im Rahmen einer „ökumenischen Theologie des Heiligen Geistes“ entwickelte. Zur Ausführung dieses Projektes ist es aber nicht mehr gekommen. Klappert erwähnt in diesem Zusammenhang, daß Barth sich im Jahre 1967 positiv nicht nur über einen Dialog mit und Schuldbekennnis gegenüber dem Judentum, sondern darüberhinaus auch mit Muslimen äußerte.¹⁴

6.6 Die ethischen Grundbegriffe der Kinder Gottes

Ich wende mich nun der letzten Fragestellung dieses Kapitels zu und untersuche, welche Grundbegriffe Barth in den Prolegomena der *Kirchlichen Dogmatik* hinsichtlich des Handelns der Kinder Gottes entwickelt. Zunächst werde ich in aller Kürze die Einbettung dieser Fragestellung darstellen: Im zweiten Kapitel der Prolegomena zur *Kirchlichen Dogmatik* beleuchtet Barth die Frage nach der Offenbarung unter drei Gesichtspunkten, nämlich im ersten Abschnitt unter dem Gesichtspunkt des dreieinigen Gottes (§8-12), im zweiten Abschnitt unter dem Ge-

¹³Zit. nach Berthold Klappert, *Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen*, in: Wolfgang Huber u.a. [Hg.], *Neukirchner Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 14*, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 47f., (=Klappert, 1994).

¹⁴Vgl. Klappert, 1994, S. 48-50.

sichtspunkt der Fleischwerdung des Wortes (§13-15) und im dritten und letzten Abschnitt unter dem Gesichtspunkt der Ausgießung des Heiligen Geistes (§16-18). Im Zusammenhang dieser Arbeit habe ich insbesondere die beiden letztgenannten Gesichtspunkte hervorgehoben. Das Problem der Zeit und das Geheimnis der Weihnacht (vgl. §15) habe ich im zweiten bzw. im vierten Kapitel meiner Arbeit diskutiert. Dem christologischen Thema der Zeit (vgl. §14) entspricht nun das pneumatologische Thema der Religion (vgl. §17) und dem von der Christologie zu bezeichnenden Geheimnis, die Kindschaft Jesu Christi (vgl. §15), entspricht in der Pneumatologie die Kindschaft der Kinder Gottes (vgl. §18).¹⁵ Ging es inkarnatorisch gesehen bei der Offenbarung um den Widerspruch zwischen Wort und Fleisch, handelt es sich nun pneumatologisch betrachtet um den Widerspruch zwischen Geist und Fleisch. Die Kinder Gottes sind als diejenigen Menschen zu betrachten, die als gerechtfertigte Sünder in einem ständigen Streite, einem fortwährendem Übergang zwischen Geist und Fleisch leben. Barth spricht ganz offen aus, daß es von der Offenbarung her gesehen nicht um den „Waffenstillstand zwischen Geist und Fleisch, in welchem er [der Mensch, S.H.] sozusagen psychologisch photographiert werden könnte“ geht, sondern um einen fortwährenden „Streit, der in keiner Phase schon das Bild der gefallenen Entscheidung zeigt“ (Barth, I.2., S. 399). Das streitbare, begnadigte, darum unruhige und ungewisse Leben der Gotteskinder ist das Thema, welches in diesem Abschnitt meiner Arbeit noch eingehender dargestellt werden soll.

Im ersten Abschnitt des Paragraphen 18, „Der Mensch als Täter des Wortes“, profiliert Barth die Frage nach dem Leben der Kinder Gottes deutlich als theologische, von den Einsichten der Dogmatik nicht loszulösende Frage. So situiert er das geistbewegte Leben dieser Kinder deutlich in einem kirchlichen Raum. Zudem bringt es der theologische Ansatz seiner Handlungstheorie mit sich, daß die Frage nach dem Tun und Lassen der Kinder Gottes in das Verhältnis zwischen menschlicher Selbstbestimmung und göttlicher Vorherbestimmung eingebettet ist. Barth wünscht beide Bereiche nicht zu trennen, sondern betrachtet die menschliche Selbstbestimmung als eine Setzung der göttlichen Vorherbestimmung. Vom Lichte der Offenbarung her gesehen erscheint der Mensch als ein Wesen, daß „seine Existenz in Akten freier Entscheidung und Bestimmung zu verwirklichen dauernd im Begriff steht“ (Barth, KD I.2, S. 400). Als christlich bzw. theologisch erweist sich Barths Ansatz also nicht aufgrund irgendeiner menschlich gewollten Verbrämung mit Göttlichem, sondern aufgrund der dezentrierten (nämlich göttlichen) Betrachtung des Menschengeschlechts und der damit einhergehenden räumlichen¹⁶ und zeitlichen¹⁷ Nicht-Identität beider Größen.

¹⁵§13 und §16 habe ich nur cursorisch dargestellt, doch auch zwischen diesen Paragraphen besteht eine Parallelität, nämlich die zwischen der objektiven Wirklichkeit und Möglichkeit (§13, „Gottes Freiheit für die Menschen“) und der subjektiven Wirklichkeit und Möglichkeit der Offenbarung (§16, „Die Freiheit des Menschen für Gott“).

¹⁶Barth nennt die Grenze zwischen Himmel und Erde.

¹⁷Barth nennt die Grenze zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit.

Das Leben des im Lichte der Offenbarung betrachteten Gotteskindes ist nicht nur ein neues, freies Leben, seine Freiheit ist zugleich in doppelter Weise neu gerichtet, nämlich erstens in seinem Sein bzw. seinem einsamen Inneren und zweitens in seinem Handeln bzw. seinem gemeinsamen Äußeren. Geht es bei ersterem um die Gottessuche des von Gott geliebten Sünders, ist das letztere dasjenige menschliche Handeln, mit dem der gerechtfertigte Sünder von seiner Rechtfertigung Zeugnis ablegt, nämlich das Loben Gottes. Die Liebe und das Loben Gottes erweisen sich so als die zwei grundlegenden Begriffe einer theologischen Handlungstheorie, die Barth anhand einer Interpretation des Doppelgebots der Liebe im zweiten und dritten Abschnitt des Paragraphen 18 der *Kirchlichen Dogmatik* weiter ausführt.

6.6.1 Die Liebe Gottes

Die Liebe Gottes als der erste grundlegende Begriff einer theologischen Handlungstheorie ist in erster Linie als ein genitivus subjektivus aufzufassen. Dieser Grundbegriff meint im wesentlichen, daß das Kind Gottes von Gott zuerst geliebt wurde, sich also immer schon im Lichte der Offenbarung betrachten kann und darum in einem fortwährenden Übergang zwischen seinem Stand als Sünder und seinem Stand als Gerechtfertigter lebt. Die Verzweiflung und Verlassenheit eines Gotteskindes – sein Stand als Sünder – wird ihm gerade dann deutlich, wenn es in seiner Einsamkeit vom konfrontierenden Offenbarungslicht beschienen und also angenommen wird. In Entsprechung zur Geburtsstunde Jesu Christi bei der Fleischwerdung des Wortes ist so die Geburtsstunde der Gotteskinder das sich im menschlichen Fleische durch den Heiligen Geist vollziehende Gericht Gottes.

Eine zweite Dimension des Grundbegriffs der Liebe Gottes wird deutlich, wenn man ihn auch als genitivus objektivus betrachtet. Das durch die Liebe konfrontierend erblickte und beschienene Gotteskind hört nach seiner Geburt keinesfalls auf, ein irdischer Mensch zu sein, sondern sucht in seiner kreatürlichen Wirklichkeit nun seinerseits das himmlische Subjekt seiner menschlichen Selbstbestimmung. Die menschliche Liebe zu Gott ist in ihrer ganzen Menschlichkeit keinesfalls mit einer menschlichen Möglichkeit zu verwechseln. Vielmehr ist sie als Glauben an den Heiland Jesus Christus ein geistgeschenktes Glaubenswunder. Die Liebe Gottes ist so nicht nur der „Realgrund“, sondern auch der „E r k e n n t n i s g r u n d“ aller menschenmöglichen Liebe (Barth, KD I.2, S. 413).

Die göttliche Liebe zum Menschen wird in Joh. 1, 14 auf ihre kürzeste Formel gebracht: „Das Wort ward Fleisch“. Sie ist nicht so sehr eine bestimmte Emotion Gottes, sondern ein in Gottes Dreieinigkeit begründetes und also autonomes, hilfreiches, orientierendes und barmherziges Handeln. Entsprechend handlungsorientiert hat die menschliche Antwort auf diese Liebe auszusehen, deren biblischer locus classicus sich in Mk. 12, 29-30 findet: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr und du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzem Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft.“ Dieses Gebot bildet die Grundlage dessen, was Barth im Folgenden über die menschliche Antwort auf die Liebe Gottes ausführt:

Die hier angeredeten Empfänger des Gebotes, *Israel* bzw. die messianische Gemeinde, sehen sich durch den Aufruf, dem *einzigsten Herrn* zu dienen, vor eine Entscheidung zwischen dem unverfügbaren Gott und selbstfabrizierten Abgöttern gestellt. Die Entscheidung zwischen Gott und Abgott liegt gewissermaßen in Gottes Händen, da das „*du sollst*“ Barth zufolge als göttlicher Anspruch, als „*du wirst*“ verstanden werden sollte. Das Objekt der menschlichen Liebesantwort kann nur ein vom Menschen unableitbar verschiedenes Gegenüber sein, also *Gott*. Ein derart gelöstes Gottesverhältnis bildet auch die Grundlage eines entsprechend gelösten Nächstenverhältnisses, wie Barth im Zusammenhang mit dem zweiten Gebot ausführen wird. Das *Lieben Gottes* ist so zuallererst als die gehorsame Selbsterkenntnis zu betrachten, ein vom Geliebten verschiedenes Wesen zu sein, d.h. ein bedürftiger Sünder, der sich aufgrund der rechtfertigenden Liebe Gottes aufmacht, Gott zu suchen. Bei dieser Suche wird das Gotteskind seiner Eigentümlichkeit als Menschenkind nicht beraubt, es hat vielmehr seine menschlichen Wurzeln in Gott gefunden. Dabei muß betont werden, daß bei der Suche des Gotteskindes darum auch nicht die Leistungen des Findens, sondern der Vorgang des Suchens als solcher im Vordergrund steht, d.h. die unablässig notwendige Suche nach der Rechtfertigung der eigensinnigen (religiösen) Abweichungen. Das Lieben und Suchen des Gotteskindes hat sich, so die letzte Bestimmung des Gebotes, *aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Denken und aus ganzer Kraft* zu vollziehen. Wie Gottes Liebe zum Menschen, so soll auch die menschliche Liebe zu Gott total, vorbehaltlos, freiwillig, unverlierbar und nicht zuletzt dankbar im Sinne eines aktiven Lobens sein.

6.6.2 Das Lob Gottes

Der zweite grundlegende Begriff einer theologischen Handlungstheorie ist das der Liebe Gottes entspringende Lob Gottes, welches Barth anhand des zweiten Liebesgebotes, „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“ (Mk. 12, 31), interpretiert.

Um den spezifischen Sinn dieses zweiten Liebens, der Nächstenliebe, näher zu erfassen, nimmt Barth zuerst eine Verhältnisbestimmung in Hinsicht auf das erste Lieben, die Gottesliebe, vor und unterscheidet dabei drei grundsätzliche Möglichkeiten: Die Nächstenliebe kann sich zur (exklusiven) Gottesliebe entweder selbstständig, identisch oder untergeordnet verhalten. Um Mißverständnissen zuvorzukommen, weist Barth in einem ersten Versuch alle drei Möglichkeiten zurück. Die erste Möglichkeit der Verhältnisbestimmung, die die Selbstständigkeit beider Lieben betont, kommt nicht in Betracht, weil die Absolutheit der Gottesliebe eine weitere Absolutheit unmöglich macht. Die zweite Möglichkeit würde eine Identität von Gott und Mensch unterstellen – etwa in dem Sinn, daß die Gottesliebe nur eine Prolongierung der Menschenliebe ist – und muß darum ebenfalls abgewiesen werden. Die Gottesliebe erfordert nämlich die Anerkennung einer wenn auch nicht unüberbrückbaren, so doch unableitbaren Differenz zwischen Gott und Mensch. Die dritte Möglichkeit, eine Ableitung der Nächstenliebe von der Got-

tesliebe im Sinne einer Unterordnung der ersteren, trifft die von Barth gemeinte Beziehung insofern auch noch nicht ganz, als sie eine hierarchisierende Ableitung der zweiten von der ersten Liebe impliziert.

Die von Barth für notwendig befundene unhierarchische Unterschiedenheit beider Lieben ist erst dann gewahrt, wenn man die Gottes- und die Nächstenliebe auf einen je anderen Raum und eine andere Zeit bezieht. Spielt sich die Gottesliebe in Bezug auf den himmlischen Raum nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi ab, so ereignet sich die Nächstenliebe im irdischen Raum, wo die Wiederkunft Jesu Christi erwartet wird. Die Kinder Gottes leben auf Grund ihres Herausgerufenseins zwischen beiden Räumen und Zeiten. So leben sie bereits in ihrer irdischen Existenz als freie Genossinnen und Bürger der kommenden neuen Welt – in Entsprechung zur Bewegung der Offenbarung wandernd im Übergang zwischen Räumen und Zeiten, ungewiß über das, was sie einmal sein und erreichen werden, in einer Doppelexistenz als gerechtfertigte Sünder, auf ihren Wegen zu Gott unter das Gebot der Nächstenliebe gestellt, in ihrer Freiheit darum nicht völlig ziellos.

Aufgrund der Teilnahme der Kinder Gottes an dieser Bewegung können die drei anfänglich abgewiesenen Möglichkeiten einer Verhältnisbestimmung zwischen Gottes- und Nächstenliebe noch einmal neu, nämlich aus göttlicher Perspektive betrachtet werden. Dann zeigt sich, daß beide Formen des Liebens nicht miteinander konkurrieren, sondern zwei Gebote des einen absoluten Herrn sind. Die Betrachtung aus der Perspektive des einen sich offenbarenden Gottes zeigt weiter, daß die doppelt gebotene Liebe nicht im Sinne einer Identität bzw. als einfache Verdoppelung aufzufassen ist, sondern als doppelte Einheit. Desgleichen wirft die aus göttlicher Perspektive vorgenommene Betrachtungsweise ein anderes Licht auf die Hierarchisierung beider Lieben. Da beide Gebote auf je verschiedene Zeiten und Räume bezogen sind, ist eine formale Hierarchisierung beider Gebote durchaus sinnvoll. Inhaltlich gesehen ist die der bestehenden Zeit zugeordnete Nächstenliebe nicht der Gottesliebe untergeordnet, sondern als anders bestimmte Form der Gottesliebe von dieser umschlossen. Das Verhältnis beider Lieben zueinander ist also im wesentlichen als ein Umschlossensein der Nächsten- von der Gottesliebe zu verstehen.

Im Anschluß an die Verhältnisbestimmung beider Lieben entfaltet Barth die Ordnung der Nächstenliebe anhand einer Interpretation von Mk. 12, 31: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Das *du sollst* drückt, wie auch beim Gebot der Gottesliebe, den Anspruch Gottes seinen Kindern gegenüber aus, ist im Gegensatz zum ersten Gebot nun allerdings auf ihre Bürger- und Genossinnenschaft in der bestehenden Welt bezogen, die durch den Ruf Christi zukunftsgerichtet und verheißungsvoll mit der kommenden Welt verbunden ist. Der Gott Liebende wird seinen Nächsten nicht unmittelbar lieben, sondern darum, weil dieser ihn an Jesus Christus erinnert. Die Nächstenliebe ist mit anderen Worten keinesfalls ein erneutes Aufleuchten des großen Lichtes der Offenbarung – wie es in der Bewegung vom Tode Jesu zu seiner Himmelfahrt erschienen ist –, sondern in ihr scheint das große Licht in der veränderten Form

eines kleinen, ganz und gar irdischen Lichtes. Im Gegensatz zu Jesus Christus sind die Kinder Gottes nämlich nicht auferstanden, sie leben auf der Erde, wo sie das große Licht in ihrem Werdegang bezeugen.

Wer aber ist der *Nächste*, den die Kinder Gottes in der bestehenden Welt lieben sollen? Barth hebt hervor, daß der Nächste nicht etwa im Sinne eines Bedürftigen verstanden werden darf. Vielmehr ist er als Material zur Bewährung des eigenen Glaubens in der bestehenden Welt zu betrachten, d.h. als ein dem Menschen gesetztes, von diesem Menschen gelöstes, diesem Menschen bezeugendes Gegenüber, welches sich als verheißungsvoller, zeitlicher Träger der ewigen göttlichen Barmherzigkeit erweist. Der Nächste bezeichnet zudem die Ordnung, in der ein Mensch den ewigen Gott in dieser zeitlichen Welt lieben und loben soll. Darum ist der Nächste als ein Geber zu betrachten. Erst in einem derart gelösten Nächstenverhältnis kann es Barth zufolge zu einem zwischenmenschlichen, auch wechselseitig wohltätigen Ereignis kommen. Nur in einem derart gelösten Verhältnis kann ein Gotteskind seines Glaubens auch leben, d.h. die unableitbare Differenz zwischen Gott und Mensch anerkennen und in seinem Nächstenverhältnis Raum geben.

Leben die Kinder Gottes in einem Nächstenverhältnis, so ist ihr Verhältnis nicht in sich selbst, sondern im Ereignis der Fleischwerdung des Wortes begründet. Barth sieht Christus als eine Art Spiegel zwischen den Kindern Gottes. Dadurch ist das Nächstenverhältnis nicht unmittelbar. Weil Jesus Christus sich als der Nächste eines Gotteskindes erweist, erkennt dieses in einem Nächsten Jesus Christus. Das Verhältnis von Nächsten untereinander ist darum als Zeugendienst zu betrachten, nämlich als ein Zeugnis von der Liebe Gottes, welche den Menschen durch die Fleischwerdung des Wortes zuteil geworden ist.

Ausgehend von einer christologischen Interpretation des Nächstenverhältnisses ist es dann durchaus möglich, den Nächsten auch als einen Notleidenden, und zwar als einen von wohlmeinenden Ansprüchen gelösten Notleidenden zu betrachten. Denn in seinem Elend, seinen vergeblichen Lebensversuchen, ihrer Gottverlassenheit und ihrer Sünde schenkt er oder sie dem Gotteskind einen Hinweis und ein Zeichen der wahren Menschheit Jesu Christi. Ein christologisch interpretiertes Verhältnis ist schließlich und endlich auch darum frei, weil Christus die faktische Bedrängnis des Nächsten bereits auf sich genommen hat.

Als den Ort eines derart gelösten Nächstenverhältnisses betrachtet Barth in erster Linie die Kirche als das große Zeichen der Offenbarung in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft. In zweiter Linie hat Barth aber auch die ganze Menschheit im Blick.

Der immer auch unbequeme Nächste wird dem Gebot zufolge geliebt werden. *Lieben* bedeutet, sich in die Ordnung der faktischen Begrenzung und Bestimmung durch den Nächsten einzureihen und der im Nächstenverhältnis eröffneten Zukunft wirklich entgegenzugehen. Gerade wenn ein Gotteskind im Nächsten aufgrund seiner oder ihrer faktischen Ähnlichkeit mit dem Elend Jesu Christi auch das eigene Elend erkennt, kann jene verheißungsvolle Begegnung stattfinden. Indem der

Nächste dem Gotteskind aufgrund seiner faktischen Ähnlichkeit die Augen für das eigene Elend öffnet, führt er oder sie es zwar in eine Krisis seiner selbst, doch erweist sich diese Krisis letztlich als heilsam. Barth beschreibt sie als „das Messer des Arztes, das jetzt und hier, indem es [...] Schmerz bringt, die wahre Wohltat [...] ist“ (Barth, KD I.2, S. 477). Als Wohltat erweist sich die Krisis letztendlich darum, weil sie den Kritisierten zugleich in die Ordnung von Gottes Barmherzigkeit und Rettung stellt. Zwar öffnet sich in der Begegnung mit dem Nächsten der Abgrund der Verlassenheit noch einmal, bricht auch „Gefahr“ „noch einmal auf“, doch „eine Lebensgefahr, in der sie [die Kinder Gottes, S.H.] verloren wären, kann ihre Begegnung mit dem Nächsten nicht mehr werden“. Vielmehr geht es in ihr um den „furchtbaren Ernst der Bewährung“ (Barth, KD I.2, S. 478). Die Gemeinschaft der Elenden und Sünder, wie sie das Nächstenverhältnis konstituiert, faßt Barth nämlich als einen Hinweis auf jene andere Gemeinschaft der großen Krisis zwischen Gott und Mensch auf, die eine Gemeinschaft der Vergebung ist. Sie ist die Gemeinschaft der Vergebung aber nicht selbst.

Hierbei ist hervorzuheben, daß Barth das Ereignis der Begegnung mit dem Nächsten und das Christusereignis zwar unterscheidet, dem Nächsten selbst aber auch eine vermittelnde Funktion zuschreibt: „Es bekommt der Nächste, indem er mir diese Vorhaltung [meines Elends, meiner Verlassenheit, meines Vergebungsbedürfnisses, S.H.] macht, ob er es will oder weiß oder nicht, für mich tatsächlich eine sakramentale Bedeutung; wird und ist er doch in dieser Funktion ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade...“ (Barth, KD I.2, S. 481). Der Nächste führt dem Kinde Gottes seinen Status als Sünder vor Augen, also den faktischen Gehalt der Herablassung Gottes. Insofern ist der Nächste tatsächlich ein Zeichen, doch ein von Christus aufgerichtetes Zeichen. Der faktische Unterschied zwischen der sakramentalen Begegnung mit dem Nächsten und der Gottesbegegnung besteht Barths Ansicht nach darin, daß der Nächste keine Sünden vergeben kann. Die sakramentale Funktion des Nächsten besteht also lediglich darin, daß er oder sie einen Menschen in die Ordnung Gottes weist – also in die Gemeinschaft der Sünder – und an den Ort der Vergebung – also an Christus – erinnert. Der Nächste ist aber der Ort der Vergebung der Kinder Gottes weder selbst noch ruft er sie in diesen Ort hinein. Vielmehr ist der Ort der Vergebung die Voraussetzung für, ja der Geburtsort desjenigen Ortes, an dem die Kinder Gottes Gott im Nächstenverhältnis loben.

Während die Gemeinschaft der Elenden und Sünder gewiß ist, ist die Gnadengemeinschaft eines geteilten Gottesverhältnisses in höchstem Maße ungewiß: „Wir können [...] nicht wissen, ob er [der Nächste; S.H.] in seiner Not jetzt auch auf Gott blickt und sein Wort hört und also getröstet ist“ (Barth, KD I.2, S. 485). Darum darf das Gottesverhältnis das Nächstenverhältnis keinesfalls ersetzen, sondern ist in all seiner Begrenzung als menschlich gebotenes Zeugnis von Gott aufzufassen, als eine kleine Liebe und eine kleine Hilfe in der Not, die auf jene große Liebe und jene große Hilfe hinweist. Das menschlich gebotene Zeugnis der Nächstenliebe beschreibt Barth zurückhaltend als einen an den Nächsten ergehenden Gruß, mit dem ein Mensch seinem oder ihrem Nächsten Verbundenheit bekundet und zu-

gleich dessen Andersheit respektiert. So lebt ein Gotteskind als Grüßender „das Leben [seines] Glaubens im konkreten Gegenüber mit dem Nächsten“ (Barth, KD I.2, S. 487).

Barth unterscheidet drei verschiedene aber zusammengehörige Formen des grüßenden Zeugnisses, nämlich: erstens dem Anderen das wirklich hilfreiche Wort Gottes zu gönnen und also den Namen Jesus Christus nicht unerwähnt zu lassen; zweitens dem Anderen als Zeichen der Gotteshilfe realen zwischenmenschlichen Beistand zu leisten; und drittens als Bewährung von Wort und Tat dem Anderen mit einer sogenannten 'evangelischen' Haltung gegenüberzutreten. Als hervorhebenswert hinsichtlich des dem Anderen nicht zu verschweigenden wirklich hilfreichen Wortes betrachte ich das Argument Barths, daß gerade durch die verhaltene Rede von Gott und seiner Hilfe deutlich wird, daß ein Mensch, indem er von Gott redet, von sich selbst und seinen Erfahrungen redet. Der Sinn theologischer Rede liegt so ganz offensichtlich in einer bestimmten Zurückhaltung hinsichtlich eigener positiver oder negativer Erfahrungen, ohne daß diese aber völlig ausgeschaltet werden. Hinsichtlich der zweiten Form des Zeugnisses, dem kleinen tatkräftigen Versuch, dennoch Beistand beim Lebensversuch des Nächsten zu leisten, ist das Argument Barths zu beachten, daß wirkliche tatkräftige große Hilfe nur von jemand Außenstehenden, Christus, geleistet werden kann. Von dieser könnte ein zwischenmenschlich ausgesprochenes „dennoch“ jedoch ein Abglanz sein. Zu diesem kleinen Wort und zu dieser kleinen Tat passend sollte natürlich auch die 'evangelische' Haltung entsprechend klein und schwach sein. Zusammengefaßt kommt es Barth ganz offensichtlich darauf an, das Verhältnis zum Nächsten durch den Hinweis auf die wirkliche große Hilfe eines Außenstehenden zu entlasten, ohne dabei die Möglichkeiten kleiner Hilfestellungen im Nächstenverhältnis als überflüssig zu betrachten. Im Aussprechen von Grüßen einschließlich entsprechend kleiner und schwacher Worte, Taten und Haltungen besteht die verweisend-sakramentale Bedeutung des liebevollen Nächstenverhältnisses.

Der Abschluß des Gebotes der Nächstenliebe *wie dich selbst* handelt Barth zufolge nur scheinbar von der Selbstliebe. In Wirklichkeit geht es um eine weitere Bestimmung der Nächstenliebe. Da Selbstliebe kein Gegenüber kennt, ist sie als solche gar keine Liebe, sondern Selbstsuche und Selbstbedeutung. Eingebettet in das Gebot der Nächstenliebe hat die Selbstliebe jedoch ihren eigenen Ort als realistische Voraussetzung aller wahren Nächstenliebe. Das Gebot der Nächstenliebe hätte überhaupt gar keinen Sinn, wenn Gott einen Menschen nicht auch als einen sich selbst liebenden in dieser Welt haben wollte. Erst auf dem Hintergrund der Selbsteinsicht, daß ein Mensch sich zuerst selbst liebt und sucht, wird das Ausmaß des Wagnisses des grüßenden Zeugnisses dem Nächsten gegenüber deutlich.

Die Rede von der Selbstliebe als Voraussetzung der Nächstenliebe unterstreicht die für Barth wichtige Erkenntnis, daß die Nächstenliebe nicht von menschlichem Vermögen abhängt, sondern in der Anerkennung des Wunders der Gnade Gottes, dem schrankenlosen Vertrauen hinsichtlich der Anwesenheit Jesu Christi in der Begegnung mit dem Nächsten besteht. Dem Vertrauen auf diese wunderbare Ga-

be entspringt ein doppelter Mut: zum einen, dem Auftrag und der Verheißung des Dienstes der Kirche zu dienen und sich in der Taufe und im Abendmahl in jenes Vertrauen einzuüben, „dessen Ergebnis ich nicht vorhersehen kann“ und zum anderen der subjektive Mut zum Gebet (Barth, KD I.2, S. 503).

6.7 Der Christ in der Gesellschaft

Im Folgenden werde ich Barths Schrift *Der Christ in der Gesellschaft*, die als die sogenannte *Tambacher Rede*¹⁸ bekannt geworden ist, in Hinblick auf die Frage besprechen, welche Handlungsmöglichkeiten der Kinder Gottes Barth in dieser Schrift zur Sprache bringt. Ich werde zeigen, daß Barth in der *Tambacher Rede* diesselben drei ethischen Grundbegriffe verwendet, wie im Paragraphen 18, „Das Leben der Kinder Gottes“, der *Kirchlichen Dogmatik*. Obwohl beide Texte eine vergleichbare Grundkonstellation kennen, setzt die *Tambacher Rede* einen deutlich anderen Akzent, geht es ihr doch im Gegensatz zum Paragraphen 18¹⁹ um eine politisch-gesellschaftliche Situierung des christlichen Tuns und Lassens. Gerade im Hinblick auf ein Gespräch mit Irigaray scheint mir die Rede von einer politisch-gesellschaftlichen Ausrichtung einer theologischen Handlungstheorie neben der Rede von einer spezifisch kirchlichen Ausrichtung sinnvoll. Nach einer kurzen Einleitung in den Kontext der *Tambacher Rede* (6.7.1) und einer Zusammenfassung ihres Inhalts (6.7.2) werde ich zeigen, inwiefern beiden ethischen Ansätzen Barths trotz ihrer unterschiedlichen Situierung tatsächlich die gleichen Grundbegriffe zugrundeliegen (6.7.3).

6.7.1 Der Kontext der Tambacher Rede

Es ist zum Verständnis der Rede sinnvoll, sich kurz ihren Kontext zu vergegenwärtigen²⁰: Barth hielt sie im Herbst 1919, also kurz nach dem Ende der Katastrophe des ersten Weltkrieges. Nicht nur in politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kreisen, sondern eben auch in theologischen ging es darum, das katastrophale Ende einer Epoche zu verarbeiten und eine neue Zukunft vorzubereiten. Dem theologischen Versuch eines Neuanfangs widmete sich insbesondere eine Gruppe von Theologen, deren Veröffentlichungen später unter dem Namen „Dialektische Theologie“ bekannt wurden und zu denen Karl Barth als einer ihrer bekanntesten Vertreter zählt.

¹⁸In dem deutschen Ort Tambach hat die Konferenz der Religiösen Sozialisten stattgefunden, für die Barth seine Rede verfaßte.

¹⁹Dies gilt auch für den §72.1. der *Kirchlichen Dogmatik*. Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV*, Die Lehre von der Versöhnung, Teil 3, §72, „Das Volk Gottes im Weltgeschehen“, S. 780-871, (=Barth, KD IV.3).

²⁰Für eine ausführliche Analyse des gesellschaftlichen und theologiegeschichtlichen Kontextes der *Tambacher Rede* verweise ich auf Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft 1919-1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag*, in: Trutz Rendtorff, Karl Gerhard Steck [Hg.], *Theologische Existenz heute*, Nr. 206, München 1980.

Die *Tambacher Rede* ist insofern ein typisches Dokument der Theologie der Krisis, als sie radikale Kritik an jeder Form einer natürlichen Theologie übt und so mit dem liberalen Erbe der theologischen Väter bricht. Barth richtet sich hier insbesondere an den linken Flügel der vorherrschenden liberalen Theologie, nämlich an die religiösen Sozialisten. Er selbst war damals durchaus ein Sympathisant der christlich-sozialistischen Bewegung, seine Kritik am religiösen Sozialismus trägt er also wohlgerne im eigenen Kreise vor. Sie ist keinesfalls als Ablehnung der Teilnahme von Christen an der sozialistischen (oder einer anderen gesellschaftskritischen) Bewegung zugunsten einer politischen oder gesellschaftlichen Enthaltensamkeit zu verstehen; sie untersucht vielmehr die spezifische Position eines Christen innerhalb solcher gesellschaftskritischen Bewegungen. Theologiegeschichtlich ist im Tambacher Vortrag vor allem bedeutsam, daß Barth, ausgehend von Jesu Anwesenheit in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, nicht nur von einer besseren, weniger zerfahrenen und widersprüchlichen Gesellschaft sprechen möchte, sondern von einer unvergleichlich anderen, ganz und gar neuen Gesellschaft. Theologisch artikuliert er dies, indem er entgegen dem dominanten Modell der Zwei-Reiche-Lehre, das von einer Dialektik zwischen dem Reich der Welt und dem Himmelreich ausgeht, an das Modell einer Drei-Reiche-Lehre anknüpft und dieses den Umständen der Zeit entsprechend ausgestaltet. Neben das sogenannte *regnum naturae* und das *regnum dei* tritt in diesem Modell das *regnum gratiae*. Barth bedient sich hinsichtlich der Verhältnisbestimmung der drei Reiche oder Regimente anstelle theologischer Vokabeln vorwiegend philosophischer Begrifflichkeiten, nämlich denen der Hegelschen Dialektik. So entspricht dem *regnum dei* der Begriff der Synthesis bzw. der Begriff der großen Negation, dem Begriff des *regnum naturae* die Thesis und dem Begriff des *regnum gratiae* die Antithesis oder kleine Negation.

Im Folgenden werde ich die entscheidenden Aussagen der *Tambacher Rede* zusammenfassend darstellen. Ich folge dabei den fünf Abschnitten, mit denen Barth seine Rede strukturiert hat:

6.7.2 Die Tambacher Rede

Im ersten Abschnitt beschreibt Barth die *Situation*, in der Christ und Gesellschaft sich befinden. Indem er seine Betrachtungen in einem christologischen Rahmen situiert, stellt er sie gleich ganz zu Anfang in ein verheißungsvolles Licht. Der Christ in der Gesellschaft ist nämlich keinesfalls ein Exemplar eines Christenmenschen, sondern in erster Linie Christus selbst. Christus ist als „Faktor voll *Verheißung*“ ganz und gar anders als die Gesellschaft, die völlig in der „Katastrophe“ verkehrt, sich auf einem „Irrweg“ befindet, ein „Meer von Ungerechtigkeiten“ darstellt (Barth, 1985, S. 3). Diese Verheißung nun befindet sich, wie Barth biblisch-theologisch sagen muß, nicht etwa außerhalb der Gesellschaft, sondern ist „in uns“ und „in der heutigen Gesellschaft“ anwesend: „Christ der Retter ist *da* – sonst wäre die Frage nicht da, die der heimliche Sinn der Bewegungen unserer Zeit ist und die uns in diesen Tagen [...] zusammengeführt hat“ (Barth, 1985, S. 4).

Sodann beschreibt Barth eine große Not, nämlich das faktische Auseinanderfallen und Gegeneinander von Heiligem und Profanem, Göttlichem und Menschlichem, dem Christ und der Gesellschaft. Als mögliche Verhältnisbestimmungen zwischen diesen Größen lehnt Barth sowohl eine Säkularisierung als auch eine (erneute) Klerikalisierung ab. Hierbei stellt die Ablehnung der Säkularisierung, d.h. die Ablehnung der Assimilation Gottes ans Menschliche unter dem Nenner der sogenannten Bindestrichtheologie und insbesondere deren politisch progressive Variante, dem religiösen Sozialismus, wohl angesichts des Publikums die größere Herausforderung dar und wird dann auch in beschwingter Redeführung vollzogen: „Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus zum soundsovielten Male *säkularisieren*, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zuliebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, *das* möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten“ (Barth, 1985, S. 6).

Wie die Fenster des Gottesreiches nicht ohne weiteres zur Gesellschaft hin geöffnet sind, weil das Göttliche „etwas Ganzes, in sich Geschlossenes“ ist, so ist auch das Gesellschaftliche ein „nach außen in sich geschlossenes Ganzes für sich – ohne Fenster gegen das Himmelreich“ (Barth, 1985, S. 6f.). Eine Öffnung der Verslossenheit und Eigengesetzlichkeit der Welt verspricht sich Barth jedoch nicht von einer wie auch immer gearteten Assimilation des Göttlichen an das Weltliche oder gar von einer erneuten Klerikalisierung des Weltlichen. Die Eigenständigkeit der Bereiche des Heiligen und des Profanen ist zunächst als Ausgangspunkt für alles Weitere, d.h. für das Nachdenken über die Beziehung des Göttlichen zum Gesellschaftlichen zu berücksichtigen.

Zusammengefaßt weist Barths Analyse der gesellschaftlichen Situation um 1919 also auf zweierlei Befunde, nämlich sowohl auf eine große Verheißung – Christi lebendige und bedrängende Anwesenheit mitten in der bestehenden zerfahrenen Gesellschaft –, als auch auf eine große Not – die Diastase zwischen Heiligem und Profanem, die jedenfalls durch menschliche Assimilationsversuche des Heiligen nicht zu überwinden ist. Besonders hervorhebenswert scheint mir die von Barth zur Sprache gebrachte Verhältnisbestimmung zwischen gesellschaftlicher Not einerseits und göttlicher Verheißung andererseits: Die Verheißung des Neuen befindet sich mitten „in“ den Antagonismen des Alten. Barth versteht das „in uns“ paulinisch, nicht als innere Ergriffenheit, sondern als eine Verbindung zwischen einander widersprechenden Größen: „wir werden wohl daran tun, den Zaun, der Juden und Heiden, sogenannte Christen und sogenannte Nicht-Christen, Ergriffene und Nicht-Ergriffene trennte, nicht wieder aufzurichten. Die Gemeinde Christi ist ein Haus, das nach allen Seiten offen ist; denn Christus ist immer auch für die anderen, die draußen sind, gestorben“ (Barth, 1985, S. 4). Gott in seiner Offenbarung kann darum als der Repräsentant von Einheit und Verbundenheit in aller gesellschaftlichen Zerfahrenheit betrachtet werden.

Im zweiten Abschnitt geht es um eine *Standortbestimmung* angesichts der eingangs beschriebenen Situation. Die vorgefundenen gesellschaftlichen Antagonismen sollten nach Barths Ansicht nicht synthetisiert, sondern theologisch durchdacht werden. Barth beschreibt den der Situation angemessenen Standort sehr dynamisch als „Moment einer *Bewegung*“, ²¹ wobei es keinesfalls um eine menschliche, etwa eine sozialistische oder religiös-soziale Bewegung geht, sondern ganz im Gegenteil um die Bewegung der Gottesgeschichte, die „sozusagen senkrecht von oben her durch alle diese Bewegungen hindurchgeht, als ihr verborgener transzendenter Sinn und Motor“ (Barth, 1985, S. 9). Bei der Hervorhebung der Gottesbewegung gegenüber dem Vermögen menschlicher Bewegungen geht es nicht um ein antisozialistisches, antireligiöses oder antigesellschaftliches Engagement. Die Bewegung Gottes, die ihren besonderen Ausdruck in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten gefunden hat, geht nämlich an den menschlichen Bewegungen nicht vorbei sondern durch sie hindurch. Gotteserkenntnis und Gottesbewegung gehören zusammen und sind auf das gesellschaftliche Leben selbst bezogen: „Gottesgeschichte muß geschehen in Taten und Erweisungen, Gotteserkenntnis muß gegeben werden in zwingender, eröffnender, sich unmittelbar bewährender Einsicht und Lehre, Leben muß gelebt werden in einem lebendigen Leben – was sollen sonst alle Worte über das Wort“ (Barth, 1985, S. 10)? Ein frommes religiöses Erlebnis, etwa ein vermeintliches Erleben des Ursprungs oder von Unmittelbarkeit, lehnt Barth als zu formal ab. Für ihn kann alles religiös-formale nur „*Hinweis*“ sein, während es doch im wesentlichen um „die wahre Transzendenz des *Inhalts*“ geht (Barth, 1985, S. 11). Bewegend ist bei diesem Inhalt nicht die religiöse Frömmigkeit, sondern die unvorstellbar wunderbare Bewegung, die sich aller Trennung zwischen Heiligem und Profanem zum Trotz „*dennoch* einen Weg [...] von dort nach hier“ bahnt, nämlich die Offenbarung Gottes, welche menschlicherseits nicht verfügbar, sondern zu bezeugen ist. Als Offenbarung des biblischen Gottes kann sie nicht anders, als sich auf das Profane zu beziehen und dem Menschen eine „*neue Möglichkeit und Wirklichkeit*“ zu eröffnen (Barth, 1985, S. 13). Zeugnis abzulegen von der göttlichen Bewegung verdammt den Menschen keinesfalls zum Nichtstun, sondern läßt ihn unruhig werden und versetzt ihn in eine Bewegung, die darauf gerichtet ist, die Antagonismen des Alten kritisch zu hinterfragen: „Gerade das ganz Andere an Gott, das sich gegen alle Säkularisierungen, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, unsererseits auszuschaun nach einem wurzelhaften, prinzipiellen, ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz anderen Leben“ (Barth, 1985, S. 13). Die Anwesenheit des göttlichen ganz Anderen im menschlichen Leben ²² äußert sich in der Existenz von und in der Teilnahme an kritischen Bewegungen der Zeit. So spricht Barth sich zum Zeitpunkt des Vortrags für eine sachliche Teilnahme an der antiautoritären Jugendbewegung, an der Kritik der Familie, an Entwicklungen avantgardistischer

²¹ Berühmt geworden ist das Bild vom Vogel im Fluge, dem ein Augenblicksbild entnommen wird.

²² Barth nennt verschiedene Dimensionen des alltäglichen Lebens: Wirtschaft, Staat, Wissenschaft, Kunst, Essen, Trinken, Schlafen und Älterwerden.

Kunstformen wie dem Expressionismus, der Arbeiterbewegung und nicht zuletzt kirchenkritischen Bewegungen aus.

Wenn Barth die gesellschaftliche Situation als einen Moment der Bewegung der Gottesgeschichte beschreibt, der menschlicherseits als unruhige Bewegung in der allgegenwärtigen *Zerfahrenheit* wahrgenommen wird und an die kritische Kraft der Offenbarung erinnert, ist er sich der Gefahr eines Offenbarungs-Enthusiasmus durchaus bewußt: „...vielleicht haben wir aber aufs neue von einer metaphysischen Dinglichkeit, von einer falschen Transzendenz geredet und gehört“ (Barth, 1985, S. 18). Dennoch rät er zu, diese Möglichkeit „allen möglichen Mißverständnissen zum Trotz“ nicht „allzu ernst zu nehmen“ (ebd.). Die Auferstehung Christi von den Toten ist nämlich nun einmal keine Frage, sondern eine bereits gegebene Antwort. Ausgehend vom apriori der Gottesherrschaft beschließt Barth darum die Situationsbeschreibung mit äußerst präsentischen, ja definitiven Worten wie „Wir sind von Gott bewegt“, „das letzte Wort zur Sache [ist] schon gesprochen“ und „*Jesus lebt*“ (Barth, 1985, S. 18f.).

Die von Barth angesichts der vorgefundenen *Zerfahrenheit* empfohlene theologische Methode schreibt so nicht die Bildung einer Synthese der gesellschaftlichen Widersprüche im Sinne der Hegelschen Dialektik vor, sondern betrachtet die Synthesis bzw. die ursprüngliche Gottesbewegung als Voraussetzung für den christlichen Zeugendienst der Gottesbewegung in gesellschaftlichen Bewegungen.

Im dritten und vierten Abschnitt denkt Barth insbesondere über die *ethischen Folgen seiner theologischen Voraussetzung* nach. Nimmt man das Faktum der Revolution Gottes – die eine in der Auferstehung Christi beschlossene sogenannte große Negation alles Bestehenden – wirklich ernst, so resultiert das nicht oder nicht in erster Linie in einer Verneinung des Bestehenden, wie es etwa bei den (kleinen) Negationen von Protestbewegungen nicht unüblich ist. Es resultiert ebenso oder in erster Linie in einer „*Bejahung der Welt*“, in einem Begreifen des „Bestehenden als solche[m]“, in einem Wissen um die Anwesenheit der verborgenen Herrlichkeit Gottes, „dem Schleier zum Trotz“ (Barth 1985, S. 20). Barth verteidigt seine Auffassung mit Hilfe des Vokabulars der Hegelschen Dialektik, wonach jede Thesis eine Antithesis hervorbringt und Thesis und Antithesis zusammen die Synthesis bilden. Da für Barth das entscheidende Wort bereits gesprochen und die Revolution Gottes bereits ein Faktum ist, dreht er diese Form der Dialektik jedoch radikal um, und zwar durch die Vorordnung der Synthesis und durch die Behauptung einer jeweils eigenen Verwurzelung von Thesis und Antithesis in der Synthesis: „Die große Negation geht der kleinen voran, wie sie auch den kleinen Positionen vorangeht. Das Ursprüngliche ist die Synthesis, aus ihr erst entspringt die Antithesis, vor allem aber offenbar auch die Thesis selbst. [...] Nur aus der Thesis kann die echte Antithesis entspringen, die echte, d.h. die ursprünglich der Synthesis entspringende Antithesis“ (Barth, 1985, S. 20).

Im dritten Abschnitt steht die Thesis, die Weltbejahung, im Vordergrund: Barth wendet sich nicht nur gegen falsche *Weltverneinung*, sondern auch gegen *falsche Weltbejahung* der Christen. Der in der Synthesis verwurzelte Weg des christlichen

Handelns besteht zwar immer in der Kritik des bestehenden Lebens, führt aber von da nicht zu einer platonischen Ideenwelt oder zur Askese, sondern in die geduldige Bejahung der relativen Eitelkeit des Lebens, wie sie auch in der alltäglichen Welt der Gleichnisse zum Ausdruck kommt, die Jesus erzählte: „So kann nur einer reden, der dem Leben *absolut* kritisch gegenübersteht, und der darum [...] mit der *relativen* Kritik immer auch zurückhalten, der aus einer letzten Ruhe heraus ebensogut im *Weltlichen* die *Analogie* des *Göttlichen* anerkennen und sich ihrer freuen kann“ (Barth, 1985, S. 24). Nun geht es im Rahmen der Barthschen Methode nicht um ein oberflächliches, gar objektivierendes Anschauen des Bestehenden (*regnum naturae*) oder um ein unmittelbares Ineinssetzen von *regnum dei* und *regnum naturae*. Vielmehr geht es um ein gleichnishaftes Erkennen des *regnum dei* im *regnum naturae*, wozu es eines „weltbejahenden Hindurchschauens[s]“ bedarf, welches Barth von einem „bloße[n] Schauen“ oder einem „sich an seinen Gegenstand verlierende[n] Anschauen“ unterscheidet (Barth, 1985, S. 22, S. 24).

Barth beabsichtigt, so möchte ich zusammenfassen, im Tambacher Vortrag deutlich mehr als eine radikale gesellschaftliche Krisentheorie, nämlich eine Anerkennung oder Erkenntnis der göttlichen Herrlichkeit im Weltlichen und dementsprechend eine Anerkennung auch des Rechts eines bejahenden Moments in allem gesellschaftskritischen Engagement.

Im vierten Abschnitt steht die *Antithesis*, das *regnum gratiae* im Vordergrund, welches Barth als „das Gebiet“ beschreibt, „wo Licht und Finsternis in siegreichem, aber schweren *Kampf* stehen“ (Barth, 1985, S. 29). Barth betont zunächst, daß es aufgrund der je eigenen Verwurzelung der Theses und der Antitheses in der Synthesis nicht darauf ankommen kann, die Spannung zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung auszugleichen, sondern darauf, sie auszuhalten. Doch liegt einem Christen das Moment der Beunruhigung und Sehnsucht nach dem ganz Anderen, und darum auch der gesellschaftliche Protest gegen das Bestehende und Seiende näher am Herzen als das Moment der Bejahung. Darum verteidigt Barth das stärkere Recht der Antithesis gegenüber der Theses mit glühenden Worten: „Die Tränen sind *uns* näher als das Lächeln. *Wir* stehen tiefer im Nein als im Ja [...] *Wir* können den *Schöpfer* der ursprünglichen Welt nicht anders ehren als indem wir schreien nach dem *Erlöser* der jetzigen Welt. Unser Ja gegenüber dem Leben trug ja von vornherein das göttliche Nein in sich, nun bricht es hervor in der Antithesis, gegenüber der vorläufigen Theses hinweisend auf die ursprünglich-endliche Synthesis, selber noch nicht das Letzte und Höchste, aber Ruf aus der Heimat, der auf unsere Frage nach Gott in der Welt antwortet“ (Barth, 1985, S. 28). Zwar ist in allem Weltlichen durchaus ein Gleichnis des Gottesreiches zu erblicken, doch meint diese Analogie immer auch mehr als das im Gleichnis Gesagte, nämlich das im Gleichnis Gemeinte, das noch nicht Seiende, noch Schweigende, welches im Gleichnis auf Anwesenheit hindrängt. „Es ist etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt [...] Das Gleichnis ist Verheißung und Verheißung will Erfüllung. [...] Das was in all unserm Denken, Reden und Tun immer nur *gemeint* ist, gerade das drängt zur Erscheinung“ (Barth, 1985, S. 31). Die exzentrische Verwurzelung

des christlichen Handelns ist nicht zu verwechseln mit einer Jenseitsvertröstung. Vielmehr klopft das Jenseits an die Tür zum Diesseits, macht uns unruhig durch seine Abwesenheit im Diesseits, erschüttert uns, bringt uns aus dem Gleichgewicht, läßt uns umkehren, ist uns gnädig in dieser Welt und immerdar. Die umfassende Opposition gegen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft erweist sich so als ein vom Jenseits gespeistes diesseitiges, diesseitskritisches Projekt. Das Hören des Klopfens – Zeichen der Anwesenheit des Abwesenden – durchdringt den Hörenden ganz und gar und fordert ihn heraus zu einer „Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in die Opposition treten in einigen oder vielen Einzelheiten...“ (Barth, 1985, S. 32). Das vom Christen gefragte mutige zeitkritische Engagement sieht Barth 1919 am besten durch Partizipation „*innerhalb der Sozialdemokratie*“²³ gegeben, welche er als zeitgemäßes „*Gleichnis des Gottesreiches*“ betrachtet (Barth, 1985, S. 32). Doch nennt Barth auch verschiedene andere gesellschaftliche Protestbewegungen, denen sich der beunruhigte Christ nicht verschließen kann, nämlich die Protestbewegungen hinsichtlich der Ehe und der Familie (Kierkegaard), des Staates, der Bildung und der Kunst (Tolstoj), hinsichtlich der bürgerlichen Moral (Ibsen), der Kirche (Kutter) und des Christentums (Nietzsche). Weiter nennt Barth kritische christliche Strömungen wie die frühe Reformation, die Mystik und das Täuferium, aber auch Individuen wie Dostojewski oder die Botschaft der Bergpredigt und den alttestamentlichen Gesellschaftsphilosophen, wie Barth den Autor von Prediger nennt. Im fünften und letzten Abschnitt

geht es insbesondere um die *Kritik der Kritik* oder anders gesagt um eine letzte Brechung aller menschenmöglichen gesellschaftlichen Handlungen aufgrund der Verwurzelung nicht nur der Thesis, sondern gerade auch der Antithesis in der Synthesis bzw. der großen Negation. Das Andere (die Antithesis) sucht zwar in ihrem Schrei nach Erlösung das ganz Andere (die Synthesis), ist aber keinesfalls mit dieser zu verwechseln und steht darum auch in seiner radikalsten Form unter dem kritischen Vorbehalt der großen Negation.

Die Diskontinuität zwischen dem Reich der Analogien und dem Himmelreich liegt Barth sehr am Herzen: „Von den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit. Kein gegenständlicher Zusammenhang zwischen dem, was *gemeint* ist, und dem, was *ist*, darum auch kein gegenständlicher, etwa entwicklungsmäßig vorzustellender Übergang von hier nach dort“ (Barth, 1985, S. 34). So ist sowohl das Moment der sachlichen Mitarbeit am Seienden und Bestehenden als auch das Moment des Protestes dagegen durch seinen Ursprung in Gott begrenzt. Inwiefern es in der Synthesis wirklich nicht nur um etwas anderes, sondern um etwas ganz anderes geht, deutet Barth anhand mehrerer Beispiele an: So impliziert die Auferstehung Christi von den Toten „die Erscheinung einer *totaliter aliter* – mehr können wir nicht sagen – geordneten Leiblichkeit in unserer Leiblichkeit“ und so unterscheidet sich der Heilige Geist zu Pfingsten auf erschreckende,

²³Die Sozialdemokratie umfaßte zu diesem Zeitpunkt noch die späteren unabhängigen sozialdemokratischen und sozialistischen Strömungen.

beunruhigende, phantastische Art vom menschlichen Geist, nämlich durch „Brausen vom Himmel“, „Bewegen der Stätte“ und „feurige[...] Zungen“ (Barth, 1985, S. 35).

Angesichts des radikalen Abbruchs, mit welchem sich das Letzte zum Vorletzten verhält, redet Barth keinesfalls der Tatenlosigkeit im Vorletzten das Wort. Gerade weil Christenmenschen von diesem ganz anderen, dem Jenseitigen, dem neuen Himmel und der neuen Erde bereits herkommen, engagieren er und sie sich sowohl sachlich mitarbeitend, aber mehr noch sehnsuchtsvoll protestierend im und gegen das Seiende und Bestehende. Die Begrenzung ihres Handelns im Diesseits durch das Jenseits erfahren sie zwar als eine Stauung und Hemmung, doch ist diese Stauung und Hemmung im Sinne einer heilsamen Kraftansammlung zu verstehen: „Aber Hemmung bedeutet bekanntlich nicht Kraftverlust, sondern Kraftansammlung, heilsame Stauung der lebendigen Wasser zur Verhinderung törichter Vergeudungen und gefährlicher Überschwemmungen“ (Barth, 1985, S. 36).

Die hemmende Gottesbewegung erweist sich für die Handlungen der Christen im Vorletzten insbesondere darum als heilsam, weil sie das Ja und das Nein der Christen vor Verabsolutierung und tödlicher Abstrahierung bewahrt und „eines zum andern in ein nicht systematisches, aber geschichtliches, gottesgeschichtliches und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis“ setzt (Barth, 1985, S. 36). Sowohl das Ja als auch das Nein der Handlungen der Christen sind so einerseits durch die Gottesbewegung begrenzt, stehen aber gerade dadurch andererseits in einem lebendigen, bewegten Verhältnis zueinander. So ist dem Christen in der Gesellschaft an erster Stelle aufgetragen, sich von der Wahrheit Christi in der Gesellschaft bewegen zu lassen.

6.7.3 Die Tambacher Rede und die Kirchliche Dogmatik im Vergleich

In diesem letzten Abschnitt möchte ich die *Tambacher Rede* und den Abschnitt „Das Leben der Kinder Gottes“ aus der *Kirchlichen Dogmatik* miteinander vergleichen, wobei ich sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die unterschiedlichen Akzente, die in beiden ethischen Ansätze gesetzt werden, hervorheben werde.

Ein Vergleich zwischen beiden Texten ist m.E. darum möglich, weil es in ihnen um die gleichen drei Themen geht und diese Themen auf vergleichbare Art und Weise miteinander verknüpft werden. Ich unterscheide drei Themen, nämlich erstens die Vorordnung und die Präsenz der *Gottesbewegung-in-uns*, zweitens das *Zeugnis* der Kinder Gottes von dieser Bewegung in ihren Handlungen und drittens die *Umgrenzung* dieses Zeugendienstes durch die große Negation des Gottesreiches. Ein näherer Vergleich dieser drei Themen bringt nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch gewisse Verschiebungen ans Licht.

Spricht Barth in der *Tambacher Rede* erstens von der Präsenz der Gottesbewegung in den Widersprüchen und Gegensätzen der Gesellschaft bzw. den verschiedenen gesellschaftlicher Gruppen, so legt er in der *Kirchlichen Dogmatik* den Schwerpunkt auf die Präsenz der Gottesbewegung im Nächstenverhältnis, wel-

ches er in erster Linie in einem kirchlichen Rahmen situiert. Beide Texte sprechen so von einem präsentischen „Christus-in-uns“ bzw. „Christus-als-Spiegel-zwischen-zwei-Nächsten“, also einer verbindenden Instanz als Grundlage menschlicher Verhältnisse, verorten diese Verbindung oder diesen Zwischenraum aber jeweils anders, nämlich einmal in einem gesellschaftlichen Kontext und zum anderen im persönlichen, zudem kirchlich situierten Nächstenverhältnis. Vergleichbar ist wiederum die Tatsache, daß der bewußte Zwischenraum dynamisch gedacht wird, nämlich als die Bewegung der Offenbarung Gottes. Zudem stimmen beide Ansätze insofern überein, als die Bewegung Gottes ihren Ort zwischen Menschen hat, vom menschlichen Zugriff und menschlicher Verfügung aber ganz und gar gelöst ist.

Zweitens spricht Barth in beiden Texten vom Standpunkt der Christen als dem eines Zeugnisses von der Gottesbewegung. Der Zeugendienst wird in der *Tambacher Rede* jedoch sehr viel differenzierter umschrieben als in der *Kirchlichen Dogmatik*, nämlich als bejahende und verneinende Teilnahme an gesellschaftskritischen Bewegungen. In der *Kirchlichen Dogmatik* wird der Zeugendienst der Kinder Gottes hingegen als das Halten des Gebotes der Nächstenliebe umschrieben. Die Differenzierung des Zeugendienstes in bejahende und verneinende Handlungen ist hier beinahe verschwunden, ein schwacher Abglanz findet sich jedoch m.E. in der Unterscheidung der Nächstenliebe von der Selbstliebe. Wie es in der Selbstliebe um eine bejahende Handlung des Gotteskindes sich selbst gegenüber geht, so handelt es sich in der Nächstenliebe um eine kritische Haltung des Gotteskindes sich selbst gegenüber.

Die dritte, strukturelle Übereinstimmung zwischen beiden ethischen Ansätzen besteht in der Umgrenzung oder Umschließung alles menschenmöglichen Handelns durch Gott selbst. Spricht Barth in der *Tambacher Rede* von der Fundierung und Begrenzung des in bejahende und verneinende Momente differenzierten Zeugendienstes der Kinder Gottes durch die große Negation, so entspricht dieser Begrenzung in der *Kirchlichen Dogmatik* die Rede von der Gottesliebe, die das Nächstenverhältnis als solches umschließt und begründet. Auch wenn beide Ansätze das Moment der Umgrenzung und des Fundierens menschlicher Handlungen durch ein göttliches Moment kennen, so ist m.E. diese Umgrenzung und Fundierung in der *Tambacher Rede* stärker als in der *Kirchlichen Dogmatik* als eine *Begrenzung* aufzufassen, nämlich als eine Brechung aller menschlichen Handlungsperspektiven durch die Perspektive Gottes.