

Claudia Welz

Das Problem der Ethik in Karl Barths Römerbriefkommentar – im Vergleich mit Søren Kierkegaards Ethik der Liebe

Abstract: This paper focuses on Karl Barth's 1922 interpretation of Chapters 12–13 in Paul's letter to the Romans. Here Barth discusses what he calls "the problem of ethics," which he defines as the disturbance of human action, which is disturbed by God himself. As Barth's chapters contain remarkable references to Søren Kierkegaard's *Works of Love* (1847), Barth's and Kierkegaard's respective approaches to a theological foundation or grounding of ethics will be compared in regard to structural similarities in their methodology. In particular, the following three questions will be explored: 1. How do Barth and Kierkegaard understand the relation between human and divine action? 2. In what ways do they connect the love of God with the love of neighbor? 3. Last but not least, how do they relate action in the existing world to its transformation in the coming world?

1 Einleitung

Karl Barths grandioses rhetorisches Feuerwerk in seinem Römerbriefkommentar kann dazu führen, dass die etwas leiseren Töne überhört werden. Auf Letztere möchte ich besonders aufmerksam lauschen, ihren Konnotationen nachspüren und zuweilen auch das Ungesagte in Worte zu fassen suchen. Gerade da, wo Barth den Kopenhagener Theologen, Philosophen und Schriftsteller Søren Kierkegaard zitiert, ist Wachsamkeit geboten. Zwar setzt er einzelne Begriffe und Sätze in Anführungszeichen und nennt in Klammern den Namen des Dänen, doch fehlen Fußnoten mit genauen Hinweisen. Kundigen Leser_innen wird nichtsdestotrotz schnell aufgehen, dass Barth vor allem ein Werk Kierkegaards zitiert: *Kjerlighedens Gjerninger* (1847), zu Deutsch: *Die Taten der Liebe* bzw. *Der Liebe Tun*. Und seine Auswahl von Referenzen ist vielsagend, bezeugt sie doch *strukturelle* Ähnlichkeiten in der methodologischen Grundlegung der Ethik bei Barth und Kierkegaard. In einem Vergleich werde ich drei Leitfragen nachgehen:

1. Wie verhalten sich menschliches Handeln und göttliches Wirken zueinander?
2. Auf welche Weise wird die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Mitmenschen verknüpft?
3. Wie wird menschliches Handeln in der bestehenden Welt zu dessen Transformation in der kommenden Welt ins Verhältnis gesetzt?

In meiner Barth-Lektüre werde ich mich auf dessen Auslegung von Röm 12–13 in der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars von 1922 konzentrieren und sie mit Kierkegaards Ethik der Liebe vergleichen. Kierkegaards Buch enthält, wie sein Untertitel zeigt, *Etlche christliche Erwägungen in Form von Reden*¹ und ist in zwei Folgen aufgeteilt. Während Barth sich vor allem auf die Reden im ersten Band stützt, werde ich beide Bände einbeziehen, um nicht nur Barths Kierkegaard-Inspiration, sondern auch Unterschiede zwischen den ethischen Zugängen der beiden aufzeigen zu können.

2 Menschliches Handeln und göttliches Wirken

Das 12.–15. Kapitel des paulinischen Römerbriefs überschrieb Barth in seinem Kommentar mit den Worten „*Die große Störung*“.² Interessanterweise ist es „der Gedanke an Gott selbst,“ der Barth zufolge stört; gestört wird „alles menschliche Tun“, und in dieser Störung besteht das „Problem der Ethik“.³ Dieses Problem betrifft das „Leben des Menschen in Natur und Kultur,“⁴ wobei Barths dialektische Denken nach „Tiefe, Zusammenhang und Realität des Lebens“ fragt und sich auf „den Sinn des Lebens“ besinnt.⁵ Barth will Gott im Kontext alltäglicher Konkrektion und lebensweltlicher Komplexität denken. Er zeichnet das Denken Gottes ein in die existenziellen Koordinaten des Menschseins und stellt Letztere in Frage. Seine Infragestellung des Menschlich-Allzumenschlichen erinnert an Kierkegaards polemische Entgegenstellung einer „bloß menschliche[n] Betrachtung“ und einer vom Christentum geleiteten.⁶ So heißt es bei Kierkegaard: „der

¹ Dass Kierkegaard seine theologische Ethik in Form von Reden vorbringt, hat einen guten Grund. Wie Ulrich Lincoln gezeigt hat, entwickelt Kierkegaard seine Ethik als „dialektische Rhetorik“, um bei seinem Publikum Glauben an die Liebe zu wecken, s. „Christliche Ethik als expressive Theorie humaner Praxis. Zur Methode in Kierkegaards *Die Taten der Liebe*“, in *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*, hg. Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 1–18, 4. Vermittels einer „expressiven Methode“ soll die Liebe selbst zur Sprache kommen in Form von Sprech- und Zeichenhandlungen (13).

² Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, ¹⁵1989), 447.

³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 447.

⁴ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 447.

⁵ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 448.

⁶ Vgl. Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun. Etlche christliche Erwägungen in Form von Reden*, Band 1, *Erste Folge in Gesammelte Werke*, 19. Abt., hg. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³1998), 159.

Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ“.⁷ Kierkegaards ethische Leitdifferenz ist diejenige zwischen Menschen, die Christen sind, und solchen, die es nicht sind – und diese Unterscheidung hat Konsequenzen für das eigene Selbst-, Welt- und Gottesverständnis sowie die Lebensorientierung im Ganzen, sofern für Christen nicht der Mensch das Maß aller Dinge ist, sondern Gottes Liebe.⁸

Das Problem der Ethik erinnert Barth an die in keinem Augenblick selbstverständliche „Wahrheit Gottes,“ und das Pauluswort von Röm 12,1 – „Ich ermahne euch, Brüder!“ – deutet Barth als Aufforderung dazu, sich im eigenen Denken unterbrechen zu lassen, „damit es ein Denken *Gottes* sei“, sowie als Aufforderung dazu, sich unterbrechen zu lassen in der Dialektik, „damit sie dialektisch *bleibe*“.⁹ Wir sollen also sowohl im theologischen wie im ethischen Denken innehalten und unsere Denkakte von Gott daraufhin überprüfen lassen, ob sie seinem Willen entsprechen. Dieser auf die Dogmatik bauende Zugang zur Ethik entspricht Kierkegaards Konzept einer Ethik der Liebe auf theologischer Grundlage, die von Arne Grøn als Kierkegaards ‚zweite Ethik‘ bezeichnet wurde.¹⁰

Dieser Ausdruck stammt von Kierkegaards Pseudonym Vigilius Haufniensis, dem ‚Wächter Kopenhagens‘, der in der Einleitung zum *Begriff Angst* (1844) behauptet, die erste Ethik setze die Metaphysik voraus, die zweite die Dogmatik: „Die erste Ethik ignoriert die Sünde, die zweite Ethik hat die Wirklichkeit der Sünde innerhalb ihres Bereichs“.¹¹ Kierkegaards ‚erste Ethik‘ findet sich z. B. in *Entweder – Oder* (1843) und *Furcht und Zittern* (1843), wo die Sphäre der Ethik schematisch von der Ästhetik und Religion abgegrenzt wird. Im *Begriff Angst* heißt es, dass die Ethik am Begriff der Sünde strandet.¹² Wie die Ethik nach ihrem Zusammenbruch durch die Sünde aussieht, sieht man in *Der Liebe Tun*. Der Ausgangspunkt ist hier das menschliche Scheitern, was auch ein Scheitern an der Liebe ist, denn wir können die Forderung der Nächstenliebe nicht erfüllen. Lieben wir wirklich, haben wir kein Verdienst. Kierkegaards ‚zweite Ethik‘ gründet in der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der Erfahrung der Vergebung.

7 Kierkegaard, *Liebe*, 54.

8 Vgl. Ingolf U. Dalferth, „...der Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ...“ Kierkegaards Ethik des Unterscheidens“, in *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“*, hg. Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 19–46, 29–33.

9 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 449.

10 Vgl. Arne Grøn, „Kierkegaards ‚zweite‘ Ethik“, in *Kierkegaard Studies Yearbook* 1998, 358–68, 363.

11 Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in *Gesammelte Werke*, 11. und 12. Abt., hg. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), 21.

12 Kierkegaard, *Angst*, 14.

Für Barth ist das Problem der Ethik mit einer „ungelöste[n] Frage“ an den Menschen verbunden: „Wie können wir leben? Was sollen wir tun?“¹³ Es mag etwas seltsam anmuten, dass Barth die Antwort nicht in dieser oder jener Lebenspraxis sucht, sondern in „Christus“, dem „Erbarmen Gottes“.¹⁴ Soll Christus unsere ethischen Probleme lösen und das tun, was wir eigentlich selbst tun sollten? Barth legt hier Röm 12,1–2 aus, wo Paulus seine römischen Geschwister zur ‚sachgemäßen Gottesverehrung‘ ermahnt, ohne sich zu fügen in die bestehende Gestalt dieser Welt, wohl aber in ihre kommende Verwandlung durch Einsicht in den Willen Gottes. In diesen Versen steht ein klarer Imperativ. Und doch kann die Ermahnung nur dann erfüllt werden, wenn etwas geschieht, was kein Mensch allein vollbringen kann: sein Erneuertwerden. Die geforderte Aktivität ruht in einer Passivität. Die Verwandlung des Menschen wird herbeigeführt durch göttliches Erbarmen, was zugleich eine Kritik dessen enthält, was der von Gott gewollten neuen Welt nicht entspricht. Barth betont: Wenn es „zu *Ethik* kommen soll“, ist nichts anderes möglich als eine „*Kritik* alles Ethos“.¹⁵ Diese Kritik enthält auch Selbstkritik. Wie Barth (sicher nicht ohne Augenzwinkern) anmerkt: „Wer nicht in der Lage ist, etwas ‚gegen‘ andere zu sagen, ohne gleichzeitig sich selbst zu erledigen, der schweige in der Gemeinde“.¹⁶ Dies gilt wohlgemerkt nicht nur für Frauen.

Barth macht auf etwas Allgemeinmenschliches aufmerksam: dass ‚Ermahnung‘ nie nur Forderung ist, sondern „Geltendmachen der Gnade als Forderung, Geltenlassen dessen, was ist, wie es ist, um deswillen, was es nicht ist. Gnade heißt: nicht richten, weil schon gerichtet ist“.¹⁷ Nur aufgrund von Gottes Gnade kann von uns etwas gefordert werden; und selbst wenn wir der Forderung nicht nachkommen können, werden wir nicht verdammt, da das Gericht bereits in Christus vorweggenommen ist. Barth macht die Gnade *als* Forderung geltend. Das Empfangen dieser Gnade verpflichtet den Menschen. Gerade im schlechten Gewissen sieht er die „neue Möglichkeit eines (nie und nirgends ‚guten‘!) *getrösteten* Gewissens“.¹⁸ Kierkegaard versteht die Liebe direkt als „*Sache des Gewissens*“,¹⁹ sofern sich der Mensch im Gewissen auch zu Gott verhält.

13 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 450.

14 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 450.

15 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 451.

16 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 451.

17 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 451.

18 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 452.

19 Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Bd. 1, 159. Siehe hierzu Claudia Welz, „Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understanding“, in *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, hg. Claudia Welz

Ganz ähnlich wie Barth besteht auch Kierkegaard darauf, dass das lutherische *sola gratia* der Rechtfertigung *allein aus Gnade* nichtsdestotrotz Werke des Menschen zur Folge haben muss, so wie ein guter Baum auch gute Früchte bringt.²⁰ Die Normendiskussion ist bei Kierkegaard schon beantwortet, denn wir wissen, was wir tun sollen. Die Hauptfrage der Ethik Kierkegaards ist dagegen: *Wie soll ich tun, was ich tun soll?* Diese Ethik ist „keine Ethik der Subjektivität, keine Tugend- oder Pflichtenlehre, aber auch keine Werte-, Güter- oder Institutionenethik, sondern eine *Phänomenologie der ethischen Modalität der Lebenshorizonte, in denen Menschen ihr Leben in bestimmten Situationen auf bestimmte Weisen vollziehen*“.²¹ All unser Tun soll ein Tun der Liebe sein – und dies gilt auch dann, wenn wir nichts mehr für einen anderen tun können. Kierkegaard illustriert dies in seiner Umdichtung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter. In der Zweiten Folge seiner Reden steht Rede „VII. Barmherzigkeit, ein Tun der Liebe, selbst wenn sie nichts geben kann, und nichts zu tun vermag“.²² Kierkegaard stellt sich vor,

es wäre nicht ein einzelner Mensch gewesen, der von Jericho nach Jerusalem reiste, sondern es wären zwei gewesen, und beide wären von Räubern überfallen und verstümmelt worden, und kein Reisender wäre vorbeikommen – gesetzt dann, der eine von ihnen hätte nichts anderes gewußt, als zu jammern, während der andere sein eigenes Leiden vergessen und überwunden hätte, um milde und freundliche Worte zu sprechen, oder sich, was mit heftigen Schmerzen verbunden war, zu einem kleinen Wasser hingeschleppt hätte, um dem andern einen Labetrunk zu verschaffen; oder gesetzt, die beiden wären der Sprache beraubt, aber der eine von ihnen hätte in seinem stummen Gebet auch für den andern zu Gott geseufzt: wäre er dann nicht barmherzig gewesen?²³

und Karl Verstrynge (London: Turnshare 2008), 153–225; Dies., „Das Gewissen als Instanz der Selbststerschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 53:3 (2011): 265–84.

20 Kierkegaard zitiert Lk 6,44: „Ein jeglicher Baum wird an seinen Früchten erkannt“ und baut auf diesen Vers die Eröffnungsrede seines Buches über *Die Taten der Liebe*, vgl. *Der Liebe Tun*, Bd. 1, 7.

21 Dalferth, „Kierkegaards Ethik des Unterscheidens“, 22. Hier heißt es außerdem: „Im Zentrum von Kierkegaards Interesse steht nicht das *Wer* (das Subjekt) oder das *Was* (die Güter) oder das *Warum* (die Gründe) oder das *Wozu* (die Ziele) oder das *Wodurch* (die Institutionen) des moralischen Handelns, sondern das *Wie* des Lebens bzw. genauer: *die ethische Bestimmung der Situationen, in denen Menschen ihr Leben je und je leben*“. Zu Kierkegaards Ethik der Liebe als Antwort auf das Theodizeeproblem siehe auch Claudia Welz, *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

22 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 2, 347–63.

23 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 2, 357.

Die empathische Teilnahme am Leiden des anderen und das Vor-Gott-Bringen der Not macht in dieser imaginierten Situation den Unterschied zwischen einer selbstbezogenen und einer liebevoll auf den Anderen bezogenen Reaktion aus. *Der Liebe Tun* ist eine Ethik der *Einübung* in die Liebe; beschrieben wird eine *Praxis*, es geht nicht nur um *Präskriptionen*. Die spezifisch christliche Voraussetzung ist dabei, dass die Liebe schon da ist: als eine Realität Gottes, die sich unter uns manifestieren soll, indem wir sie durch unser eigenes Tun präsent werden lassen.

Barths Ethik wurde als *divine command ethics* charakterisiert, sofern er das göttliche Gebot der Liebe mit menschlichem Gehorsam korreliert, aber lässt dieses Modell noch Raum für moralisches Wachstum auf Seiten des Menschen, und kann es auch im Sinne einer Tugendethik gedeutet werden?²⁴ Was menschliche Hierarchien angeht, unterstreicht Barth, dass man nur von dort aus ermahnen kann, wo Pharisäer und Zöllner „in einer Reihe stehen“,²⁵ d. h. keiner von uns soll glauben, besser zu sein als andere, denn keiner ist moralisch perfekt. „Ermahnung ist nur da möglich, wo des Menschen Recht darauf begründet ist, daß er – unrecht hat, also nur ‚auf Grund der Erbarmungen Gottes‘.“²⁶ Diese Formulierung spielt an auf ein Motiv Kierkegaards im sogenannten „Ultimatum“ von *Entweder – Oder* und in einer *Erbaulichen Rede* von 1847: dass wir als Sünder vor Gott immer Unrecht haben.²⁷

²⁴ Dies wird u. a. von Stanley Hauerwas bestritten, dessen *The Peacable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (1983) sowie Alasdair MacIntyres *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981) in der jüngsten Barth-Forschung mit Tugendethik aristotelischer und thomistischer Prägung verglichen und zu Barths Ethik ins Verhältnis gesetzt wird, vgl. Kirk J. Nolan, *Reformed Virtue after Barth: Developing Moral Virtue Ethics in the Reformed Tradition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2014) und William Werpehowski, *Karl Barth and Christian Ethics: Living in Truth* (Farnham: Ashgate, 2014) sowie die Rezension beider Bücher durch Pieter Vos in *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Heft 63, Jahrgang 32, Nummer 1, *Barths Römerbrief – damals und heute* (2016), 202–05. Siehe auch den Übersichtsartikel von Pieter Vos, „Calvinists among the Virtues: Reformed Theological Contributions to Contemporary Virtue Ethics“, *Studies in Christian Ethics* 28:2 (2015): 201–12.

²⁵ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 452.

²⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 452.

²⁷ Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder – Oder. Teil I und II*, hg. Hermann Diem und Walter Rest, übers. Heinrich Fauteck (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000), 523–933, hier 920–21: „Du darfst gegen Gott nicht recht haben wollen, nur so darfst du mit ihm rechten, daß du lernst, daß du unrecht hast“. Siehe auch die 1847 verfasste Rede über „Das Frohmachende darin, daß ein Mensch im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet“, wo Kierkegaard das „Ultimatum“ noch verschärft, indem er behauptet, dass ein Mensch im Verhältnis zu Gott „stets schuldig ist“ und „schuldig leidet“, *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847* in Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, übers. und hg. Emanuel Hirsch & Hayo Gerdes (Gütersloh: Gütersloher Ver-

Paulus ermahnt die Römer, ihre Leiber zur Verfügung zu stellen. Barth spricht davon, dass wir als geschichtliche Menschen mit unseren Gliedern „Gehorsam [...] leisten“ sollen.²⁸ Dabei werden wir beschlagnahmt „durch den neuen Menschen in Christus“, ohne dass sich „der alte Mensch des ‚Leibes‘“ entziehen könnte.²⁹ Wir sollen Gott dienen nicht nur mit unserer ganzen Seele, sondern auch mit unserem Körper, der unser Wollen ausdrücken und ausführen kann. Dies soll in einer *imitatio Christi* eine Nachahmung des Vorbildes Christus sein. Das Lebenserneuernde soll siegen und dadurch das Alte, noch im Egoismus der Sünde Gefangene verwandeln. „Gerade diese Begründung und Richtung der ethischen Aufgabe, gerade ihre unaufhebbare Jenseitigkeit ist es, die ihr Ernst und Kraft verleiht“.³⁰ Unser menschliches Handeln soll sich orientieren an dem, der nicht von dieser Welt ist und uns dennoch in ihr vorgelebt hat, was es heißt, ein neuer Mensch zu sein.

Für Barth ist das primäre ethische Handeln die von Paulus genannte sachgemäße Gottesverehrung: Heiligung im Sinne dessen, dass wir uns selbst „für Gott aussondern, bereitstellen“ und uns ihm bedingungslos schenken.³¹ So gesehen ist das Problem der Ethik identisch mit dem der Dogmatik und kann in der Formel *Soli Deo gloria* zusammengefasst werden. Stellen wir uns als „Opfer“ zur Verfügung, ist dies „nicht etwa eine menschliche Handlung, in der sich der Wille Gottes vollstreckte in dem Sinn, daß der Opfernde durch sein Handeln ein Organ Gottes würde“;³² vielmehr ist das Opfer „eine *Demonstration* zur Ehre Gottes“.³³ Wir nehmen teil daran, doch dürfen wir kein „Einswerden des Willens Gottes mit dem Menschenwillen oder umgekehrt ein Aufgehen des zweiten im ersten“³⁴ erwarten. Unser menschliches Handeln soll lediglich auf das göttliche Handeln *hinweisen*: „Eiserne Regel auch für die Ethik: *kein Zusammenfallen von Akt und Voraussetzung!*“³⁵ Was wir tun können, ist niemals identisch mit dem, was unser Tun ermöglicht. Genau wie Kierkegaard, der auf dem himmelweiten Unterschied zwi-

lagshaus, ²1994), 282. Vgl. Claudia Welz, „Das ‚Ultimatum‘: Gottesfrage, Gebet und Ethik angesichts des Theodizeeproblems“, in *Kierkegaards Entweder – Oder (Klassiker auslegen)*, hg. Hermann Deuser und Markus Kleinert (Berlin: de Gruyter, 2017), 247–66.

28 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 452.

29 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 453.

30 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 453.

31 Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 454.

32 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 454.

33 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 454–55.

34 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 455.

35 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 455.

schen Gott und Mensch bestand,³⁶ will Barth eine Vermengung von Himmel und Erde verhindern und stattdessen „dabei verharren, Gott Gott und Mensch Mensch zu nennen“.³⁷ Die Trennung der beiden ist jedoch gerade die Möglichkeitsbedingung der Liebe zwischen ihnen. Wären sie von vornherein eins in einem pantheistischen Sinne, könnten sie sich nicht zueinander verhalten. Dann wäre das ‚Gottesverhältnis‘ lediglich ein Selbstgespräch des Absoluten.

Menschliches Handeln soll sich also am göttlichen Wirken orientieren, ohne dass unser Tun dem Tun Gottes jemals gleichkäme. Ganz im Gegenteil: Wir können nur handeln auf der Grundlage dessen, dass Gott bereits an uns gehandelt hat und eine Veränderung unseres Lebens bewirkt hat – dergestalt, dass wir imstande sind, seine Liebe zu uns zu erwidern. Darin sind sich Barth und Kierkegaard einig.

3 Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Mitmenschen

Die nächste Frage ist, wie die Liebe zu Gott jeweils mit der Liebe zum Mitmenschen verknüpft wird. Für Barth ist die Voraussetzung der gesamten Ethik, dass Gott Gott ist und der Mensch auf Gott hören kann.³⁸ Seinen Kommentar zu Röm 12,3 eröffnet Barth mit einem 11 Zeilen langen Kierkegaard-Zitat. Barth verrät uns nicht, was er da zitiert. Eine Stichwortsuche in der Online-Ausgabe des dänischen Texts ergibt, dass Barth einerseits Sätze auslässt und andererseits mehrere Stellen aus verschiedenen Quellen zusammenmixt. Ethisch relevant ist einzig jener Teil, der aus Kierkegaards Tagebuch des Jahres 1850 stammt und von der absoluten Hingabe an Gott handelt, aller Anfechtung und allem Widrigen zum Trotz. Der gottesfürchtige Mensch soll aus seinem gesamten Vorstellungskreis und seiner Begriffswelt herausgerissen werden und von Gott lernen, was Liebe ist:

Es fängt damit an, daß Gott die *Liebe* ist, die den Menschen liebt, und dann zeigt es sich, daß *Gott* der ist, der geliebt werden will. Freilich ist Gott kein Egoist, aber er ist das unendliche

³⁶ Vgl. Kierkegaards Notizbuch NB 9:59 (1849) in SKS 21, 235 (*Søren Kierkegaards Skrifter*: <http://sks.dk/forside/indhold.asp>), wo die Rede davon ist, dass ein unendlicher qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch bestehe, sofern der Mensch gar nichts vermag, Gott ihm aber alles gibt, auch den Glauben.

³⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 455.

³⁸ Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 462–63.

Ego, das unmöglich umgebildet werden kann, um dir zu gefallen, sondern *du* mußt umgebildet werden, um *ihm* zu gefallen.³⁹

Die Rede von Gott als unendlichem Ego spielt möglicherweise auf Gottes Selbstvorstellung gegenüber Mose an. Der in Ex 3,14 genannte Gottesname wird in der Vulgata mit *ego sum qui sum* wiedergegeben. In einer Passage, die Barth ausgelassen hat, parallelisiert Kierkegaard Gottes unendliche Egoität mit seiner unendlichen Liebe. Gott habe nur einen geistigen Begriff dessen, was Glück und Seligkeit für den Menschen ist; da der Mensch aber Fleisch und Blut ist, verstehe er nicht ohne Weiteres, dass Gott Liebe ist. Rein menschlich verstanden werde der Mensch unglücklich durch diese Art von Liebe. Soll er selig werden in seinem Verhältnis zu Gott, muss der Mensch umgestaltet werden, und diese Umbildung, ja Wiedergeburt, sei eine prekäre, schmerzhaft Operation, durch die der Mensch Geist werde wie Gott Geist ist.⁴⁰ Das Bild der Wiedergeburt impliziert das passive Involviertsein des Menschen. Menschliches Lieben setzt voraus, dass der Mensch je schon von Gott geliebt ist.

Barth zitiert zudem Kierkegaards Selbstverständnis, „Spion im höchsten Dienste“⁴¹ zu sein, und schreibt dem Apostel Paulus ebenjenes Selbstverständnis zu. Was Barth nicht erwähnt: Kierkegaard vergleicht die Spione, derer die Polizei sich bedient (oft seien dies Verbrecher) mit der Art und Weise, wie Gott sündige Menschen als seine Spione einsetzt. Während Gott seine Spione erziehe und verbessere, denke die Polizei nicht daran, dies zu tun.⁴² Gottes Liebe zu uns inkludiert also eine Einweisung in ein Leben, das ihr entspricht.

Röm 12,3–6 auslegend, wo davon die Rede ist, dass wir in unserer Vielheit ein Leib sind in Christus, zitiert Barth wieder Kierkegaard. Zwei Bibelstellen nennt er in Klammern: zunächst Mk 12,28–31, wo die Frage nach dem höchsten Gebot von Jesus mit Verweis auf das Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,4–5) und der Nächstenliebe (Lev 19,18) beantwortet wird. Aber was heißt es, den Nächsten zu lieben wie sich selbst? Die zweite Bibelstelle, Lk 10,25–37, ist Jesu Erzählung vom barmherzigen Samariter, mit welcher er die Frage beantwortet, wer mein ‚Nächster‘ ist: der, dem ich beistehe so wie der Samariter den Mann pflegte, der unter die Räuber gefallen war. Barth zitiert lediglich Kierkegaards Konklusion:

³⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 462. Zitiert wird Kierkegaards Tagebuch NB 20:99 (1850) in SKS 23, 446.

⁴⁰ Vgl. NB 20:99.

⁴¹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 462.

⁴² Siehe Kierkegaard, SKS 16, 66, vgl. die Tagebuchaufzeichnung NB 2:124 (August 1847) in SKS 20, 190 sowie NB 5:138 (Juli 1848) in SKS 20, 424–25.

Der Nächste aber ist *jeder* Mensch, denn durch seine Verschiedenheit von andern ist er nicht dein Nächster, auch nicht durch das, worin er innerhalb der Verschiedenheit von andern dir gleich ist. Dadurch, daß er vor *Gott* dir gleich ist, ist er dein Nächster, *diese* Gleichheit aber hat unbedingt *jeder* Mensch und hat sie *unbedingt*“ (Kierkegaard).⁴³

Ohne nähere Angaben zu machen, zitiert Barth aus der ersten Folge von *Der Liebe Tun*, in welcher das biblische Liebesgebot ausgelegt wird und die Liebe als Pflicht in den Blick kommt. Barths Zitat umfasst die zwei abschließenden Sätze der Rede „II.B. Du sollst den *Nächsten* lieben“. ⁴⁴ Nach Kierkegaard ist der Nächste der erste Mensch, den wir treffen, wenn wir die Tür aufmachen, weshalb es „in der ganzen Welt keinen einzigen Menschen“ gebe, „der so sicher und so leicht zu erkennen ist wie der Nächste“. ⁴⁵ Wir können nur aufgrund unserer Gleichheit vor Gott Nächste füreinander sein, und vor diesem Hintergrund wird all das belanglos, wodurch wir uns im Übrigen voneinander unterscheiden. Daher benutzt Barth das Kierkegaard-Zitat, um die „Vielheit von Andersheiten“ ⁴⁶ abzuwerten im Vergleich mit der Gemeinschaft, auf die es ihm ankommt. Als eine Hierarchien ausschließende Gemeinschaft von Menschen, die sich füreinander als ihre jeweils Nächsten erwiesen haben, ist sie *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, welche die Andersheit des Anderen nicht etwa annulliert, sondern sie fordert und ihr Sinn gibt in einer größeren Einheit: der Einheit des Leibes Christi, dessen Glieder wir sind als unverwechselbare Einzelne. ⁴⁷

Auf der Basis von Röm 12,6–8, wonach wir verschiedene Gnadengaben haben, definiert Barth die ethische Aufgabe als Suche der Einheit aller Menschen in Gott, des Friedens jenseits aller Parteiung. ⁴⁸ „Also die Begründung der Ethik durch die Konstituierung der Gemeinde als Gemeinschaft?“, fragt Barth und antwortet bejahend: „Die Gemeinde wird gebildet durch die Einzelnen in ihrer Beziehung zu Gott“. ⁴⁹ Es gehört bekanntlich zum Markenzeichen Kierkegaards, dass er sich in seinen Reden an *hiin Enkelte* wendet, jenen Einzelnen, der jeweils

⁴³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 466.

⁴⁴ Barth hat selbst die Kursivierungen eingefügt. Vgl. hiermit die Neuübersetzung von Hayo Gerdes: „Der Nächste ist jeder Mensch; denn durch die Verschiedenheit ist er nicht dein Nächster, auch nicht durch die Gleichheit mit dir innerhalb der Verschiedenheit von anderen Menschen. Durch die Gleichheit mit dir vor Gott ist er dein Nächster, aber diese Gleichheit hat unbedingt jeder Mensch und hat sie unbedingt.“ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 69.

⁴⁵ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 59.

⁴⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 466.

⁴⁷ Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 467.

⁴⁸ Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 468–69.

⁴⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 473.

sein Leser ist.⁵⁰ Bei Barth dient der Bezug auf das Individuum *vor Gott* der Bekämpfung der Gefahr des „Titanismus“.⁵¹

In seiner Auslegung von Röm 12,9 – 15, wo Paulus dazu auffordert, aufrichtig zu lieben, das Böse zu verabscheuen, sich an das Gute zu halten und die Verfolger zu segnen, betont Barth, dass dies positive Möglichkeiten ethischen Wollens und Tuns sind.⁵² Barth sieht die Liebe des Menschen zum Mitmenschen als eine sekundäre ethische Handlung, welche die primäre ethische Handlung der Liebe zu Gott nicht nur fortsetzt und übersetzt, sondern geradezu realisiert: „Anbetung bedeutet Liebe zu Gott“, sofern sie „sich *bedeutungsvoll betätigt* in einem der Liebe zu Gott entsprechenden anschaulichen Tun“ gegenüber dem Mitmenschen.⁵³ Barths Gründung der Menschenliebe in der Gottesliebe findet eine Entsprechung bei Kierkegaard, der sein Buch über die Liebe mit einem Gebet eröffnet, in welchem er Gott mit der rhetorischen Frage anspricht: „Wie sollte man auf rechte Art von Liebe reden können, falls du vergessen wärest, du Gott der Liebe, von dem alle Liebe herkommt im Himmel und auf Erden; [...] so daß der Liebende ist, was er ist, nur durch Bleiben in dir!“⁵⁴

Eine weitere Strukturanalogie betrifft die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Wesen und der Manifestation der Liebe. Für Barth stellt sich mit der Liebe die Frage, was gut und was böse ist. Liebe ist „kraft ihres unvermeidlichen Rekurrerens auf die Liebe zu Gott [,] nie das scheinbar Eindeutige, Direkte, Unmißverständliche, nach dem die Sentimentalen schreien“; nur „die Liebe, die die Kraft hat, das Böse zu verabscheuen, hat auch die Kraft, sich an das Gute zu klammern“.⁵⁵ Dies impliziert, dass die Erscheinungsformen nicht immer identisch sind mit dem Wesen der Liebe. Die Liebe kann durchaus in zweideutigen Formen auftreten. Kierkegaard führt in die Ambiguität der ‚äußeren‘ Formen der Liebe ein, indem er die Eröffnungsrede seines Buches wie folgt betitelt: „Das verborgene Leben der Liebe und dessen Kenntlichkeit an den Früchten“.⁵⁶ Die Früchte stehen für das, was sichtbar wird von der Liebe. Ihr Ursprung im Innersten eines Menschen bleibt jedoch unsichtbar.⁵⁷ Kierkegaard zufolge gibt es kein bestimmtes Aussehen oder „Solcherart“, welches das Dasein der Liebe beweisen könnte.⁵⁸

50 Vgl. die Vorworte zu Kierkegaards *Erbaulichen* bzw. *Christlichen Reden* und zu *Liebe*, Bd. 1, 5.

51 Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 468 und 474.

52 Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 474 – 75.

53 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 476.

54 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 6.

55 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 478.

56 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 7.

57 Vgl. Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 11.

58 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 17.

Man kann sie nicht an bestimmten Worten (z. B. einer Liebeserklärung) oder Taten (z. B. einer Eheschließung) ablesen. Vielmehr ist das einzige „unbedingt überzeugende Kennzeichen der Liebe“ die Liebe selbst, „die erkannt und wieder erkannt wird von der Liebe in einem andern“.⁵⁹ Man muss an die Liebe glauben, sonst merkt man überhaupt nicht, dass sie da ist.⁶⁰ Somit sind sich Barth und Kierkegaard einig darin, dass die Liebe zum anderen Menschen nur dann gelingen kann, wenn wir zugleich mit Gott als Quelle aller menschlichen Liebe verbunden bleiben.

4 Die bestehende und die kommende Welt

Aus dem primären ethischen Handeln zur Ehre Gottes fließen für Barth die „sich daran anschließenden sekundären Handlungen“ des „nicht-triumphierenden, nicht-rechthabenden Menschen“, der sich – mit Paulus gesprochen – nicht fügen soll „in die Gestalt dieser Welt, wohl aber in ihre Verwandlung“.⁶¹ Diese unsere jetzige Weltzeit, dieser ‚Äon‘, die bestehende Welt, in der wir leben, vergeht (vgl. 1 Kor 7,31). Barth zufolge besteht das Ethische einer Handlung in der „Überwindung des Menschen“, so dass sie „das Licht des kommenden Tages“ erscheinen lässt – jedoch nur „beinahe“, und Barth fügt relativierend hinzu: „Es bleibt dabei, daß alle Handlung als solche nur [...] *Gleichnis* und *Zeugnis* ist vom Handeln Gottes, das, weil es das Handeln *Gottes* ist, nur [...] in der Ewigkeit und nie in der Zeit sich ereignen kann“.⁶² Hier stellt sich die Frage, ob Gottes Handeln einen spürbaren Unterschied macht für uns, wenn es nicht in unsere Erfahrung eingehen kann.

Barth verwendet das Bild des aufgewirbelten Staubs als Zeichen des Sich-bemerkbar-Machens der marschierenden Kolonne und spricht vom „Einschlagtrichter“, an dem erkennbar ist, „daß hier eine Granate explodierte“ bzw. von der „Höhle im Berg“ als dem „Ort im Berg, wo der Berg nicht mehr ist“.⁶³ Die ersten beiden Metaphern sind militärisch und bezeugen ein gewaltiges Ereignis durch die Spuren, die es hinterlässt. Die letzten beiden Bilder, die Barth evoziert, handeln von einem Hohlraum, der entstand durch das rein negative Nicht-mehr-Sein dessen, was dort zuvor gewesen ist. In diesem Fall geht es um Haltungen und Taten, die der Mensch überwunden hat, so dass „neue Positivitäten entstehen,

⁵⁹ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 20.

⁶⁰ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 19.

⁶¹ Barth, *Der Römerbrief 1922*, 456.

⁶² Barth, *Der Römerbrief 1922*, 458.

⁶³ Barth, *Der Römerbrief 1922*, 458.

neue Standpunkte, neue Rechthabereien“, welche sich aber durchaus noch „in die Gestalt dieser Welt“⁶⁴ fügen, sofern es der „*Mensch* allein ist“,⁶⁵ der sich hier betätigt. Barth kritisiert hier „*prometheische* Möglichkeiten“, durch die der Mensch sich selbst erhöht, doch gesteht er zu, dass es auch Handlungen gibt, aus denen nicht der Mensch, sondern „*Gottes* Eigenart, Eigenwille, Eigenmacht, Eigenrecht“⁶⁶ leuchtet. Dieses Leuchten störe, weil es ein Angriff sei auf den Menschen in dieser Welt.

Barth fragt, was wir dafür tun können, dass in unseren Handlungen „die Überwindung des Menschen und darum die Herrlichkeit Gottes leuchtet“,⁶⁷ und antwortet: Wir sollen Ja sagen zur Problematik unseres Daseins. Im Anschluss an die paulinischen Ermahnungen ruft Barth zur Buße auf und damit zur Erneuerung unseres Denkens, um Einsicht zu bekommen in das, was der Wille Gottes ist: „Buße heißt *Um*-Denken“. ⁶⁸ Dies ist für Barth die primäre ethische Handlung. Dass „Gott in uns denke“, ist in Barths Augen eine „Illusion romantischer Philosophen“. ⁶⁹ Den Gedanken der Ewigkeit denken wir dann, wenn wir „in der *Frage*“ nach dem Sinn unseres zeitlichen Daseins dessen letzten Sinn erkennen. ⁷⁰ Wir sollen die Sinnfrage festhalten, *auch wenn* oder *gerade weil* sie uns selbst, unser eigenes Denken und Tun in Frage stellt.

In Anspielung auf ein Pauluswort, in welchem die Arbeit des Gewissens beschrieben wird, empfiehlt Barth, wir sollen der Krisis unserer „sich untereinander anklagenden oder auch entschuldigenden Gedanken“ (Röm 2,15) nicht ausweichen, sondern „dem *Worte* Gottes Gehör“ und „dem *Werke* Gottes Raum“ geben, und das genüge: „Die Gnade genügt, auch für die Ethik!“⁷¹ Hier ist Barth ganz nah an einer reformatorischen Grundeinsicht, die von Luther und Kierkegaard in vielerlei Variationen repetiert wurde. Keineswegs wird eine ‚billige Gnade‘ ohne Werke vertreten, doch kann sich niemand durch seine Werke Gottes Gnade sichern. Barth wettert gegen die *securitas* des Menschen, der sich seiner Sache allzu sicher fühlt. Die Gnade genüge, „den Menschen in seiner verfluchten Sicherheit zu erschüttern und seiner seligen Bestimmung durch den neuen Menschen in Christus zuzuführen“. ⁷² Die Polemik gegen die *securitas* kommt der Glaubensge-

⁶⁴ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 458–59.

⁶⁵ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 459.

⁶⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 459.

⁶⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 460.

⁶⁸ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 460.

⁶⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 460.

⁷⁰ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 460.

⁷¹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 461.

⁷² Barth, *Der Römerbrief* 1922, 461.

wissheit, der *certitudo* zugute.⁷³ Barth weist uns an den Ort, wo unser Glaube gestärkt werden kann: dort, wo wir das Wort Gottes hören und aus ihm eine Wegleitung für unser Tun bekommen. So unterstreicht er, dass „das *letzte* Wort der hier notwendigen *Belehrung* von Gott selbst, von Gott allein gesprochen wird. *Er* ist die große Störung der Dogmatiker *und* der Ethiker“.⁷⁴

In Röm 12,16–20 zählt Paulus die Handlungen auf, die sich mit einem christlichen Wollen und Tun nicht vertragen. Beispielsweise fordert er die Römer auf, keinem Böses mit Bösem zu vergelten. Barth kommentiert, das christliche Ethos sei „Reinigung des Handelns von allen biologischen, pathetischen, erotischen Elementen, der schlechthinnige Protest gegen jede von *Menschen* eingenommene Höhenstellung“.⁷⁵ Auf ganz ähnliche Weise wendet sich Kierkegaard gegen die Auffassung, die christliche Liebe sei „jenes versteckte, heimliche, rätselhafte Gefühl hinter dem Gitter des Unerklärlichen, das der Dichter ans Fenster locken will“; sie sei „nicht eine Stimmung in der Seele“, sondern „lauter Handeln“.⁷⁶ Kierkegaard reduziert hier die affektiven oder emotionalen Elemente der Liebe (oder passender: der Vorliebe) zugunsten von einer Praxis der Nächstenliebe, welche alle Mitmenschen umfasst, ob man diese mag oder nicht.

Barths Interpretation von Röm 12,21–13,7, wonach jeder sich den jeweils regierenden Obrigkeiten unterziehen soll, läuft darauf hinaus, dass wir die Ordnungen der bestehenden Welt deshalb nicht zerbrechen sollen, weil Jesus das Bestehende schon *besiegt hat* und weil es keine energischere Unterhöhlung des Bestehenden gebe als das illusionslose Geltenlassen von Staat, Kirche, Gesellschaft, Recht, Familie, Wissenschaft, etc.⁷⁷ Die *wahre* Revolution komme von Gott.⁷⁸ Barth gibt Rechenschaft von ihr in seiner Auslegung von Röm 13,8–14 unter der Überschrift „Die große positive Möglichkeit“.⁷⁹ Hier finden wir drei paulinische Kernsätze, die sowohl von Barth als auch Kierkegaard „in drei Reden in Der Liebe Tun“ ausgelegt wurden:

73 Barth schreibt vom Christentum, es sei „immer *certitudo* dem Menschen verleihend, aber, zur Ehre Gottes und uns zum Trotz, nie *securitas*, [...] und nie ein Ausruhen erlaubend“, *Der Römerbrief* 1922, 489.

74 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 462.

75 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 491.

76 Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 110. Vgl. Claudia Welz, „How to Comprehend Incomprehensible Love? Kierkegaard Research and Philosophy of Emotion“, *Kierkegaardiana* 24 (2007): 261–86.

77 Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 506 und 509.

78 Vgl. Barth, *Der Römerbrief* 1922, 511. Vgl. Kierkegaard, SKS 9, 138, wonach das Wunderwerk des Christentums darin besteht, durch das Gottesverhältnis Himmel und Erde so still zu bewegen, dass niemand es bemerkt.

79 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 518.

1. „Bleibt niemanden etwas schuldig – ausgenommen die gegenseitige Liebe!“
2. „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst!“
3. „So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.“⁸⁰

Die „große positive Möglichkeit“ ist für Barth nichts anderes als die Liebe, verstanden nicht als einzelne Akte, sondern als eine ethische „*Gesamthaltung*“.⁸¹ Die Liebe versteht Barth nicht primär als ein menschliches Tun, sondern in Verlängerung von Röm 5,5 als „Ausgießung“ des göttlichen Geistes⁸² und damit als „*Gottesmöglichkeit*“ und insofern „*des Gesetzes Erfüllung*“.⁸³ Auch Kierkegaard bestimmt die christliche Liebe als „*Geistesliebe*“.⁸⁴ Wie Gottes Geist allgegenwärtig und *semper actuosus* ist, so wolle das Christentum „überall wirken“; man müsse „von Gott ausgehen“, „um in Liebe den Nächsten zu finden“ und umgekehrt „in der Liebe zum Nächsten Gott“ zu finden.⁸⁵ Dementsprechend zitiert Barth Kierkegaard, für den die Liebe das „*Geistesverhältnis*“ zum Nächsten sei.⁸⁶

Allerdings will Barth nicht, dass unser Gottesverständnis ein „Verständnis auf Abstand“ sei, was er Kierkegaard zuschreibt.⁸⁷ Stattdessen möchte er den unbekannten Gott „erkennen und lieben in der Unbekanntheit des ‚*Nächsten*‘“, in der „*Andersheit des Andern*“ und „in ihm [dem andern Menschen] die Stimme des *Einen* [d.h. Gottes] hören“.⁸⁸ Nächstenliebe ist laut Barth „das durch die Erkenntnis Gottes in Christus begründete (und darum gebrochene!) Verhältnis zum Mitmenschen, das Verhältnis, in dem nicht Mensch dem Menschen, sondern Gott Gott gegenübersteht“.⁸⁹ Diese Barth'schen Formulierungen vermitteln den Eindruck, als sei die zwischenmenschliche Liebe in Wirklichkeit ein innergöttliches Verhältnis. Kierkegaard dagegen sieht den Menschen „vor Gott“⁹⁰ und damit als von ein von Gott getrenntes Wesen. Gott ist in der Liebe zum Nächsten die „*Zwischenbestimmung*“ (Dän.: *Mellembestemmelse*),⁹¹ d.h. Gott tritt *zwischen* den einen und den anderen Menschen als das personifizierte Band der Liebe, das

⁸⁰ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 518.

⁸¹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 519.

⁸² Barth, *Der Römerbrief* 1922, 519.

⁸³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 520. Vgl. hierzu Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, Rede III A, 102–49.

⁸⁴ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 159.

⁸⁵ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 155.

⁸⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 521.

⁸⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 520.

⁸⁸ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 520.

⁸⁹ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 521.

⁹⁰ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 69.

⁹¹ Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 66.

uns untereinander verbindet. Daher sollen wir „Gott höher als alles“ lieben, denn dann lieben wir „auch den Nächsten und im Nächsten jeden Menschen.“⁹²

Barth fasst die Liebe als „Entdeckung des Einen im Andern“, die in jedem Nächsten „nur das *Gleichnis* des zu Liebenden“ sehe: „sie sieht und hört in jedem *zeitlichen* Du das gegenüberstehende *ewige* Du, ohne das es kein Ich gibt“.⁹³ Dieser Satz mutet dialogphilosophisch an und erinnert an den dritten Teil von Martin Bubers *Ich und Du*. Hingegen ist Barths Abwehr der „Vorliebe“ für einen Menschen, der allen anderen vorgezogen wird, und seine Hervorhebung der Liebe als „*Pflicht*“ des neuen Menschen⁹⁴ ganz im Takt mit Kierkegaards Agenda, wendet Kierkegaard sich doch ebenfalls gegen das, was er *Forkjerlighed* (Vorliebe) nennt: die Präferenz des einen, geliebten Menschen auf Kosten aller anderen, und streicht stattdessen die Pflicht der universalen Nächstenliebe heraus.⁹⁵

Das Tun der Liebe ist laut Barth das Tun des Guten gerade darin, dass die Liebe nicht „an jenem Kreislauf vom Bösen zum Bösen“ beteiligt ist: „Sie ist der radikale Umsturz alles Gegebenen, weil sie die radikale Anerkennung des Voraus-Gegebenen in allem Gegebenen ist“.⁹⁶ So Barth im Originalton. Das „Leben und Walten der Liebe“ (hier zitiert Barth wieder Kierkegaard) werde Ereignis im „Jetzt! der Offenbarung“, in der christologischen „*Wende der Zeiten*“ und damit im „Regreß von der Zeit auf die Ewigkeit“.⁹⁷ An dieser Stelle knirscht es gleichsam im Gebälk der Barth'schen Kierkegaard-Rezeption, waltet die Liebe dem Dänen zufolge doch gerade *in der Zeit*, aber so, dass wir das Zeitliche *sub specie aeternitatis* sehen und als solches segnen können. Die Ewigkeit ist uns nur zeitlich gegeben, etwa wenn wir uns hoffend ausstrecken nach der Zukunft, die auf Dänisch auch *det tilkommende* heißt: das auf uns Zukommende.

Während Barth die „große positive Möglichkeit“ der Liebe letztlich aus unseren Händen nimmt und Gott überlässt, sofern er die Transformation des Bestehenden in einem menschlichen ‚Nicht-Tun‘ verankert, das nur noch Platzhalter für die gigantische göttliche Revolution der alles-verändernden Liebe ist, versucht Kierkegaard, das Wirken Gottes auch *in* unserem bescheidenen Tun der Liebe zu

⁹² Kierkegaard, *Liebe*, Bd. 1, 66.

⁹³ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 522.

⁹⁴ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 522.

⁹⁵ So in Rede IV. in der ersten Folge von *Der Liebe Tun*, welche von der Pflicht handelt, *alle* Menschen zu lieben, die wir sehen, d. h. nicht nur die attraktiven.

⁹⁶ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 523.

⁹⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 524.

lokalisieren, ohne dass uns dieses Tun schon gänzlich von Christus abgenommen wäre.⁹⁸

5 Konklusion und Ausblick

Daher komme ich zur Schlussfolgerung, dass trotz aller *struktureller* Ähnlichkeiten in der methodologischen Grundlegung der Ethik erhebliche Unterschiede zwischen Kierkegaards und Barths Ethik der Liebe bestehen. Vielleicht hat sich Barth zu schnell von Kierkegaard losgelöst auf seinem Weg von der Dialektik zur Analogie als leitender Denkfigur.⁹⁹ Hier gilt es zu beachten, dass Kierkegaards Existenzdialektik zwar die menschliche Existenz als „Ort und damit als Verifikationshorizont göttlicher Offenbarung einschränkt, damit aber nicht einer untheologischen Begründung des Glaubens das Wort reden will“.¹⁰⁰ Für Barth ist der Glaube kein Existential, sondern „eine Möglichkeit des Wortes Gottes“, das die Existenz von außen trifft.¹⁰¹ Während Barth Kierkegaards Auffassung teilt, dass die menschliche Existenz insofern dialektisch ist, als sie ihre eigene Unabgeschlossenheit auf sich nehmen muss, versagt der ‚Dogmatiker‘ Barth der ‚dialektischen Theologie‘ die Gefolgschaft, sofern er die Relation zwischen Gott und Mensch immer konsequenter vom undialektisch redenden Gott her interpretiert, so Eberhard Jüngel.¹⁰²

Ich würde dem gerne hinzufügen, dass Barth den menschlichen Rezeptionsbedingungen der göttlichen Offenbarung wenig – m. E. zu wenig – Beachtung schenkt. Liegt Gottes Offenbarung wirklich ‚oberhalb‘ der Existenzdialektik menschlichen Lebens, wird es fraglich, wie uns Gottes Wort überhaupt noch erreichen kann, es sei denn, das *Deus dixit* trifft auf ein ihm entsprechendes *homo audit*. Hört der Mensch nicht, wird es auch zweifelhaft, ob Gott gesprochen hat. Zugunsten von Barth kann jedoch der erste Band der *Kirchlichen Dogmatik* herangezogen werden, wo die (von einer „Vergottung“ scharf abgehobene) „Gottförmigkeit“ des Menschen, die *imago Dei*, nicht in ein bestimmtes *Sein*, sondern

98 Siehe hierzu auch Barths Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (25.09.1919), wo der Christ in der Gesellschaft keiner von uns, sondern Christus in uns ist (*Das Wort Gottes und die Theologie*, 34).

99 Vgl. Eberhard Jüngel, „Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons“, in *Barth-Studien* (Zürich, Köln, Gütersloh: Benziger, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982), 127–79.

100 Jüngel, „Analogie“, 171.

101 Jüngel, „Analogie“, 177.

102 Vgl. Jüngel, „Analogie“, 177–78.

ein *Tun* gelegt wird, nämlich in das Vernehmen und Verstehen des Wortes Gottes im Glauben.¹⁰³

Als Barth im März 1933 nach Dänemark eingeladen wurde, wo er zunächst in Kopenhagen und dann in Aarhus seinen Vortrag „Das erste Gebot als theologisches Axiom“¹⁰⁴ hielt, schrieb er auf der Fähre zwischen Seeland und Jütland einen Brief an Charlotte von Kirschbaum. In diesem Brief vom 11. 3. 1933 erwähnt er, er habe die „Barthianer“ – d. h. die Vertreter der 1926 von Kristoffer Olesen Larsen gegründeten dialektisch-theologischen Bewegung „Tidehverv“ (Zeitenwende)¹⁰⁵ – kennen gelernt und bemerkt abfällig: „aber das sind Fanatiker der Ironie (lauter kleine Kierkegaards!), die mir gar nicht gefielen und die mich ihrerseits des ‚Pietismus‘ verdächtigten!“¹⁰⁶ Mit dem Pietismus hatte Barth schon in den ersten beiden Ausgaben seines Römerbriefkommentars abgerechnet.¹⁰⁷ Kierkegaard dagegen wurde nie ganz fertig mit dem Pietismus als transnationale und transkonfessionelle Frömmigkeitsbewegung, und seine Bibliothek war gefüllt mit Erbauungsliteratur.¹⁰⁸

Wie Bruce L. McCormack überzeugend dargelegt hat, sind Veränderungen in Barths Theologie zwischen November 1918 und Oktober 1920 nicht vor allem den sozialpolitischen Ereignissen dieser Jahre, etwa der russischen Revolution, geschuldet, sondern vielmehr den Reaktionen auf die erste Ausgabe seines Römerbriefkommentars.¹⁰⁹ Barths Umarbeitung seiner Eschatologie in Auslegung von Röm 13 ist nicht zuletzt von Kierkegaard beeinflusst, sofern keine organische Verbindung oder Kontinuität mehr zwischen dieser unserer Welt und Gottes Reich angenommen wird.¹¹⁰ Soll es angesichts des ‚unendlichen qualitativen Unter-

103 Vgl. *Kirchliche Dogmatik*, I/1, 252–53.

104 Vgl. *Karl Barth – Charlotte von Kirschbaum. Briefwechsel*, Bd. 1, 1925–1935, hg. Rolf-Joachim Erler (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008), 254, Anm. 1.

105 Kristoffer Olesen Larsen (1899–1964) war Pfarrer an der Esajas-Kirche in Kopenhagen. Er repräsentiert eine radikal-existentialistische Kierkegaard-Deutung, vgl. Ders., *Sören Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze* (Gütersloh, 1973).

106 *Briefwechsel*, 257. Ich danke Niels Henrik Gregersen für den Hinweis auf diesen Brief Barths.

107 Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barth und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung* (München: Kaiser, 1978).

108 Vgl. Christopher B. Barnett, *Kierkegaard, Pietism and Holiness* (London, New York: Routledge, 2016), 5–6.

109 Vgl. Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 184–85, 202–04. Zur Neufassung des Römerbriefkommentars siehe auch Christiane Tietz, *Karl Barth: Ein Leben im Widerspruch* (München: Beck, 2018), 133–62.

110 Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, ed. Hermann Schmidt, Gesamtausgabe II.16 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1985), 90: „Das Göttliche wächst organisch, so braucht es kein mechanisches Aufbauen mehr. Insofern eben steht die Offenbarung Gottes, die nun einge-

schieds¹¹¹ überhaupt eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit geben, verdankt sie sich Gottes kenotischer Bewegung von oben nach unten.

Was Barth von Kierkegaard hätte lernen können, ist, dass die Alternative zwischen einer Schöpfungs- und Offenbarungstheologie dadurch unterlaufen werden kann, dass das ‚Natürliche‘ und das ‚Christliche‘ genau wie auch Eros und Agape ineinandergreifen. Bei Barth herrscht dagegen deren starre Entgegensetzung vor. Für ihn ist die christliche Liebe „nicht Eros, der immer begehrt, sie ist Agape, die nimmer aufhört“.¹¹² Dementsprechend ist die wahre, ewige Liebe auch keine menschliche Möglichkeit für Barth. Kierkegaard dagegen hatte einen Blick dafür, dass diese Liebe von Gott selbst ins Menschenherz hineingelegt wurde und dass auch Eheleute einander als Nächste lieben sollen.

Christus ist für Kierkegaard nicht nur ein vorbildhaftes Modell eines für uns leider unerreichbaren Handelns, sondern zeigt uns das, was wir sonst übersehen hätten: wie wir *in* unserem Tun die Liebe Gottes ‚geschehen lassen‘ können, indem wir *voraussetzen*, dass die Liebe auch im anderen Menschen schon ‚da‘ ist als eine uns allen gleichermaßen geschenkte Gottesgabe.¹¹³ Während nach Barth das menschliche Handeln lediglich auf das göttliche *hinweisen* soll, leitet Kierkegaard uns an, auch *im* menschlichen Tun der Liebe Gottes Wirken zu erkennen. Dies ist allerdings nur im Glauben möglich, denn ohne Glauben an Gottes Wirkkraft erschienen menschliche Liebestaten nur als rein menschliche Handlungen bzw. anonyme Lebensäußerungen. Barth und Kierkegaard sehen beide den Glauben als Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) der Liebe als Gottesgabe. Gilt ihnen der Glaube darüber hinaus auch als deren Seinsgrund (*ratio essendi*), oder ist es denkbar, dass die Fähigkeit zur Nächstenliebe auch unabhängig vom Gottesglauben gegeben ist? Sofern wir nur über das recht verstandene Gebot der Gottes- und Nächstenliebe unsere Nächsten ‚finden‘ und uns selbst als Nächste unserer Mitmenschen erweisen können, bleibt die Liebe an den Glauben gebunden. Während Kierkegaard Letzteren durchaus auch dem glaubenden Menschen als

treten ist, ‚außerhalb des Gesetzes‘, ist sie gegenüber den Kundgebungen, deren Träger die Idealisten sind, eine prinzipiell andere, neue Tat Gottes“.

111 Im Vorwort zur zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars verweist Barth explizit auf den Einfluss Kierkegaards und dessen Rede vom ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘: „Gott ist im Himmel und du auf Erden“, siehe Barth, *Der Römerbrief* 1922, xx, vgl. xiv.

112 Barth, *Der Römerbrief* 1922, 522. Vgl. damit Kierkegaards Rede III B in *Liebe*, Bd. 2 (Liebe als Sache des Gewissens).

113 Vgl. Rede „I. Liebe erbaut“ in *Liebe*, Bd. 2: „Gott, der Schöpfer, muß die Liebe in jedem Menschen einsenken, er, der selber Liebe ist. [...] *Der Liebende setzt voraus, daß die Liebe in des andern Menschen Herz zugegen ist, und unter dieser Voraussetzung eben erbaut er in ihm die Liebe – von Grund auf, sofern er sie ja liebend im Grunde voraussetzt*“, 241.

Mit-Wirkenden zuschreiben kann, ist der Glaube für Barth eine exklusiv göttliche Möglichkeit, von Gott allein in uns gewirkt.

Sowohl Barth als auch Kierkegaard geraten in den Verdacht, eine Sonderethik entwickelt zu haben, die nur dann gilt, wenn wir uns über die religiösen Voraussetzungen einig sind. Für Kierkegaard kann plausibel gemacht werden, dass dies nicht der Fall ist, sofern *Der Liebe Tun* „eine Ethik *durch* eine Ethikkritik“ ist „in Kraft von etwas, was *über* die ethische Forderung *hinaus* liegt“: „die Transzendenz, der neue Beginn“.¹¹⁴ Im Dänischen bedeutet *anden etik* sowohl die ‚zweite‘ als auch die ‚andere‘ Ethik. In Kierkegaards zweiter oder anderer Ethik wird die ethische Frage radikalisiert als kritische Frage, *wie* ich das, *was* ich tun soll, tun werde oder getan habe.¹¹⁵ Diese Ethik nimmt das Nicht-Meßbare zu ihrem Maßstab,¹¹⁶ was sich im Titel der letzten Rede der ersten Folge abzeichnet, der sich an Röm 13 anschließt: „Unsere Pflicht, in der Liebe Schuld gegeneinander zu bleiben“. Kierkegaard lässt die rein menschliche Liebe stranden – und zeigt dann eine Tiefendimension in ihr auf, welche uns unverfügbar bleibt: ihre Unermesslichkeit, aufgrund derer wir niemals miteinander quitt sein werden. Barths Auslegung des paulinischen Satzes „Bleibt niemandem etwas schuldig – ausgenommen die gegenseitige Liebe!“ ist zu kurz geraten. Doch leistet seine ‚jenseitige‘ Grundlegung der Ethik, in welcher er Gott allein die positiven Handlungsmöglichkeiten zuschreibt, eine heilsame Unterbrechung unserer menschlich-allzumenschlichen Tätigkeiten ‚aus der Höhe‘.¹¹⁷

Das Gleichnishaft, wodurch bei Barth menschliches und göttliches Handeln aufeinander verweisen können, aber dennoch voneinander getrennt sind, ist bei Kierkegaard konzipiert als das Wirken Gottes *im* menschlichen Handeln und *durch* es, jedoch nicht generell und schon gar nicht in beliebigen Handlungen, sondern *nur dann, wenn* wir in der Tat unsere Nächsten lieben wie uns selbst. Gottes Wirken kann demnach nicht instrumentalisiert werden zur Legitimation politischer Programme oder gar zur Führung ‚heiliger‘ Kriege. Um über die bei Barth zuweilen noch vorherrschende Opposition ‚menschliches versus göttliches

114 Vgl. Grøn, „Ethik“, 364.

115 Grøn, „Ethik“, 364–65.

116 Vgl. Grøn, „Ethik“, 367.

117 In der *Kirchlichen Dogmatik* beschreibt Barth „a clearly defined space [...] within which meaningful human action can take place, as the Being in action of God calls forth a particular being in action of the ethical agent“, Paul Nimmo, *Being in Action: The Theological Shape of Barth's Ethical Vision* (London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2007), 11. Im 7. Kapitel legt Nimmo dar „how human action conforms actualistically to the divine action“: „in faith, obedience, and prayer“, 14. Die Liebe ist, da sie nicht separat erwähnt wird, als eine Dimension des Glaubens, des Gehorsams und des Gebets zu denken.

Handeln' hinauszukommen, könnte man Kierkegaards Gedanke einer dynamischen „Zwischenbestimmung“ dergestalt weiterentwickeln, dass die Liebe nicht als „*Handlung* eines einzelnen“, sondern „*Ereignis* im Raum *zwischen* den einzelnen“¹¹⁸ verstanden wird.

Zudem sind die ethischen Implikationen von Barths aktualistischer Reformulierung der Christologie im Chalcedonense zu bedenken, wodurch eine *communicatio operationum* zwischen Gott und Mensch, d. h. ein Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Aktivität in Christus behauptet und das Verhältnis der zwei Naturen nicht als je schon vollbrachte Einheit, sondern als kontinuierliches Ereignis der Vereinigung bestimmt wird.¹¹⁹ McCormack schreibt dementsprechend: „Jesus Christ simply is the history of divine address and human response, of God corresponding (as human) to God (as divine)“.¹²⁰ Gott ist Gott für uns nur in dem, was er für uns *tut*, und in Christus wirken die beiden Naturen zusammen in einer Gleichzeitigkeit des göttlichen und menschlichen Tuns.¹²¹ Gottes Wesen liegt nicht ‚hinter‘ oder ‚über‘ seiner Aktivität, sondern ist ‚in‘ Gottes Wirken gegeben: in seiner Liebe zu uns.¹²² Sofern Gottes Wesen der schöpferische Grund aller anderen, geschöpflichen Handlungen ist,¹²³ könnte man im Zuge der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der vom Menschen geforderten *imitatio Christi* argumentieren, dass Gott und Mensch gerade *im Tun der Liebe* zusammenwirken.¹²⁴

Barths Zugang zur Ethik ist bleibend aktuell, indem er uns mit offenen Fragen konfrontiert: „Wie können wir leben? Was sollen wir tun?“¹²⁵ Genau wie Kierkegaards ‚zweite‘ Ethik geht Barths Grundlegung der Ethik durch eine „*Kritik* alles Ethos“¹²⁶ und zwingt uns, die Ausrichtung unseres Tuns zu überdenken. Nicht nur

118 Lincoln, „Christliche Ethik als expressive Theorie humaner Praxis“, 14.

119 Bruce McCormack, „We have ‚actualized‘ the doctrine of the incarnation...‘: Musings on Karl Barth’s Actualistic Theological Ontology“, *Journal of Dialectical Theology*, Heft 63, Jahrgang 32, Nummer 1, *Barths Römerbrief – damals und heute* (2016): 179–98, hier 192–93.

120 McCormack, „Musings“, 194.

121 Vgl. McCormack, „Musings“, 194–95.

122 Vgl. Paul Nimmo, *Barth: A Guide for the Perplexed* (London, New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 58: „In the person and work of Jesus Christ [...], God makes Godself known to us as the One who loves. Correspondingly, then, the being of God can be described as the One who loves. [...] This divine love for us is of the very essence of God“.

123 Vgl. McCormack, „Musings“, 196 mit Verweis auf *Kirchliche Dogmatik* IV/2. Nach §64.2 ist Christi Menschlichkeit auch unsere, so dass nicht nur seine, sondern auch unsere menschliche Natur erhöht wird.

124 Vgl. die entsprechenden Kapitel in meiner Monographie *Humanity in God’s Image: An Interdisciplinary Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

125 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 450.

126 Barth, *Der Römerbrief 1922*, 451.

im Blick auf allzu selbstsichere, fanatische Formen der Religion ist der Barth'sche Hinweis auf „*Die große Störung*“¹²⁷ wertvoll, sondern auch im Blick auf die in einer säkularen Kultur gängige Gleichgültigkeit Gott gegenüber. So möchte man mit Barths *Römerbrief* in der Hand ausrufen: Wollten wir uns doch öfters von Gott stören lassen!¹²⁸

¹²⁷ Barth, *Der Römerbrief* 1922, 447.

¹²⁸ Was die Frage der *gratia irresistibilis* angeht, ist davon auszugehen, dass Gott keinen Zwang dem Menschen gegenüber ausübt; doch solange ihm kein autonomes Individuum, sondern ein in sich selbst verkrümmter Sünder gegenübersteht, kann keine Rede sein von einer freien menschlichen Entscheidung für oder gegen Gott. Der Mensch muss erst von sich selbst befreit werden, und dies kann z.B. so geschehen, dass Gott innere Widerstände beseitigt. Ich danke Bruce McCormack, der diese Möglichkeit in einem Gespräch am 5. Juni 2019 erwähnte.