Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer /
Dennis Schönberger (Hg.)

Dogmatik – kirchlich!

Karl Barth und die Theologie als kirchliche Aufgabe

FRTh 21
Forschungen zur Reformierten Theologie

V&R

Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer / Dennis Schönberger (Hg.): Dogmatik – kirchlich!:
Karl Barth und die Theologie als kirchliche Aufgabe



Forschungen zur Reformierten Theologie

Herausgegeben von
Marco Hofheinz, Georg Plasger und Michael Weinrich

Band 21

Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer /
Dennis Schönberger (Hg.)

Dogmatik – kirchlich!

Karl Barth und die Theologie als kirchliche Aufgabe

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISSN 2567-9279 (print)
ISSN 2567-9287 (digital)
ISBN 978-3-525-54096-1
ISBN 978-3-647-54096-2 (PDF)
ISBN 978-3-666-54096-7 (eLibrary)
DOI https://doi.org/10.13109/9783666540967

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2027 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

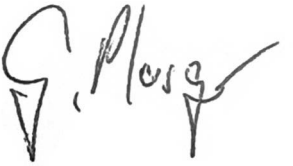
Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck





Vorwort

Am 14. November 2026 wird Georg Plasger 65 Jahre alt. Das ist Grund und Anlass genug, ihm diese Festschrift zu widmen. Sie möge, um die Überschrift des dritten Teils (Frage 89–129) von Georgs geliebtem „Heidelberger Katechismus" zu bemühen, „Von der Dankbarkeit" zeugen; dankbar sind wir „gegen Gott für seine Wohltat" (Frage 86), die er uns durch unseren „Bruder" und Freund Georg Plasger und seine besonderen Gaben erwiesen hat. Es geht zwar laut Frage 86 darum, dass „er [scil. Gott] durch uns gepriesen werde", aber ein wenig Lob und Dank darf gewiss auch Georg „zur größeren Ehre Gottes" (*ad maiorem Dei gloriam*) an dieser Stelle gezollt werden. Es sind ja doch – Syllogismus practicus hin oder her – die Früchte des Glaubens, aus denen „wir bei uns selbst unsers Glaubens […] gewiss werden" dürfen. Solche Früchte hat Georg auf vielen verschiedenen Ebenen der universitären und gemeindlichen Theologie sowie der kirchlichen Praxis erbracht. Hier seien vor allem die der Karl Barth-Forschung und die der Theologie als kirchlicher Funktion gewidmeten Beiträge Georg Plasgers hervorgehoben. Sie finden in der vorliegenden Festschrift Resonanz.

Diese Festschrift ist auf der Makroebene in drei Rubriken untergliedert: 1. Karl Barth; 2. Verbindendes; 3. Theologie als kirchliche Aufgabe. Die Gliederung folgt – mit anderen Worten – anhand dieser Trias dem Untertitel dieser Festschrift und legt ihn aus: „Karl Barth (1.) und (2.) die Theologie als kirchliche Aufgabe (3.)". Die erste Rubrik („Karl Barth") erweist sich als selbsterklärend: Es geht um Beiträge, die Karl Barths Leben und Werk gewidmet sind. Die zweite Rubrik präsentiert „Verbindendes", wie die Konjunktion „und" in diesen Rubrikbeiträgen jeweils anzeigt; und schließlich vereint die dritte Rubrik („Theologie als kirchliche Aufgabe") verschiedene Beiträge, die sich der Theologie in ihrer spezifisch kirchlichen Funktionsbestimmung widmen.

Insbesondere die zweite Rubrik ist uns als Herausgebenden ein besonderes Herzensanliegen. Und dies hat mit dem Jubilar zu tun: Georg Plasger hat nicht nur etwas Verbindliches. So ist auf ihn – auch theologisch – Verlass. Nicht umsonst hat er sich insbesondere des (reformierten) Bekenntnisses und Bekennens angenommen. Nein, er verbindet auch programmatisch: etwa Dogmatik und Ethik, Bekenntnis und Bekennen, Systematische Theologie und Schriftauslegung, Theologie und Geschichte, Glauben und Wissen, Universität und Gemeinde etc. Georg Plasger verbindet darüber hinaus auch ganz praktisch. So hat er viele Menschen als Herausgeber der „Zeitschrift für Dialektische Theologie" (ZDTh) durch dieses Medium über viele Jahre zusammengeführt und zusammengebracht. Auch die Reihe „Forschungen zur Reformierten Theologie" (FRTh), in der die Festschrift erscheint, ist in diesem Zusammenhang zu nennen.

Dasselbe gilt aber auch auf organisatorischer Ebene: Was wäre die Karl Barth-Gesellschaft ohne ihn als Vorsitzenden? Was wäre die Gruppe der sich alljährlich in Wuppertal treffenden Hochschullehrenden ohne ihn als ihren Sprecher? Ähnliches gilt für den Theologischen Ausschuss der Evangelisch-reformierten Kirche, den Vorbereitungskreis der Internationalen Barth-Tagung, die Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus, das Moderamen des Reformierten Bundes und das Präsidium der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Georg hat unendlich viel dafür getan, dass Menschen sich verbinden und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Er hat sich ungezählte Male zu verschiedenen Anlässen und in unterschiedlichen Kontexten nicht nur als versierter Theologe, sondern auch als höchst kompetenter Theologiemanager erwiesen. Viele der genannten Gruppen und kirchlichen Organisationen sind ihm zu höchstem Dank verpflichtet.

Zugleich verrät der Titel dieser Festschrift viel darüber, wie Georg Plasger Theologie versteht. Sie ist eine Funktion der Kirche. Das hat Georg Plasger von Karl Barth, dem er wie keinem anderen Theologen (von Anselm von Canterbury einmal abgesehen) folgt, gelernt. Theologie braucht ihren „Platz“. Wo sie ihn verliert, wird sie zu einem abstrakten, freischwebenden Unterfangen. Ihr geht nicht nur die Sensibilität für die besonderen räumlichen, zeitlichen und sozialen Kontexte ihres Wirkens, sondern auch die Wahrnehmungsfähigkeit für die Bedingungen ihres Gewordenseins verloren. Theologie braucht also Kirche. Aber Kirche braucht auch Theologie. Ohne ihr Nach-Denken hinter dem Wort Gottes her, wüsste Kirche nicht über sich selbst Bescheid. Sie wüsste nicht, dass sie keine naturale Gegebenheit ist, sondern „Geschöpf des Wortes Gottes“ (*creatura verbi*). Kirche verdankt sich nicht sich selbst.

In den Beiträgen zu dieser Georg Plasger gewidmeten Festschrift wird dementsprechend mit der kirchlichen Verortung zugleich auf die Orientierungskraft des Wortes Gottes hin reflektiert. Wo diese Bindung verloren geht, verliert die Theologie ihren Platz und die Kirche ihren Orientierungssinn. Die Beiträge der vorliegenden Festschrift versuchen der Orientierungskraft dieser spezifischen „Platzanweisung“ nachzudenken.

Wir möchten an dieser Stelle herzlich all denjenigen danken, die uns die Herausgabe dieser Festschrift ermöglicht haben. Hier sind zunächst diejenigen zu nennen, von denen wir dankenswerter Weise großzügige Druckkostenzuschüsse erhielten: der Karl Barth-Gesellschaft, der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD, der Evangelisch-reformierte Kirche mit Sitz in Leer und dem Synodalrat der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Danken möchten wir fernerhin den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie studentischen Hilfskräften an unseren Lehrstühlen, namentlich den Herren PD Dr. Kai-Ole Eberhardt, PD Dr. Hendrik Niether und Jesper Junker (alle Institut für Theologie

der Leibniz Universität Hannover) sowie Eleonor Harrow, Merle Mailänder und Viviane Hermann (Abteilung Theologie und Diakoniewissenschaft der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld). Dank sei auch allen gesagt, die uns ihre Beiträge zu dieser Festschrift zur Verfügung stellten. Danken möchten wir auch allen denjenigen, die uns mental unterstützt und ermutigt haben: Georgs Kolleginnen und Kollegen an der Uni Siegen und all denjenigen, die aus seinem persönlichen Umfeld, die „dicht“ gehalten haben, was das Erscheinen dieser Festschrift betrifft. Nicht zuletzt danken wir sehr herzlich Frau Jehona Kicaj vom Verlag de Gruyter / Brill für ihre Geduld und Unterstützung.

Hannover, Bielefeld und Gummersbach,

Marco Hofheinz, Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer und Dennis Schönberger

Inhalt

I. Karl Barth

Michael Beinkter

Von der Göttlichkeit Gottes zu seiner Menschlichkeit 9

Rinse Reeling Brouwer

Karl Barth als Ausleger der Tora 29

Matthias Freudenberg

„Vergnügen […] an der Sache“ 53

Gerard den Hertog

Das Evangelium als Grundlage und Leitstern der Schweizerischen Eidgenossenschaft 77

Ernstpeter Maurer

Die Skizze einer biblischen Hermeneutik in § 21,2 der „Kirchlichen Dogmatik“ 99

Peter Opitz

Karl Barth als „Zürcher“ Theologe. 115

Michael Weinrich

Was macht die Theologie theologisch? 135

Matthias D. Wüthrich

„Abglanz der Ehre Gottes“ 163

Peter Zocher

Ökumenisches Learning by Doing: Karl Barth in Amsterdam 1948 183

II. Verbindendes

Gregor Etzelmüller

Erwählung und Revolution 203

Margit Ernst-Habib

Karl Barth und epistemischer Ungehorsam. 225

Dennis Schönberger

Kirche und Israel 241

Anna Lena Schwarz

„Aus dem Subjektivismus in einen ebenso naiven Objektivismus fallen […], das nenne ich den Teufel mit Beelzebub austreiben […]." 263

Johannes Voigtländer

Kirche und Gesellschaft 281

III. Theologie als kirchliche Aufgabe

Peter Bukowski

„Dein Reich komme" 303

Kai-Ole Eberhardt

AfD und Rechtsextremismus als ökumenische Herausforderung für Theologie und Kirche 311

Marco Hofheinz

Kirche im Regress! 341

Frank Mathwig

Wozu Bundestheologie? 367

Matthias Zeindler

Person oder Energie? 381

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Segen – ein Randthema?.....401

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....419

Von der Göttlichkeit Gottes zu seiner Menschlichkeit

Christologische Blicke im Denken Karl Barths[1]

Michael Beintker

1. Der christologische Blick im Tambacher Vortrag: Der Christ ist der Christus

Karl Barths *Tambacher Vortrag*: Das ist die in der Barth-Rezeption üblich gewordene Kurzbezeichnung für den Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft", den Barth Ende September 1919 im thüringischen Tambach gehalten hat.[2] Dieser Vortrag ist so wichtig, dass die Inauguratoren des Karl Barth-Jahrs 2019 erwogen hatten, nicht nur die hundert Jahre seit der 1. Auflage des „Römerbriefs"[3] von 1919, sondern auch die hundert Jahre seit dem Tambacher Vortrag als Grund zu benennen, weshalb 2019 ein Karl Barth-Jahr begangen werden sollte. In der Tat ist dieser Vortrag Barths zweite bedeutsame Arbeit des Jahres 1919. Als relativ unbekannter Pfarrer aus Safenwil im Kanton Aargau war Barth nach Tambach gereist; der Vortrag sollte ihn in kürzester Zeit in Deutschland bekanntmachen.

Wie alle Texte jener Jahre zwischen 1919 und 1922 war der Tambacher Vortrag ein Dokument des Übergangs; er war weder das letzte Wort Barths zur Rolle des Christen in der Gesellschaft noch waren in ihm schon die theologischen Positionen der 2. Auflage des „Römerbriefs" von 1922[4] erreicht. Das ändert nichts an der Bedeutung gerade dieses Textes. In Tambach hatte sich ein Kreis religiös-

[1] Das Barthjahr 2019 war Anlass zu den Überlegungen, die hinter dieser Studie stehen. Sie sei nun Georg Plasger überreicht – als Ausdruck des Dankes für eine stets anregende und bereichernde Zusammenarbeit auf den unterschiedlichsten Gebieten der reformierten Theologie.

[2] K. BARTH, Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, in Verbindung mit F.-W. MARQUARDT hg. von H.-A. DREWES, Karl Barth GA III/48, Zürich 2012, 546–598.

[3] K. BARTH, Der Römerbrief, Bern 1919, unveränderter Nachdruck Zürich 1963; kritische Ausgabe: K. BARTH, Der Römerbrief (Erste Fassung 1919), hg. von H. SCHMIDT, Karl Barth GA II/16, Zürich 1985.

[4] K. BARTH, Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922), hg. von C. VAN DER KOOI und K. TOLSTAJA, Karl Barth GA II/47, Zürich 2010.

sozial orientierter Pfarrer, Theologen und Kirchenleute versammelt. Es war die erste Versammlung dieser Art auf deutschem Boden, und man wollte sich mit der Frage beschäftigen, welche Aufgaben dem religiösen Sozialismus bei der Neuordnung der Nachkriegsgesellschaft in Deutschland zufielen. Barth war Schweizer und stand bei Insidern in dem Ruf einer Nähe zum religiösen Sozialismus. Man hatte ihn eingeladen, um ihn zu der Frage zu hören, wie er aus der religiössozialen Perspektive der Schweiz die Verantwortung des religiösen Sozialismus in Deutschland einschätzte.

Die Erwartung wurde freilich herb enttäuscht. Barth zerstreute alle Hoffnungen auf den Aufweis von konkreten, politikfähigen Schritten: „Erwarten Sie in keinem Sinn, dass ich eine Lösung bringe. Niemand von uns darf sich hier einer Lösung rühmen. Es gibt nur *eine* Lösung, und die ist in Gott selbst."[5] Einen strategisch-kirchenpolitischen Vortrag bekamen die Zuhörer in Tambach nicht zu hören, wohl aber so etwas wie ein theologisches Manifest, in dem eine elektrisierende, ungewohnt neue Sicht auf das Verhältnis von Christentum und Politik, Kirche und Gesellschaft, Engagement und Opposition fiel. Wie in einem Kaleidoskop wurden in diesem Vortrag fast alle Motive ausgebreitet, die für die Theologie Karl Barths charakteristisch geworden sind, um in der Einsicht zusammenzulaufen, dass der *Christ* in der Gesellschaft eigentlich der *Christus* in der Gesellschaft ist.

Das Thema, das man Barth gestellt hatte, wird gleich im Präludium des Vortrags christologisch geerdet. Der Christ in der Gesellschaft: das könne eine Verheißung sein, weil sichtbar werde, dass die Gesellschaft „nicht ganz sich selbst überlassen"[6] sei, nicht nur den Gesetzen ihrer eigenen Logik und Mechanik unterworfen, „sondern mindestens mitbestimmt durch einen anderen Faktor voll *Verheißung*".[7]

> „Also ein neues Element mitten unter all dem Alten, also eine Wahrheit im Irrtum und in der Lüge, also eine Gerechtigkeit in dem Meer von Ungerechtigkeit, also Geist in all den groben materiellen Tendenzen, also gestaltende Lebenskraft in all den schwachen flackernden Geistesbewegungen, also Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer Zeit."[8]

Ob hier die Christen gemeint sind? Nein, sagt Barth:

> „Der Christ – wir sind wohl einig darin, dass damit *nicht die Christen* gemeint sein können: weder die Masse der Getauften, noch etwa das erwählte Häuflein der Religiös-

[5] BARTH, Der Christ in der Gesellschaft, 563.
[6] A.a.O., 556.
[7] Ebd.
[8] A.a.O., 556f.

> Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist *der Christus*.“[9]

Und er fügt erläuternd hinzu: „Der Christ ist das in uns, was wir nicht sind, sondern Christus in uns.“[10] Dieses „Christus in uns“, wofür etwa auf Röm 8,10, 2Kor 13,6 oder Kol 1,27 zu verweisen wäre, wolle in seiner ganzen paulinischen Tiefe verstanden werden; es bedeute keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung. „‚Über uns‘, ‚hinter uns‘, ‚jenseits uns‘ ist gemeint in dem ‚in uns‘“.[11] Genaugenommen ist das „Christus in uns“ eine Gegenwartsanzeige der Hoffnung und darin eine vieldimensionale Überschreitung aller Grenzen, auch der Grenze von Christen und Nichtchristen. Von dieser Voraussetzung her wird die christliche Gemeinde daran erinnert, dass Christus immer auch für die, die draußen sind, gestorben ist, erinnert an die Äonenwende, deren Zeichen das Kreuz ist.[12]

Die Gesellschaft ist also nicht ohne Hoffnung: „Ist Christus in uns, dann ist die Gesellschaft trotz ihres Irrwegs jedenfalls nicht gottverlassen.“[13] Aber in welchem Sinn ist das Realität? Ist Christus denn *wirklich* in uns, und ist er als solcher auch erkennbar? Der Tambacher Vortrag lässt eine direkte Antwort auf diese Frage in der Schwebe. Immerhin: Die Lebenskraft der Auferstehung vermittelt einen Eindruck von einer bestimmten Anwesenheit des Christus in der Gesellschaft. Und wenn Dostojewski den Christus in der Gestalt des Fürsten Myschkin „als Idioten durch die Gesellschaft gehen und das echte Christusverständnis beim Mörder und bei der Dirne seinen Anfang nehmen lässt“,[14] dann mag auch das ein wichtiger, wenn auch irritierender Fingerzeig sein.

Wer mit den Leseeindrücken von der ersten Auflage des „Römerbriefs“ nach Tambach gekommen war, konnte zunächst eine Weiterentwicklung der österlich begründeten Hoffnungstheologie erkennen, wie sie diese erste Auflage beherrscht hatte. Die Auferstehung Jesu Christi ist von zentralem Gewicht für alles, was Barth ausführt. Wir sind in der „Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des Todes“[15] begriffen. Von Ostern her muss gesagt werden: „Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht.“[16] Diese in der

[9] A.a.O., 557.
[10] Ebd.
[11] Ebd.
[12] Vgl. ebd.
[13] A.a.O., 558.
[14] A.a.O., 589.
[15] A.a.O., 571.
[16] Ebd.

Auferstehung Christi enthüllte Bewegung geht „senkrecht von oben" (das ist hier ein neuer Ton!) durch alle menschlichen Erneuerungsbewegungen hindurch „als ihr verborgener transzendenter Sinn und Motor".[17] Raum zu schaffen für den Durchbruch der Gotteswelt in die Profanität: das ist der gesellschaftliche Auftrag der Christen. Und dieser „Durchbruch des Göttlichen ins Menschliche hinein"[18] leidet keine endgültige Isolierung des Menschlichen vom Göttlichen,[19] sondern verlangt von uns solidarische Verantwortlichkeit für unsere Welt. Barth kann sagen: „Wir bejahen das Leben. Auch das regnum naturae [also der Bereich des schöpfungsmäßig Gegebenen, – M.B.], die große Vorläufigkeit, in deren Rahmen sich alles Denken, Reden und Handeln jetzt abspielt, kann ja immer nur regnum Dei sein oder werden, wenn nur *wir* im Reiche Gottes sind und Gottes Reich in uns."[20] Es ist bemerkenswert, wie Barth im Anschluss an die Gleichnisauslegung Jesu die Klugheit der Kinder dieser Welt hervorhebt, die auf ihrem Boden ihre Sache besser machen als die Kinder des Lichts,[21] und demgemäß die „gottlose Sozialdemokratie"[22] positiv würdigt, während er den Bindestrich zwischen „religiös" und „sozial" ohne Umschweife in Frage stellt.

Gleichwohl bleibt es nicht bei Engagement und Solidarität: Neben die sachliche Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft „ist die radikale Opposition gegen ihre Grundlagen getreten".[23] Das ist theologisch und erst dann und deshalb politisch zu verstehen. In die Richtung der zweiten Auflage des „Römerbriefs" verweist die betonte Verstärkung der „Sprödigkeit, in der das Göttliche dem Menschen gegenübersteht".[24] Jeder direkte Zusammenhang zwischen göttlichem und menschlichem Handeln wird abgewiesen, „wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität" sei die Zuordnung des Wirkens Gottes und des Handelns der Menschen zu denken.[25] Zwar sei in der Analogie auch Beziehung gemeint,[26] aber ein gegenständlicher Zusammenhang oder gar ein „entwicklungsmäßig vorzustellender Übergang von hier nach dort"[27] besteht nicht. Das „ganz Andere"[28] des göttlichen

[17] A.a.O., 564.
[18] A.a.O., 569.
[19] Vgl. ebd.
[20] A.a.O., 585.
[21] Vgl. a.a.O., 583.
[22] A.a.O., 585.
[23] A.a.O., 593.
[24] A.a.O., 568.
[25] A.a.O., 587.
[26] Vgl. a.a.O., 590f.
[27] A.a.O., 594.
[28] A.a.O., 569, vgl. a.a.O., 593.

Lebens, das sich gegen alle innerweltlichen Vermischungen und Bindestriche sträubt, lässt uns nur leben von dem, was jenseits des Reichs der Analogien ist.[29] Menschliches Handeln in der Gesellschaft ist sagbar und praktizierbar nur als Gleichnis des Kommenden, das mit der Sache niemals verwechselt werden darf.

In diesem Zusammenhang entwickelte Barth erstmals die für die Dialektik des zweiten „Römerbriefs" charakteristische Zuordnung von Synthesis, Thesis und Antithesis, wobei er sich im Sinne des Themas seines Vortrags an der gesellschaftlichen Praxis des Christen orientierte. Wir Menschen entbehren jeder Synthese zwischen Göttlichem und Menschlichem. Das bedeutete für die Hörer des Tambacher Vortrags: Alle Kombinationen zwischen Christentum und Sozialismus sind uns versagt, gleichgültig, ob sie sich „christlich-sozial", „evangelisch-sozial" oder „religiös-sozial" verstehen wollen".[30] Solche Kombinationen führen unweigerlich zur Säkularisierung Christi, d.h. zu seiner instrumentalisierenden Inanspruchnahme für diese und jene Ideologie oder Lebensanschauung.[31] „Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es lässt sich nicht auftragen, aufkleben und anpassen."[32]

Andererseits kann von einer „Eigengesetzlichkeit" des gesellschaftlichen Lebens auch keine Rede sein,[33] als ob auf Grund der Unmöglichkeit synthetisierender Vermischungen nunmehr Staat, Kultur, Politik und Wirtschaft sich selbst überlassen wären. In *Gott* gibt es eine Synthesis, der Thesis und Antithesis entspringen.[34] Hegels Dialektik ist hier auf den Kopf gestellt, die Synthese aller Dinge in Gott steht am Anfang. Sie zerbricht gewissermaßen unter der Macht der menschlichen Sünde, um sich nun im Zugleich von Thesis (= Gnade) und Antithesis (= Gericht) zu behaupten. Unsere Positionen und Negationen im Hinblick auf das Leben in der Gesellschaft dürfen nicht mit Gottes Ja (= Thesis) und Gottes Nein (= Antithesis) verwechselt werden: Nicht erst mit unseren Protestbewegungen fängt Gottes Reich an. „Es ist eine Revolution, die *vor* allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist. Die große Negation geht den kleinen voran, wie sie auch den kleinen Positionen vorangeht."[35]

[29] Vgl. a.a.O., 594.
[30] Vgl. a.a.O., 559.
[31] Vgl. a.a.O., 560.
[32] Ebd.
[33] Vgl. a.a.O., 561.
[34] Vgl. a.a.O., 577.
[35] Ebd.

Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer / Dennis Schönberger (Hg.): Dogmatik – kirchlich!:
Karl Barth und die Theologie als kirchliche Aufgabe

So ist unser Platz in der Gesellschaft – wenn das Wort „Platz" angesichts der Beweglichkeit unserer Haltung denn berechtigt ist – nur benennbar als gleichnishafte Entsprechung zum österlichen Ja des Lebens (und das bedeutet Mitarbeit) und *zugleich* als gleichnishafte Entsprechung zum Nein des Gerichts Gottes (und das bedeutet radikale Opposition gegen die Grundlagen der Gesellschaft). Absolutsetzungen in der einen und in der anderen Richtung sind uns versagt; weil bei Gott Nein und Ja, Ja und Nein zugleich gesprochen werden. Weil bei Gott Gericht *Gnade* und Gnade *Gericht* bedeutet, können wir weder die Forderung nach Mitarbeit noch die Forderung nach Opposition ideologisieren. Dahinter kommt zum Vorschein, was dann als *Krisis-Motiv* im zweiten Römerbrief zur vollen Entfaltung gelangt. „Gnade", so heißt es dort, „ist *Krisis vom Tode zum Leben*. […] *Darum* ist die Heilsbotschaft von Christus die Beunruhigung, die Erschütterung, der alles in Frage stellende Angriff schlechthin."[36] Der sich aus der Verneinung des sündigen Menschen ergebende Widerspruch, dass Gott gerade in dieser Verneinung die Beziehung zu ihm sucht, muss ausgehalten werden. Das die Sünde richtende und um keinen Preis zu ermäßigende Nein darf dann zugleich als heilschaffendes Ja verstanden werden. Das Ja zeigt sich im Nein und das Nein im Ja: „*Dieses* Nein ist eben Ja. *Dieses* Gericht ist Gnade. *Diese* Verurteilung ist Vergebung. *Dieser* Tod ist Leben. *Diese* Hölle ist Himmel. *Dieser* furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht".[37]

Nach dem Erscheinen des zweiten Römerbriefs wird Barth im Oktober 1922 in Elgersburg den Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie"[38] halten, also jenen Text, dessen Leitthese fast jeder kennt: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides*, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*".[39] Barth hatte hier eine Unterscheidung zwischen dem dogmatischen, kritischen und dialektischen Weg der Theologie eingeführt und ein spannungsvolles Junktim des Auftrags zur Rede von Gott (= These) und der menschlichen Unfähigkeit zur Wahrnehmung dieses Auftrags (= Gegen-These) behauptet. Damit sollte ein theologischer Sprachgestus korrigiert werden, der die vorfindliche menschliche Rede von Gott unreflektiert mit dem Ereignis der authentischen göttlichen Wahrheit selbst identifiziert. Während der *dogmatische*

[36] BARTH, Der Römerbrief (Zweite Fassung), 310f.
[37] K. BARTH, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. FINZE, Karl Barth GA III/19, Zürich 1990, (65–97) 86f.
[38] K. BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: DERS., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. FINZE, Karl Barth GA III/19, Zürich 1990, 144–175.
[39] A.a.O., 151.

Weg zu unkritisch auf der Position der These („Wir sollen von Gott reden") beharrt und sich der *kritische* Weg zu einseitig auf deren Negation („Wir können nicht von Gott reden") fixiert, ist die sich auf dem *dialektischen* Weg bewegende verantwortliche theologische Rede nur im Zugleich von Satz und Gegen-Satz, Position und Negation, Ja und Nein möglich. Das gilt für alle theologischen Aussagen.

> Dann wäre „z.B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als […] unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsre Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz andern Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung […], daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre".[40]

Am Ende dieses Vortrags wird ganz überraschend die Christologie angesprochen. Das geschieht so verhalten, dass man es – geblendet von Barths dialektischen Kaskaden – fast übersieht. Er habe das eigentliche Thema seiner Darlegungen „einigemal berührt, aber nie ausdrücklich genannt".[41] Und weiter: „Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt."[42] Und: „Wer ‚Jesus Christus' sagt, der darf nicht sagen: ‚es könnte sein', sondern es *ist*. Aber wer von uns ist in der Lage, ‚Jesus Christus' zu sagen? *Wir* müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, dass Christus gesagt ist von seinen ersten Zeugen."[43] Jesus Christus als das in diesem Vortrag nie ausdrücklich genannte Thema wird im Laufe der weiteren Entwicklung der Barthschen Theologie zum leitenden Thema schlechthin. Der Christ ist der Christus, hatte Barth in Tambach gesagt. Die Soteriologie der Kirchlichen Dogmatik wird den Beweis liefern, dass man den Christen nicht ohne Christus und Christus nicht ohne den Christen verstehen kann.

[40] A.a.O., 167.
[41] A.a.O., 175.
[42] Ebd.
[43] Ebd.

2. „Der Christ ist der Christus" als Denkfigur in Barths Soteriologie

Wir machen einen großen Sprung und werfen einen Blick in Barths Versöhnungslehre. Dort taucht das Problem wieder auf, ob wir uns überhaupt als Christen bezeichnen können und uns deshalb am Christus verdeutlichen müssen, was Christsein heißt. „Sind wir also Christen?"[44] Die Frage findet sich in der „Kirchlichen Dogmatik" IV/3 (1959) am Ende des Paragraphen 71, in dem Barth von „[d]es Menschen Berufung"[45] handelt. Barth hatte diesen Paragraphen mit einem eindrücklichen Gedankengang über die Befreiung des Menschen, die ihm in der Begegnung mit Jesus Christus widerfährt, beschlossen.[46] Er zeichnete das Bild einer Existenzweise, in der der Mensch aus der Einsamkeit in die Gemeinschaft geführt wird, in der er in der scheinbar unbegrenzten Vielfalt von Handlungsoptionen das eine Notwendige erkennt, in der er als Empfangender lebt, in der er zugleich aus der Ratlosigkeit in die Tat getragen wird und in der er aus der Angst in den Akt des Gebets befreit wird.[47]

Barth sah diesen befreiten Menschen „aus der Gewaltherrschaft der *Sachen* in das freie Land des *Menschen* und des *Menschlichen*"[48] versetzt, geprägt von der Freude der frohen Botschaft des Evangeliums. Dieser Mensch sei „im besten Sinne des Wortes: *vergnügt*",[49] weil es für ihn nur Freude bedeuten könne, wenn er vernehme, was Christus ihm sage: „Weihnachtsfreude, Osterfreude, Pfingstfreude – und das Alles als Vorfreude auf die Vollendung in seiner letzten Erscheinung, deren er warten, der er entgegensehen und entgegengehen darf […]".[50] Es folgt einer jener für Barth typischen Sätze, auf die die einen beim Lesen seiner Texte immer schon gewartet haben, während die anderen sich sogleich über sie ärgern: „Ein finsterer, saurer und trauriger Christ könnte offenbar nur ein finsteres, saures, trauriges Evangelium bezeugen."[51] Das aber sei ein Widerspruch in sich selbst.

Aber wenn man wachen Sinnes auf sich selbst schaut, stellt sich unweigerlich die Frage, ob es sich mit uns tatsächlich so verhält – ob wir als diejenigen erkennbar

44 BARTH, KD IV/3, 777.
45 A.a.O., 553, vgl. a.a.O., 553–779.
46 Vgl. a.a.O., 742–779.
47 Vgl. a.a.O., 761–772.
48 A.a.O., 763.
49 A.a.O., 757.
50 Ebd.
51 A.a.O., 758.

werden, als die wir hier – im Licht des Evangeliums – erscheinen. Mit Barths Worten: „Widerfährt uns denn jene Befreiung? Befinden wir uns denn in jenem Übergang, in allen jenen Übergängen? Sind wir denn wiedergeboren, bekehrt, erneuert? Sind wir also Christen?“[52] Der Umstand, dass sich Menschen als Christinnen und Christen bezeichnen und sich als solche mehr oder weniger gerne auf ihr Christsein ansprechen lassen, ist das Eine. Der Umstand, dass es eine offenkundige Diskrepanz gibt zwischen diesem Selbstverständnis und dem tatsächlich gelebten Christenleben ist das Andere. Viel häufiger, als uns lieb sein kann, wird der Anspruch, ein Christ oder eine Christin zu sein, in Frage gestellt – ein einziger Blick in die Annalen der Kirchengeschichte reicht. Die Beunruhigung durch diese Infragestellung zieht sich durch das Werk Barths wie ein roter Faden. Das gilt natürlich auch und erst recht für seine Versöhnungslehre. Denn hier muss er sich dem Befund stellen, dass diejenigen, denen die Versöhnung gilt, nicht selten die *unversöhnte* Existenz vorziehen. Denn der Mensch als Sünder weicht der ihn suchenden Gnade Gottes aus, ja er hasst es, dass Gott sich ihm in seinem Erbarmen zuwendet. Für seine Weltsicht „braucht es einen lieblosen, zur Liebe eines Anderen nicht willigen und auch nicht fähigen Gott“.[53]

Auch wenn es nicht zu diesem faktischen Rückfall in eine Existenzweise *vor* der Begegnung mit Jesus Christus kommt, tut sich ein weiteres Hindernis auf: Das neue Leben pflegt nicht ohne Anstrengungen zu verlaufen. Die Christen werden von Jesus Christus im Vollzug seines ihnen geltenden Werkes und dessen vorwärtstreibender Dynamik so intensiv in Anspruch genommen, dass sich nicht wenige bald nach Ruhe sehnen und sich dann viel zu oft auf „das lebensgefährliche Spiel, nebenbei auch noch Nicht-Christ sein zu wollen“[54] einlassen. Christinnen und Christen, die nebenbei auch noch Nicht-Christinnen und Nicht-Christen sein wollen und stets und ständig mit dieser Möglichkeit spielen, zeigen, dass die Frage, ob wir Christen seien, nicht aus der Luft gegriffen ist. Man kann sich als Christ oder Christin nicht verstecken, man ist zum Zeugnis für Jesus Christus in der Welt berufen.

Wir spüren, wie wenig selbstverständlich es ist, sich selbst als Christ oder Christin zu betrachten. Vielleicht wird man von sich sagen: Ich *versuche* es, als Christ oder Christin zu leben, aber ich weiß nicht, ob mir das wirklich gelingt. Wir stehen immer wieder vor der Frage, ob und wo wir in unserer neuen Existenz eindeutig erkennbar werden. Wir können diese Frage, hinter der sich das soteriologische Grundproblem der Erfahrbarkeit des neuen Seins versteckt, auch als Frage nach der Anschaulichkeit des gerechtfertigten, geheiligten und berufenen Menschen

[52] A.a.O., 777.
[53] A.a.O., 290.
[54] A.a.O., 290.

Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer / Dennis Schönberger (Hg.): Dogmatik – kirchlich!:
Karl Barth und die Theologie als kirchliche Aufgabe

stellen. Wo gibt es ihn denn, wo können wir ihn finden? So müssen wir sagen, dass der Mensch im Glauben „die große Anfechtung [*durchschreitet*], die darin besteht, daß er sich selbst niemals geeignet finden wird, dem souveränen Selbstbeweis des gerechtfertigten Menschen Genüge zu tun".[55]

Den Zweifel an der Möglichkeit eines aus Rechtfertigung, Heiligung und Berufung gelebten Christseins können wir aber überwinden, wenn wir auf Jesus Christus schauen und in ihm den über jede Zweideutigkeit erhabenen gerechtfertigten, geheiligten und berufenen Menschen wahrnehmen. Die Wesenszüge des hier und jetzt konkret gelebten Christseins werden im *vere homo* des menschgewordenen Gottessohnes aufgespürt. Mag es auch noch so viele Zweifel an der Existenz wirklicher Christinnen und Christen auf dieser Welt geben, so gibt es doch den *einen* gerechtfertigten, geheiligten und berufenen Menschen aus Nazareth, an dessen Existenz unwiderleglich klar wird, dass wir nicht von soteriologischen Hirngespinsten reden, sondern von einer Realität.

Das bedeutet im Blick auf die Rechtfertigung, dass uns der Gekreuzigte und Auferstandene „als Vollbringer, als Empfänger, als Offenbarer der Rechtfertigung aller Menschen" und damit als „Selbstbeweis des gerechtfertigten Menschen"[56] vor Augen gestellt ist. In ihm ist der gerechtfertigte Mensch offenbar. Das bedeutet im Blick auf die Heiligung, dass in Jesus Christus als dem allein Heiligen die Heiligung aller Heiligen Wirklichkeit ist.[57] Denn er ist der Mensch, der den Bund Gottes mit dem Menschen „nicht bricht, sondern *hält*".[58] Und im Blick auf die Berufung des Menschen bedeutet es, dass Jesus Christus allein der wahre Zeuge und als solcher allein der Sprecher des Wortes Gottes ist, der uns in die Ausübung seines prophetischen Amtes einbezieht, indem er uns zu seinen Zeugen beruft.[59]

Mit dieser Verankerung von Rechtfertigung, Heiligung und Berufung im Werk und Wirken Jesu Christi hat Barth das klassische rechtfertigungstheologische Motiv der Christusgemeinschaft des Glaubenden – seine *unitio cum Christo* – aufgenommen, wie es sich von Gal 2,20 und seiner reformatorischen Auslegung her ergibt: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Christus lebt im Christen, und der Christ lebt in Christus.[60] Das ist eine „Lebensgemeinschaft",

[55] KD IV/1, 685.
[56] A.a.O., 703.
[57] Vgl. KD IV/2, 583.
[58] A.a.O., 582.
[59] Vgl. KD IV/3, 695.
[60] Vgl. a.a.O., 682–685.