Michael Pfenninger
Die Welt ist Gottes

Theologische Bibliothek Töpelmann

Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Judith Wolfe

Band 208

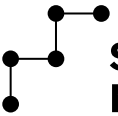
Michael Pfenninger

Die Welt ist Gottes

Karl Barths Theologie der Welt
im Kontext der Säkularisierung

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Schweizerischer Nationalfonds

ISBN 978-3-11-132446-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-132452-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-132482-1
ISSN 0563-4288
DOI https://doi.org/10.1515/9783111324524

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by/4.0.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind. Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2023942048

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

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Dieses Buch ist die leicht erweiterte Fassung meiner Dissertation, die im HS 2022/23 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Das Promotionsverfahren wurde im FS 2023 durch die Publikation der Arbeit im Zurich Online Repository and Archive abgeschlossen.

Prof. Dr. Christiane Tietz hat mein Projekt von seinen ersten Anfängen an als Hauptbetreuerin begleitet. Ihr danke ich von Herzen für zahllose Hinweise, weiterführende Anregungen, hilfreiche Präzisierungen und persönliche Ermunterungen. Gleiches gilt für Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich, der auch das Verfassen des Zweitgutachtens übernommen hat.

Herzlich danken möchte ich ausserdem den Mitgliedern des Zürcher Doktorierendenkolloquiums von Prof. Dr. Christiane Tietz, die das Entstehen dieser Arbeit über viele Semester begleitet haben. Weiterführend war auch der Austausch in der Zürcher Peer Mentoring Group Kirchengeschichte sowie in der hiesigen Feedbackgruppe. Prof. Dr. Georg Pfleiderer hat es ermöglicht, dass eine erste Projektskizze im von ihm verantworteten Barth-spezifischen Doktorierendenkolloquium im Februar 2017 vorgestellt und diskutiert werden konnte. Grosser Dank gebührt ausserdem Dr. Peter Zocher, dem Leiter des Karl Barth-Archivs Basel, und zwar neben inhaltlichem Austausch für die grosszügige Erlaubnis, auch auf unveröffentlichte Quellen zurückzugreifen.

Dem Verlag Walter de Gruyter und insbesondere Dr. Albrecht Döhnert danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit ins Verlagsprogramm und für die gute Zusammenarbeit. Für die Aufnahme in die *Theologische Bibliothek Töpelmann* bin ich Prof. Dr. Bruce McCormack, Prof. Dr. Friederike Nüssel und Prof. Dr. Judith Wolfe zu grossem Dank verpflichtet. Für die finanzielle Unterstützung der open access-Publikation danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds.

Ein letzter Dank geht schliesslich an alle, die durch inhaltlichen Austausch und durch kritisches Gegenlesen am Entstehen dieser Arbeit mitgewirkt haben. Besonders erwähnen möchte ich Dominik von Allmen-Mäder, Nicole Eva Frei, Michael N. Goldberg, Raffael Sommerhalder, Manuela Steinemann, Nhan Gia Vo, Dr. Dominik Weyl sowie meine Frau Michal Maurer-Pfenninger. Für die grosse Unterstützung in den letzten Jahren bin ich euch sehr verbunden.

Zürich, im Juni 2023
Michael Pfenninger

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-001

Inhalt

1 Einleitung —— 1
1.1 Karl Barth und die Säkularisierung —— **1**
1.1.1 Eine erste Hinführung —— **1**
1.1.2 Fragestellung und Kapitelübersicht —— **2**
1.2 Perspektiven der bisherigen Forschung auf den zu bearbeitenden Themenkomplex —— **8**
1.2.1 Zu diesem Forschungsüberblick —— **8**
1.2.2 Barths Umgang mit der Säkularisierung als Forschungsgegenstand —— **10**
1.2.3 Kritik an Barths Offenheit der Säkularisierung gegenüber —— **23**
1.2.4 Der Vorwurf einer christologischen Überformung des Säkularen —— **28**
1.2.5 Offene Forschungsfragen im Einzelnen —— **32**
1.3 Methodische Vorbemerkungen —— **34**
1.3.1 Zur Methode der Kontextualisierung —— **34**
1.3.2 Das Problem der Textauswahl —— **37**
1.3.3 Terminologische Entscheidungen —— **39**
1.3.4 Zuletzt: Zum Titel dieser Arbeit —— **43**

2 Welt ist Welt: Zur Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie —— 45
2.1 Das Problem von Tambach —— **46**
2.1.1 Zur Vorgeschichte des Tambacher Vortrags —— **46**
2.1.2 Die diastatische Welthermeneutik des Tambacher Vortrags —— **51**
2.1.3 Der Einfluss Heinrich Barths und des Neuplatonismus —— **54**
2.2 Die Weltlichkeit der Welt als Thema der dialektischen Theologie —— **59**
2.2.1 Verschiebungen in Barths Welthermeneutik in den 20er Jahren —— **59**
2.2.2 Die ideologiekritische Dimension dialektisch-theologischer Welthermeneutik —— **62**
2.2.3 Fremdwahrnehmungen und interne Divergenzen der frühen dialektischen Theologie —— **64**
2.3 Ertrag —— **70**

3 Das Ende des *corpus christianum:* Barth im Kontext der Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts —— 72
3.1 Barth im Kontext der deutschen „Säkularismusdebatte“ um 1930 —— **73**
3.1.1 Der Kampf gegen den „Säkularismus“ —— **73**
3.1.2 *Die Not der evangelischen Kirche* (1931) und verwandte Texte —— **79**
3.1.3 Säkularisierung als Trennungsprozess —— **90**

3.2 Barth im Kontext der Rechristianisierungshoffnungen der Nachkriegszeit —— **97**
3.2.1 Die Hoffnungen auf eine Rechristianisierung der Gesellschaft nach 1945 —— **97**
3.2.2 *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* (1948) und verwandte Texte —— **100**
3.2.3 Säkularisierung als Klärungsprozess —— **107**
3.3 Barth und die Neubewertungen der Säkularisierung in den 50er und 60er Jahren —— **116**
3.3.1 Die säkularisierungstheoretische Rezeption der Spätwerke Gogartens und Bonhoeffers —— **116**
3.3.2 Barths Kritik an der Vorstellung einer mündig gewordenen Welt —— **123**
3.3.3 Säkularisierung als Illusion —— **128**
3.4 Ertrag —— **133**

4 Sendung zum Zeugnis: Barths Ekklesiologie der Partikularität —— 139
4.1 Die Kirche am Ende der christlichen Welt —— **141**
4.1.1 Der Ausgangspunkt: Ekklesiologie in Barths Texten der 20er Jahre —— **141**
4.1.2 Die Kirche als „communio vocatorum“ —— **143**
4.1.3 Die Kirche als Minderheit —— **148**
4.1.4 Ekklesiologie und Kindertaufkritik —— **157**
4.2 Die Kirche und die nichtchristliche Welt —— **159**
4.2.1 Das Wissen der Kirche um das Heil der Welt —— **159**
4.2.2 Die Kirche als Stellvertreterin der Welt —— **164**
4.2.3 Die Sendung der Kirche in die Welt —— **169**
4.2.4 Das Zeugnis der Kirche vor der Welt —— **175**
4.3 Ertrag —— **187**

5 Unglaube an die Gottlosigkeit: Barths theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen —— 191
5.1 Zur eschatologischen Enthaltsamkeit der dialektischen Theologie —— **192**
5.1.1 Heilsuniversalistische Motive in Barths Römerbriefkommentaren —— **192**
5.1.2 Prädestination und Versöhnung in der Göttinger Dogmatikvorlesung —— **196**
5.2 Barths inklusive Erwählungslehre (KD II/2) und das Problem der Heilsuniversalität —— **201**
5.2.1 „Sicheres Heil für den Menschen“ —— **201**
5.2.2 Die Universalität des Heils als Kernproblem der Rezeption von Barths Erwählungslehre —— **206**
5.2.3 Universalität statt Universalismus —— **214**

5.2.4 Zum Hoffnungsbegriff von Barths Eschatologie — **220**
5.2.5 Abschliessendes zu Barths Erwählungslehre — **224**
5.3 Barths inklusive Versöhnungslehre (KD IV) und die ihr inhärenten Spannungsfelder — **227**
5.3.1 Die schon erfolgte Veränderung der Situation aller Menschen (perfektische Dimension) — **227**
5.3.2 Die bevorstehende Berufung auch der nichtchristlichen Menschen (futurische Dimension) — **242**
5.3.3 Das Leben im Unglauben (präsentische Dimension) — **252**
5.3.4 Zwischen Freigabe und Vereinnahmung: Zur Rezeptionsgeschichte von KD IV — **256**
5.4 Die kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen — **261**
5.4.1 Ein unsichtbarer „Anknüpfungspunkt“ — **261**
5.4.2 Zur Semantik von Wissen und Nichtwissen — **267**
5.4.3 Barth und der Atheismus — **271**
5.5 Ertrag — **273**

6 Säkulare Bürgergemeinde? Barths theologischer Staatsbegriff im Kontext der Säkularisierung — 278
6.1 Problemstellung: Barths Staatsbegriff und die Säkularisierung — **279**
6.2 Der lange Abschied vom christlichen Staat: 1928 – 1945 — **284**
6.2.1 Die Ethik-Vorlesung von 1928/29 bzw. 1930/31 — **284**
6.2.2 Verschiebungen unter dem Eindruck des Nationalsozialismus — **291**
6.2.3 *Rechtfertigung und Recht* (1938) — **295**
6.3 Der Staat in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) — **302**
6.3.1 Zum diskursiven Kontext von Barths Schrift — **302**
6.3.2 Christen- und Bürgergemeinde als zwei Kreise des Reiches Christi — **305**
6.3.3 Die Bürgergemeinde als Anordnung Gottes — **309**
6.3.4 Die Ziele der Bürgergemeinde — **311**
6.3.5 Die Bürgergemeinde als politische Öffentlichkeit — **318**
6.3.6 Die Bürgergemeinde, das ‚Naturrecht‘ und das ‚politische Zeugnis‘ — **326**
6.4 Spätere politiktheoretische und politische Schriften Barths — **337**
6.4.1 *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (1952) — **337**
6.4.2 Zur Argumentationsweise von Barths eigenen politischen Interventionen — **339**
6.4.3 Der staatliche Blick auf die Kirche nach KD IV/2 — **340**
6.5 Ertrag — **343**

7 Nicht nur Dunkelheit: Barths Lichterlehre als christologische Hermeneutik der Profanität —— 351
7.1 Lichter der Welt und Lichter in der Welt —— **351**
7.1.1 Grundlegendes zur „Lichterlehre“ —— **351**
7.1.2 Selbstbezeugungen der Schöpfung —— **353**
7.1.3 Selbstbezeugungen Christi in der Welt —— **359**
7.2 Barths christologische Hermeneutik der Profanität —— **363**
7.2.1 Zur Bedeutung der Christologie für die Lichterlehre —— **363**
7.2.2 Die Profanität als Erfahrungsraum Gottes —— **368**
7.2.3 Die kirchliche Hermeneutik wahrer Weltworte —— **371**
7.2.4 Nochmals: Barth, Blumhardt und der religiöse Sozialismus —— **378**
7.3 Ertrag —— **382**

8 Zusammenschau und kritische Würdigung —— 386
8.1 Ein Blick zurück —— **386**
8.1.1 Barths Theologie der Welt und die Säkularisierung —— **386**
8.1.2 Theologie am Ende der christlichen Welt —— **392**
8.2 Zur Bewertung von Barths Umgang mit der Säkularisierung —— **395**
8.2.1 Chancen von Barths Theologie im Kontext der Säkularisierung —— **395**
8.2.2 Grenzen von Barths Umgang mit der Säkularisierung —— **401**
8.3 Ausblick —— **408**

Bibliographie —— 415

Personenregister —— 437

Sachregister —— 439

1 Einleitung

1.1 Karl Barth und die Säkularisierung

1.1.1 Eine erste Hinführung

Karl Barths Theologie im Kontext der Säkularisierung zu betrachten, ist ungewohnt. Weder gehört die Säkularisierung zu den bestimmenden Themen seines Denkens, noch spielt Barth in aktuellen Debatten, wie kirchlicherseits auf sie zu reagieren sei, eine zentrale Rolle. Argumente gegen eine Verbindung seiner Theologie mit dem Phänomen der Säkularisierung liegen nahe, besonders angesichts Barths steter Ermahnung, als primäres theologisches Problem sei die Säkularisierung der *Kirche* anzusehen, nicht aber die Säkularität der *Welt.* „Die Kirche beschäftigt sich heute auf der ganzen Welt mit dem Problem der Säkularisierung des modernen Menschen", schrieb Barth bereits 1934. „Sie würde vielleicht besser tun, sich mindestens zuerst mit dem Problem ihrer eigenen Säkularisierung zu beschäftigen."[1] Die frühe Barth-Forschung ist dieser Grundentscheidung in weiten Teilen gefolgt und hielt den Prozess der gesellschaftlichen Säkularisierung bezüglich der Interpretation von Barths Denken für weitgehend irrelevant. Man stellte fest, dass die Säkularität der Welt für Barth, wie er es in KD IV/2 formulierte, „nichts Besonderes" sei: „Was ist damit gesagt, als daß die Welt die Welt ist? Wenn aber die Kirche säkular wird, dann geschieht das größte für die Kirche *und* für die Welt denkbare Unglück."[2] Dass die in diesen Zitaten erkennbare Haltung Barths auch eine implizite Deutung der *gesellschaftlichen* Säkularisierung – und nicht bloss der von ihm so oft kritisierten kirchlichen *Selbst*säkularisierung – enthielt, blieb dabei unerkannt.

Gleichzeitig fällt die Entwicklungs- und Hochzeit von Barths Theologie in den 20er bis 60er Jahren des letzten Jahrhunderts chronologisch mit dem Aufkommen theologischer Säkularisierungsdebatten zusammen. Die kirchlich-theologische Diskurslage zu Barths Lebzeiten war von heftigen Diskussionen um das Verhältnis der Kirche zur sich säkularisierenden Gesellschaft geprägt. Mit oder ohne Verwendung des Säkularisierungsbegriffs stritt man um die angemessene kirchliche Reaktion auf die gesellschaftliche Partikularisierung der Kirche, den Siegeszug säkularer Staatlichkeit und das Ende einer vormals als christlich empfundenen Welt. In Barths Schriften finden sich, wie die einzelnen Kapitel dieser Untersuchung

1 Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie,* S. 183. – Andernorts hielt Barth sogar fest, es gebe „nur eine wirklich gefährliche Form des Säkularismus", und zwar „die *Säkularisierung des Christentums und der Kirche selber*" (ders., *Kirche oder Gruppe?,* S. 213).

2 KD IV/2, S. 756.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-002

zeigen werden, an vielen Stellen Berührungspunkte mit dieser Debattenlage, selbst wenn er das Phänomen gesellschaftlicher Säkularisierung weder als *theologisches* Problem anerkannt noch eigens, d. h. in primär darauf zielenden Texten, bearbeitet hat. Dass die in diesen Debatten präsenten Positionen regelmässig den – meist negativen – diskursiven Hintergrund von Barths eigener theologischen Entwicklung darstellten, ist dennoch deutlich erkennbar.

Die vorliegende Studie möchte diese Verwobenheit des Barthschen Denkens mit der historischen Situation gesellschaftlicher Säkularisierung aufweisen und systematisch-theologisch interpretieren. Dabei verfolgt sie ein doppeltes Interesse. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie bei der (historischen) Frage danach, wie Barths Theologie auf die Säkularisierung, auf die durch sie gestellten Herausforderungen und auf die durch sie ausgelösten Debatten reagierte. Um diese Frage vertieft zu beantworten, genügt es jedoch nicht, die direkten Äusserungen Barths zur Säkularisierungsthematik zusammenzutragen und zu einer Art impliziten Säkularisierungstheorie zu synthetisieren. Stattdessen fragt diese Arbeit, wie im Untertitel angezeigt, (systematisch-theologisch) nach Barths *Theologie der Welt* im Kontext der Säkularisierung, also nach der in seiner Theologie entwickelten dogmatischen Bestimmung der die Kirche umgebenden Welt. Konkret untersucht sie, wie Barths Theologie die Welt als Umwelt der Kirche, nichtchristliche Menschen, den säkularen Staat und die säkulare Gesellschaft insgesamt theologisch bestimmt und beschreibt. Sie wird dabei im Kern von Barths Umgang mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen die Entwicklung und Anwendung einer spezifisch *christologisch-inklusiven* Theologie der Welt feststellen, die die Säkularität der Welt empirisch wahrnahm, aber christologisch überbot und dadurch einen neuen Blick auf die gesellschaftliche Säkularisierung ermöglichte. Die Leitthese dieser Untersuchung lautet, dass dieser christologisch-inklusive Blick auf die Welt sich in Barths Umgang mit dem Säkularisierungsproblem an vielen Stellen ausgewirkt und in seiner Theologie zur Ausbildung charakteristischer Stärken und Schwächen geführt hat. Genese, Auswirkungen und Bewertung dieser christologisch-inklusiven Theologie der Welt bilden den Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

1.1.2 Fragestellung und Kapitelübersicht

Das doppelte Interesse dieser Untersuchung – zunächst das historische an der Verwobenheit des Barthschen Denkens mit der Säkularisierung und den um sie geführten Debatten, sodann das systematisch-theologische an der Entwicklung seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt – spiegelt sich in ihrem Aufbau. Im ersten Teil, in den ersten Kapiteln nach dieser Einleitung (Kap. 2 + 3), wird im Sinne einer historischen Kontextualisierung danach gefragt, *wie Barth theologisch*

auf die gesellschaftliche Säkularisierung und die um sie geführten Debatten reagiert hat. Von den dabei getroffenen Feststellungen her kann im zweiten Teil der Arbeit auf die Entwicklung und Anwendung von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt in einzelnen systematisch-theologischen Loci fokussiert werden. So wird jeweils die Frage gestellt, *wie sich die von ihm in einem historischen Kontext gesellschaftlicher Säkularisierung entwickelte christologisch-inklusive Theologie der Welt in einzelnen theologischen Themen auswirkte* (Kap. 4 – 7). Ein Schlusskapitel bündelt die verschiedenen Fäden der Untersuchung und rundet die Arbeit mit einer eigenen Einschätzung ab (Kap. 8).

Im ersten Teil wird es zunächst notwendig sein, einen Blick in Texte der Entstehungszeit von Barths dialektischer Theologie zu werfen – also der Zeit von 1910 bis ca. 1925, in denen sich seine spätere, ausgearbeitete christologisch-inklusive Theologie der Welt gerade noch nicht manifestiert. Hier fragt diese Studie nach einem kurzen Blick auf christologische Inklusivaussagen in Barths frühen, vom religiösen Sozialismus geprägten Schriften nach der Welthermeneutik seines Tambacher Vortrags *Der Christ in der Gesellschaft* (2.1) und verwandter Texte der frühen dialektischen Theologie (2.2). Dabei wird deutlich, dass Barths frühe dialektische Theologie in Abwendung von einer religiös-sozialen Identifikationslogik gerade nicht am Inklusionsdenken, sondern am theologischen Fruchtbarmachen der *Diastase* von Gott und Welt zur Sicherung der Weltlichkeit der Welt interessiert war. Die dialektisch-theologische Welthermeneutik, die dabei festgestellt wird, gilt es zumindest andeutungsweise in den geistigen Kontext ihrer Entstehungszeit einzuordnen; neben ihrem kritischen Verhältnis zum religiösen Sozialismus soll insbesondere ihre auffällige Verwandtschaft zur neuplatonischen Philosophie von Karl Barths Bruder Heinrich Barth dargestellt werden. Ferner wird untersucht, wie Barths Theologie bezüglich ihrer Reaktion auf das Säkularisierungsproblem durch die zeitgenössische Rezeption wahrgenommen wurde. Schliesslich kann in diesem Zusammenhang gefragt werden, wie unterschiedliche theologische Wahrnehmungen der spezifisch *neuzeitlichen* Welt schon früh den Dissens Barths mit Friedrich Gogarten bestimmten.

Vor dieser Kontrastfolie werden sich ab ca. 1930 die Konturen einer christologisch-inklusiven Perspektive auf die Welt erkennen lassen, die – verglichen mit dem diastatischen Denkmodell von Barths Theologie der 20er Jahre – in qualitativ neuer Weise davon ausgeht, dass Christus auch in der die Kirche umgebenden Gesellschaft bereits präsent, dass auch sie von Gott bereits heilsam verändert worden sei (Kap. 3). Nun steht nicht mehr die Diastase zwischen Gott und Welt, sondern das Heilshandeln Gottes *an* der Welt im Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit. Diese Hinwendung zu christologisch-inklusiven Denkformen im Bereich der Welttheologie, die jedoch keine Rückkehr zum religiös-sozialen Identifikationsdenken bedeutet, wird zunächst in den breiteren Kontext der sog. Säkularismusdebatte ab

1928 gestellt (3.1). Die Weiterentwicklung und Radikalisierung von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt lässt sich in den Kontext der von starken Rechristianisierungshoffnungen geprägten Diskurslage der ersten Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg einordnen (3.2). Zuletzt wird gefragt, wie sich diese christologisch-inklusive Welttheologie zu den in den 50er und 60er Jahren aufgekommenen *affirmativen* Theologien des Säkularen verhält, die – in (freier) Aufnahme von Gedanken und Formulierungen des späten Dietrich Bonhoeffer sowie wiederum Gogartens – davon ausgingen, im neuzeitlichen Säkularisierungsprozess sei die Welt in neuer Weise mündig geworden (3.3). Diese drei Unterkapitel entsprechen drei distinkten Epochen des deutschsprachigen Säkularisierungsdiskurses im 20. Jahrhundert. In ihnen soll daher jeweils Raum sein zur historischen Kontextualisierung von Barths Denken. Erst von solchen historischen Exkursen her werden Barths explizite oder implizite Aussagen zum Säkularisierungsproblem, die jeweils wiedergegeben und hinsichtlich diachroner Verschiebungen analysiert werden, in ihrem Kontext interpretierbar.

Auf diese beiden primär historisch interessierten Kapitel folgen vier systematisch-theologische Vertiefungen, die jeweils anhand einer bestimmten Thematik die konkreten Auswirkungen von Barths reifer christologisch-inklusiver Theologie der Welt angesichts des Säkularisierungsproblems deutlich machen sollen. Die Wahl dieser vier Themenfelder ist keineswegs zwingend, legt sich aber vom Barthschen Textbestand und von den Interesselagen seiner Theologie her insgesamt nahe. Untersucht werden Barths Ekklesiologie (Kap. 4), seine theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen (Kap. 5), seine politisch-ethische Positionierung dem säkularen, weltanschaulich neutralen Staat gegenüber (Kap. 6) sowie die 1959 erschienene, also späte *Lichterlehre* als Grundtext der Barthschen Welthermeneutik (Kap. 7). In allen vier Gebieten werden – anders als hinsichtlich Barths Bearbeitung des Säkularisierungsproblems als solchem – reichlich Quellentexte zur Verfügung stehen, an denen diachrone Entwicklungen aufgezeigt, interne Spannungen geortet und kontextuelle Bezüge zu den Säkularisierungsdebatten der jeweiligen Entstehungszeit hergestellt werden können.

Kap. 4 beschäftigt sich mit dem Gebiet der Ekklesiologie, auf dem sich durch die gesellschaftliche Säkularisierung die Aufgabe stellt, Kirche in gesellschaftlicher Partikularität zu denken und ihren Weltbezug theologisch adäquat zu reformulieren. Hier wird gefragt, welche konkreten dogmatischen Mittel Barths späte Ekklesiologie – insbesondere jene der Versöhnungslehre von KD IV – bereitstellte, um die (teilweise erst antizipierte) gesellschaftliche Partikularität der Kirche zu verarbeiten (4.1) und ihre Bezogenheit auf die nichtchristliche Umwelt zu beschreiben (4.2). Wie ist Barths Rückführung des Christseins auf individuelle Berufung im Kontext des Säkularisierungsproblems zu verstehen? Wie die bei ihm vielerorts vorausgesetzte Vorstellung der Kirche als Stellvertreterin der Welt? Da Barths späte Ekkle-

siologie sich in dieser Rekonstruktion als eine der bewussten Affirmation gesellschaftlicher Partikularität der Kirche erweist, wird in diesem Kapitel schliesslich die alte Frage neu beleuchtet, ob es Barth gelingt, die Kirche als Minderheit zu denken, ohne sie aber, wie es oft kritisiert wurde, zur Sekte werden zu lassen. Neben einem Blick auf Barths Umgang mit dem traditionellen Diktum *extra ecclesiam nulla salus* wird es dabei notwendig sein, seine ekklesiologischen Texte vertieft daraufhin zu befragen, was in ihnen unter *Sendung* und unter *Zeugnis* verstanden wird – und was nicht. In einem knappen Exkurs werden ferner die ekklesiologischen und zeitdiagnostischen Hintergründe von Barths Kindertaufkritik thematisiert.

Von da aus kann in Kap. 5 die theologische Anthropologie in den Blick kommen, in der sich im Kontext der Säkularisierung die Frage der theologischen Bestimmung explizit nichtchristlicher Menschen in ganz neuer Dringlichkeit stellt – also, dogmatisch formuliert, die Frage nach dem Leben im Unglauben. Was Barth theologisch von nichtchristlichen Menschen sagt, wird wiederum diachron nachvollzogen. Barths Göttinger Dogmatikvorlesung wird dabei im Horizont der beiden Römerbriefkommentare wahrgenommen und als Dokument von Barths Denken *vor* der Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt auf ihre Bestimmung nichtchristlicher Menschen hin befragt (5.1); hingegen kann seine Erwählungslehre von KD II/2 als paradigmatisches Zeugnis der christologischen Neufassung des theologischen Blicks auf nichtchristliche Menschen gelten (5.2). Als solches wird sie in Ansätzen rekonstruiert, besonders hinsichtlich der in ihr enthaltenen Spannung bezüglich der Universalität des Heils bei gleichzeitiger Ablehnung des Allversöhnungsdenkens, die die Rezeption durchgehend beschäftigte. In diesem Zusammenhang stellt sich in neuer Weise die Frage, was Barth darunter versteht, auf die Universalität der Versöhnung zu *hoffen.* Schliesslich werden die Beschreibungen nichtchristlicher Menschen untersucht, die Barths Versöhnungslehre bietet. Dabei wird auch gefragt, wie sich deren theologische Bestimmung zu dem oft gegen Barths Theologie vorgebrachten Vorwurf verhält, sie sei letztlich geschichtslos (5.3). Barths Bestimmung nichtchristlicher Menschen als „christiani designati“[3] wird dabei mit sehr unterschiedlichen zeit- und rezeptionsgeschichtlich relevanten Stimmen in ein systematisches Gespräch gebracht: mit Jean Calvins Theologie der Berufung, mit Zeitgenossen Barths wie Gerhard Gloege, der eine seither vielgelesene Kritik von KD IV publizierte, sowie mit Karl Rahners Konzept eines anonymen Christentums ausserhalb der Kirche. Zuletzt wird danach gefragt, wie sich Barths Konzeption zum klassischen Anliegen verhält, nach einem „Anknüpfungspunkt“ für das Evangelium im Menschen zu suchen (5.4).

3 KD IV/3, S. 978 u. ö.

Kap. 6 ist der Rekonstruktion von Barths theologischem Staatsbegriff im Kontext der Säkularisierungsthematik gewidmet. Die Frage, ob Barths politische Ethik eine Affirmation oder gerade eine Negation säkularer Staatlichkeit bedeute, ist von der bisherigen Forschung höchst unterschiedlich beantwortet worden (6.1). Drängt die Annahme einer christologischen Begründung des Staates zu einer Klerikalisierung der Politik? Impliziert sie also das Verhaftetbleiben beim unter den Bedingungen gesellschaftlicher Säkularisierung zunehmend problematischen Idealbild eines christlichen Staates? Zur Beantwortung dieser Fragen und der Grundfrage, inwiefern in Barths Denken eine theologische Affirmation des säkularen, weltanschaulich neutralen Staates angelegt ist, wird auch in diesem Kapitel eine Entwicklungslinie von den 20er bis in die 50er Jahre nachgezeichnet (6.2). Besonderes Gewicht liegt dabei auf Barths meistrezipierter, aber ausgerechnet in dieser Frage spannungsvoller politisch-ethischer Schrift, dem Aufsatz *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946 (6.3).[4] Dieser soll zunächst aus seinem diskursiven Kontext in der unmittelbaren Nachkriegszeit verständlich gemacht werden. Für ein vertieftes Verständnis von Barths Position werden ein Durchgang durch zentrale Motive der Schrift und schliesslich ihr Abgleich mit späten politischen und politiktheoretischen Äusserungen Barths unternommen. Dabei wird auch danach gefragt, inwiefern sich Barth in seinen *eigenen* politischen Stellungnahmen an der 1946 erarbeiteten theologischen Konzeption einer politischen Öffentlichkeit orientiert hat (6.4).

In Kap. 7 wird Barths Lichterlehre im Kontext seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt gelesen. Dabei soll zunächst dem ihr innewohnenden Problem der Verhältnisbestimmung von Selbstbezeugungen Christi und Selbstbezeugungen der Schöpfung Raum gegeben werden, die im Text eine auffallend parallele Behandlung erfahren (7.1). Von da aus werden die im engeren Sinn christologischen Ausführungen der Lichterlehre untersucht, wobei nach den welthermeneutischen Auswirkungen dessen gefragt wird, dass die die Kirche umgebende Welt zum potenziellen Erfahrungsraum Christi erklärt wird (7.2). In diesem Zusammenhang wird auch gefragt, worin der spezifisch christologische Charakter wahrer Worte besteht und was es bedeutet, sie explizit in der *profanen* Welt zu erwarten.

Während die Kap. 4–7 in unterschiedlicher Weise Anwendungsfälle der in Kap. 3 festgestellten Hinwendung Barths zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt beschreiben, fragt das Schlusskapitel (Kap. 8) zusammenfassend nach ihren zentralen Motiven und der durch sie unterstützten Verabschiedung des Idealbilds einer christlichen Welt (8.1). Hier kann nicht nur erörtert werden, woraus sich die Pluralität der Deutungen von Barths Theologie der Welt erklärt, sondern auch,

4 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde.*

welche Stärken und Schwächen hinsichtlich der theologischen Verarbeitung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse sich in Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt insgesamt beobachten lassen (8.2). Die Arbeit schliesst mit einem Ausblick auf mögliche weiterführende Forschungsfragen (8.3).

In dieser Inhaltsangabe ist durchgehend deutlich geworden, dass der gewählte Fokus auf Barths Welttheologie das Säkularisierungsproblem in einem gewichtigen Sinn eingrenzt: Es geht im Folgenden *nicht* um Barths bereits gut dokumentiertes Anliegen, der Säkularisierung der Kirche oder der Theologie zu wehren. So, in direkter Anwendung auf Theologie oder Kirche, hat Barth selbst den Terminus „Säkularisierung" mit Vorliebe verwendet.[5] Zur Bezeichnung *gesellschaftlicher* Säkularisierungsprozesse sprach er hingegen, wie unten gezeigt wird, in der Regel – wenn auch nicht immer – vom gegenwärtigen Ende der Zeit des „corpus christianum"[6] oder vom sich in der Neuzeit ereignenden Ende eines „alten Bundes" zwischen Evangelium und Welt.[7] Durch diesen Befund erübrigt sich für die hier bearbeitete Fragestellung eine detailliertere Bestimmung der Rede von der „Säkularisierung" bei Barth, die für den eigentlichen Gehalt seiner Auseinandersetzung mit weltlichen Säkularisierungsprozessen wenig austragen würde.[8] Zugleich wird deutlich, dass diese Arbeit mit der Einordnung von Barths Texten in den Kontext der Säkularisierung terminologisch über ihre Quellen hinausgeht: Sie macht explizit und zum Thema, was in ihnen oft nur implizit und peripher behandelt wurde.

Als weitere Einschränkung lässt die obige Inhaltsangabe erkennen, dass die vorliegende Studie bewusst einen materialdogmatischen Fokus auf Barths Theologie der Welt (in ihren unterschiedlichen Aspekten) legt. Sie fragt also nicht primär nach den *Prolegomena* von Barths Denken, sondern nach dessen Inhalt. Diese Abgrenzung ist für die Beschäftigung mit dem Problem der Säkularisierung nicht unwesentlich. Im Folgenden wird nicht primär versucht, die – sicher ebenfalls grosse und berechtigte – Frage zu klären, ob und inwiefern schon Barths offenbarungstheologischer Ansatz mit seiner Absage an jede natürliche Theologie eine Antwort auf die Dominanz des neuzeitlichen Atheismus und insofern auf ein geistiges Klima der Säkularisierung darstellt. Das sich die Prolegomena von Barths

5 Vgl. z. B. seine Ausführungen zur „Säkularisierung" als (der „Sakralisierung" entgegengestellter) Versuchung der Gemeinde in KD IV/2, S. 754 – 756 (Zitat S. 754); ferner etwa die Abweisung der „Säkularisierung des Protestantismus in der […] Gestalt des modernistischen Neuprotestantismus" in KD I/2, S. 280.

6 So z. B. in KD IV/3, S. 20.

7 So etwa in Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826. – Zu den theologischen Hintergründen dieser terminologischen Entscheidung vgl. unten Kap. 3.4.

8 Zur in dieser Studie verwendeten Terminologie vgl. hingegen unten Kap. 1.3.3.

Theologie so lesen lassen und man seine Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Phänomenen der Säkularisierung auch von einer Deutung der in ihnen getroffenen Grundentscheidungen her interpretieren könnte, soll damit nicht bestritten werden. Die vorliegende Arbeit wählt aber einen anderen, spezifischeren Ansatz. Sie fragt nach den konkreten inhaltlichen Auseinandersetzungen, die Barths Denken im Modus der theologischen Weltbeschreibung mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen und deren kirchlich-theologischen Deutungen führte. Gegenüber den in den letzten Jahrzehnten bereits breit geführten Debatten um die Neuzeitlichkeit von Barths Theologie[9] fokussiert sie also bewusst auf einen klar umgrenzten Teilaspekt, eben jenen der Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung. Sie tut dies allerdings in der Hoffnung, der zukünftigen Barth-Forschung dadurch auch neues Material für die produktive Fortführung jener Debatten bieten zu können.[10]

1.2 Perspektiven der bisherigen Forschung auf den zu bearbeitenden Themenkomplex

1.2.1 Zu diesem Forschungsüberblick

Das Fehlen explizit säkularisierungstheoretisch ausgerichteter Primärtexte bei Barth hat sich, wie eingangs erwähnt, auch forschungsgeschichtlich ausgewirkt. Lange begnügte sich die Sekundärliteratur damit, die für einen Theologen des 20. Jahrhunderts zumindest auffallende *Abwesenheit* von direkt mit der Säkularisierung verbundenen Fragen und Problemstellungen in seinen Texten zu markieren. Hermann Lübbe ortete aus nichttheologischer Aussenperspektive schon 1965 ein „[d]ialektisch-theologisches Desinteresse am Säkularisierungs-Problem“;[11] Karl Gerhard Steck schrieb acht Jahre später, Barth habe sich „zur Säkularisierungsfrage […] nur beiläufig und mehr indirekt als direkt“ geäussert.[12] Man stellte mit Wolf Krötke fest, dass bei Barth der „Gottvergessenheit und der massenweisen Entfremdung vom Glauben […] nicht entfernt die Aufmerksamkeit“ gelte, die er dem

9 Vgl. dazu ausführlich Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit.*

10 Vgl. dazu unten Kap. 8.1.2 sowie den dritten der im Ausblickskapitel 8.3 genannten weiterführenden Punkte.

11 Lübbe, *Säkularisierung*, S. 90.

12 Steck, *Karl Barths Absage an die Neuzeit*, S. 18. Steck stellte in diesem Zusammenhang fest, Barth interessiere sich „kaum für die Motive, für die sich andere Darsteller von jeher interessierten: für diejenigen des großen Abfalls, der Entkirchlichung oder Entchristlichung“ (ebd.) – ohne jedoch nach den theologischen Hintergründen dieser auffallenden Divergenz der Interesselagen zu fragen.

„religiösen Mißbrauch des christlichen Glaubens“ zugewandt habe,[13] – und machte diese thematische Ausrichtung in aller Regel auch zur eigenen. Während zu Paul Tillichs und Friedrich Gogartens Umgang mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen grundlegende Untersuchungen erschienen,[14] lag es zunächst fern, die dort entwickelten Fragerichtungen auch auf die Theologie Barths anzuwenden. Zu weit hatte Barth selbst Erörterungen über historische Prozesse wie die Säkularisierung von wesenhaft theologischen Fragestellungen weggerückt.

In den letzten Jahrzehnten änderte sich dieser Befund, was zweifellos mit dem Zurücktreten jener Generation aus dem Diskurs der Barthforschung in Verbindung gebracht werden darf, die noch zu seinen Lebzeiten theologisch sozialisiert und so seiner eigenen theologischen Narrativbildung – ob positiv oder negativ – in besonderer Weise verhaftet blieb. Besonders unter dem unmittelbaren Eindruck der in den 90er und 00er Jahren in Mitteleuropa wenn auch nie unumstritten, so doch unübersehbar fortschreitenden *gegenwärtigen* Säkularisierungsprozesse begann man nun, Barths Texte verstärkt in einem Kontext der gesellschaftlichen Säkularisierung zu lesen, der sich in ihnen selbst noch nicht explizit artikuliert hatte. Der folgende Abschnitt (1.2.2) bietet Einblick in unterschiedlich gelagerte Versuche, nach Barths theologischer Verarbeitung des Säkularisierungsproblems zu fragen, bevor in den nächsten Abschnitten (1.2.3 + 1.2.4) gegenläufige Wahrnehmungen von Barths Theologie skizziert werden. Alle drei Rezeptionslinien werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit beschrieben,[15] sondern mit dem Ziel, die unterschiedliche Lesbarkeit von Barths Umgang mit der Säkularisierung anhand exemplarischer Stimmen fassbar zu machen.

---

13 Krötke, *Gott und Mensch als „Partner“*, S. 162. Vgl. zu dieser Denkbewegung etwa auch Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 61: bei Barth falle der Säkularisierungsvorwurf „ausschließlich auf die Kirche selbst zurück“; Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths,* S. 40: „So wenig Barth die gesellschaftliche Säkularisierung beunruhigte, so sehr war es das Paradox der sich innerhalb der Kirche vollziehenden Säkularisierung, das sich mal zaghaft und dann aber auch dreist und selbstbewusst gespreizt im Gewand des Glaubens präsentiert.“

14 Vgl. z. B. für Gogarten: Bartl, *Theologie und Säkularität;* Kessler, *Kritik des säkularisierungsgeschichtlichen Denkmodells;* für Tillich: Schüßler, *Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung;* Hammer, *Profanisierung.*

15 Diese für Forschungsüberblicke unübliche Einschränkung wird schon durch die schiere Masse der Publikationen zu Barths Theologie notwendig. In der Barth-Forschung gilt heute erst recht, was Thies Gundlach schon vor drei Jahrzehnten feststellte: „Die Sekundärliteraturfülle hat eine Art Quantensprung hinter sich […]. Insgesamt stellt sich so immer häufiger die Alternative, ob man entweder eine reine Literaturarbeit schreiben möchte oder aber tapfer eine gewisse Zufälligkeit der Rezeption in Kauf zu nehmen bereit ist“ (Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 31 f., Anm. 41). Die vorliegende Untersuchung wählt die zweite Möglichkeit.

1.2.2 Barths Umgang mit der Säkularisierung als Forschungsgegenstand

Eine der umfassendsten Verortungen Barths im Kontext der Säkularisierung ist zugleich eine der frühsten: Eberhard Mechels' schon in den beginnenden 80ern entstandene und 1990 erschienene Studie *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,*[16] die die Ekklesiologien Thomas von Aquins, Martin Luthers und Barths auf ihre jeweiligen Verortungen der Kirche in der Gesellschaft hin befragte. Trotz dieser ungemein breiten thematischen Anlage gelang Mechels eine pointenreiche Beschreibung Barths als Theologen, der, wie Mechels im Kontrast zu Thomas und Luther zu zeigen versuchte, Theologie unter den Bedingungen einer weit fortgeschrittenen gesellschaftlichen Säkularisierung betrieb. Anders als Trutz Rendtorff sah Mechels im Kern von Barths Neuzeitdeutung nicht die „theologische Chiffrierung des neuzeitlichen Autonomiegedankens", sondern die „*kritische* theologische *Verarbeitung* der radikalen Ambivalenz der neuzeitlichen Situation der autonomen Subjektivität".[17] Die dominante Stellung des Subjekts, das sich in einer neuzeitlichen Gesellschaft unhintergehbar selbst dafür entscheiden müsse, was es glauben möchte,[18] führe zu einer Differenzierung gesellschaftlicher Subsysteme und sprenge die (scheinbare) Einheit von Kirche und vorneuzeitlicher Gesellschaft auf. In Reaktion auf diese Entwicklung nehme Barths Theologie „resolut Abschied […] vom Gedanken der funktionalen Integration von Christentum und Kirche in die Gesellschaft";[19] insofern sei in ihr die „Situation der vollendeten Säkularisierung vorweggenommen".[20] Das von Barth vertretene Modell der Zuordnung von Kirche und Gesellschaft beziehe sich auf eine Situation, „in der der Prozeß der Säkularisierung als abgeschlossen zu betrachten" sei.[21] Mechels' Darstellung von Barths Verarbeitung der Säkularisierung war dabei insgesamt affirmativ geprägt: Wohl sei seiner Theologie

16 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt.*

17 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 181; vgl. dazu Rendtorff, *Radikale Autonomie Gottes.*

18 Vgl. Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 180: „Die Konstitution einer homogenen religiösen Sinnwelt, die in elementaren Gesellschaften ‚das ganze Haus' dem einzelnen relativ fraglos vorgab, wird in hochkomplexen Gesellschaften zu einer Leistung des einzelnen: Er muß auf dem Hintergrund präsenter anderer Möglichkeiten wählen, was er als Wahrheit glauben will."

19 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 233.

20 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 233. – Mechels beschrieb ferner, Barth entwickle eine Theologie, die ganz „unter der Bedingung der vollendeten Säkularisierung und unter der realen Säkularität von Kirche *und* Welt bzw. Gesellschaft" stehe (a.a.O., S. 232).

21 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 233.

im zeitgenössischen Vergleich „Abständigkeit“ zu attestieren, es handle sich aber um eine „Abständigkeit nach vorne“.[22]

Zur Beschreibung von Barths Theologie im Kontext der Säkularisierung nutzte Mechels den der Soziologie Niklas Luhmanns und Talcott Parsons‘ entnommenen, aber theologisch reinterpretierten Begriff der *Inklusion*. Mechels arbeitete heraus, dass der Gedanke einer von Gott her vollzogenen Inklusion der gesamten Welt Barths Absage an eine funktionale Integration der Kirche in die Gesellschaft nur scheinbar widerspreche, tatsächlich aber mit dieser Absage korrespondiere.[23] Die „Wirklichkeit des Bundes Gottes mit dem Menschen in der Gestalt der Versöhnung in Jesus Christus“ sei bei Barth nämlich „von übergreifender und universal umgreifender Art“[24] – und damit eine theologische Umsetzung des Inklusionsgedankens. „Alles, Mensch und Gesellschaft, ist real in der real-inklusiven Gegenwart Gottes in Jesus Christus.“[25] Diese Grundentscheidung sei höchst folgenreich: „Darum ist die Differenz von Kirche und Welt bzw. Gesellschaft keine Differenz von Heil und Unheil, Erwählt- und Verworfensein. […] Darum ist ‚Kirche‘ nicht in instrumental-sakramentaler Kategorie vom Geschehen der Vermittlung, der Repräsentation, der Vergegenwärtigung und Reaktualisierung des Heils her zu begreifen.“[26] Diesem Kirchenbegriff, den Mechels einen „säkularen“ nannte, entspreche in Barths Theologie ein „ebenso säkularer Begriff von Gesellschaft“.[27] Als Beispiel für die Anwendung dieses Inklusionsgedankens diente Mechels etwa Barths Feststellung, dass auch die Bürgergemeinde „*im* Reiche Christi“ sei.[28] Aufgrund des damit bezeichneten inklusiven Denkens sei es möglich geworden, dass in Barths Theologie der „Abschied vom corpus christianum als gegebene gesellschaftliche Situation von

---

22 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 234. – Andernorts formulierte Mechels, in Barths Theologie des Abschieds vom „corpus christianum“ liege „Antizipation genug“, weil dieser Abschied „weder kirchlich noch theologisch […] schon entschieden“ sei (a.a.O., S. 324). „Hier lebt vielmehr noch überaus viel von Struktur und Substanz des corpus christianum und der für dieses kennzeichnenden Präsupposition von gesamtgesellschaftlich-religiöser Integriertheit und dementsprechender kognitiver Selbstverständlichkeit, von der die Kirche gesellschaftlich umgeben und getragen sei“ (ebd.).

23 Vgl. Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 231: „In K. Barths Kirchlicher Dogmatik finden wir einen Typos von Theologie, der resolut Abschied nimmt vom Gedanken der funktionalen Integration von Christentum und Kirche in die Gesellschaft. Kirche und Gesellschaft werden funktional desintegriert. […] Dem widerspricht scheinbar, in Wirklichkeit aber entspricht dem, daß der Gedanke der Inklusion von zentraler Bedeutung ist.“

24 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 231.

25 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 231.

26 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 231.

27 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 231.

28 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 236; vgl. dazu insgesamt a.a.O., S. 233–243.

Kirche und Theologie angenommen und in einer Theologie der konzeptionellen Einheit von universaler Inklusion und kognitiver Differenz verarbeitet“ werde.[29]

Durch diesen der Barthforschung zuvor eher fremden[30] Interpretationsansatz bot Mechels eine solide Grundlage für die weitere Verortung von Barths Denken im Kontext der Säkularisierung. Gleichzeitig blieben seine Feststellungen oft recht allgemein. Seine Untersuchung zielte auf die – freilich ganz unterschiedlich lesbare – Feststellung, die in Barths Ekklesiologie enthaltene „Verarbeitung der Situation der Moderne bzw. Postmoderne“ sei „von einer erst noch einzulösenden Aktualität“. Mechels Studie blieb damit eine umfassende Artikulation der Vermutung, Barths Theologie enthalte „theoretische Möglichkeiten und praktische Antworten“ zur Bewältigung des Säkularisierungsproblems, „deren Möglichkeiten zur Erschließung noch vor uns liegen, deren Aktualität in den fetten Jahren des Wiederaufbaus der Gesellschaft in Vergessenheit geraten konnte – doch wohl nur vorübergehend.“[31] Die Präzisierung dieser Vermutung – und die konkretere Benennung jener Möglichkeiten und Antworten – blieb damit ein Desiderat. Dasselbe gilt für die Explikation möglicher problematischer (etwa vereinnahmender) Seiten von Barths Inklusionsdenken im Kontext der Säkularisierung; solche kritischen Perspektiven auf Barths Theologie finden sich bei Mechels kaum.

Ohne sich explizit mit dem Säkularisierungsproblem bei Barth zu beschäftigen (und überdies in erkennbar grösserer Distanz), der Sache nach aber auf verwandten Bahnen, versuchte Thies Gundlach 1992, Barths Projekt einer christologischen Konzentration der Theologie als „angemessene Reaktionsweise auf zentrale Problemkonstellationen der neuzeitlichen Welt“ [32] zu lesen. Gundlach sah im Gedanken der Christozentrik zweierlei angelegt: die „Gefahr einer Isolation gegenüber der

29 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 324.

30 Schon vor Mechels sah Ingolf Dalferth in Barths Theologie eine Perspektive universaler Inklusivität entwickelt, die die Säkularität der Welt gerade nicht negiere, sondern reinterpretiere. Dalferth schrieb: Barth „unfolds in a painstaking and detailed way a theological perspective of universal inclusiveness which incorporates and reconstructs the shared and public reality of our world within theology; and he achieves this by interpreting it theologically within the frame of reference provided by the christological exposition of the eschatological reality described. In this respect, Barth's theology is not only an exemplary piece of constructive dogmatics, but a sustained hermeneutical enterprise which does not deny the secularity of the world but reinterprets it theologically in the light of the presence and the world of meaning which it carries with it“ (Dalferth, *Karl Barth's Eschatological Realism*, S. 30). Dalferth zielte mit dieser Feststellung aber nicht primär auf Barths Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen, sondern auf die von seiner Theologie her mögliche Integration einer eigenständigen Weltperspektive in die Theologie selbst.

31 Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt,* S. 232.

32 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 20.

neuzeitlichen Welt“,[33] dann aber auch das Potenzial, der Theologie eine umfassende „Selbstbegrenzung“ aufzuerlegen.[34] Auch er reformulierte die theologische Selbstbegrenzung, die er bei Barth wahrnahm, mit den Mitteln der Systemtheorie: Sie bewahre die Theologie als gesellschaftliches System davor, die „Kompetenz anderer Systeme der Gesellschaft“ bestreiten zu müssen.[35] Hierin, in dieser christozentrisch begründeten Bescheidenheit, liege der „entscheidende Modernisierungsschritt der Barthschen Theologie“.[36] Sie nehme bewusst und programmatisch „Abschied von einem Verständnis der Theologie als Leit- und Steuerungswissenschaft der Gesamtgesellschaft“ und bemühe sich stattdessen um eine „Reformulierung der theologischen Inhalte, in der faktische Marginalisierung der Kirche bzw. des Christentums in der Neuzeit nicht zurückschlägt auf die Bedeutung des universalen Gnadenwerks des christlichen Gottes“.[37] Barths Christozentrik deutete Gundlach von da her als „*theologieinterne Rezeption der funktionsdifferenzierten Welt der Neuzeit“;* sie „ratifizier[e] […] den faktischen Verlust einer christlich-kirchlich gesteuerten Kultur“ und „verbiete[…] die Anmaßung der Theologie, in einer funktionsdifferenzierten und kompetenzpluralisierten Welt universalkompetent und generalzuständig sein zu wollen“.[38] Ohne explizit auf den Säkularisierungsdiskurs und die Säkularisierungsgeschichte des 20. Jahrhunderts einzugehen, formulierte Gundlach faktisch eine säkularisierungstheoretische Deutung von Barths Denken, das durch das Kernmotiv der christologischen Konzentration die Gegebenheit der Partikularität von Theologie und Kirche theologisch nachvollziehe und so hinnehme.

In einem ganz anderen Zusammenhang ist Paul Louis Metzger auf das Säkularisierungsproblem bei Barth gestossen, nämlich im Kontext seiner Rekonstruktion von Karl Barths Theologie der Kultur. Metzger erörterte 2003 Barths Umgang mit neuzeitlichen Säkularisierungsprozessen, um von da her zu fragen, ob die in seiner Theologie implizierte Kulturhermeneutik die Wahrnehmung einer autono-

33 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 21. – Konkret nannte Gundlach als „*zentrale Grundsorge* hinsichtlich der Barthschen Theologie“ die Gefahr, dass diese die „säkularisierte, restlos profan gewordene Neuzeit in ihrer faktischen Gottvergessenheit gleichsam theologisch aufgebe“ (a.a.O., S. 19). Vor allem Barths dialektisch-theologisches Schrifttum könne so ausgelegt werden, dass „eine freiwillige Weltlosigkeit der Theologie eine theologisch gewollte Gottlosigkeit der Welt impliziere“ (ebd.). Damit aber werde „die moderne Welt um die Möglichkeit gebracht […], die vom christlichen Glauben vertretene Wahrheit in ihrem Leben mitzubedenken“ (ebd.).

34 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 312 u. ö.

35 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 309.

36 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 312.

37 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 312.

38 Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 309.

men, potenziell säkularen Kultur ermögliche oder gerade nicht. Seine Antwort fiel differenziert aus. Metzger präsentierte Barth einerseits als Theologen, der das Ende des *corpus christianum*, der christlichen Welt des Mittelalters, eindeutig affirmiere.[39] Barth bewerte die Säkularisierung jedoch nur insofern positiv, als sie zur produktiven Differenzierung von Kirche und Welt führe.[40] Seine Theologie vertrete den Anspruch, auch in einer säkularen Kultur Worte Christi wahrnehmen zu können, und zwar ohne dabei die Säkularität der Welt in diesem Prozess der Reinterpretation zu beschädigen.[41] Metzger beschrieb, dass zwar bereits Barths Betonung der radikalen Andersheit Gottes im Kontext der dialektischen Theologie die distinkte Existenz einer menschlichen, humanen Kultur impliziere. Aber erst die Hinwendung zur Christozentrik habe in seinem Denken die Grundlage für eine positive Verhältnisbestimmung von Gott und Kultur gelegt.[42] Diese entwicklungsgeschichtliche These wird im Verlauf dieser Arbeit zu überprüfen sein; gleiches gilt für Metzgers zusammenfassendes Urteil, Barths Theologie sei nicht trotz, sondern

39 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 85: „Barth welcomes the ‚secular' world's discovery or rediscovery of ‚secularism' through ‚the emancipation of the world from the Church', which terminated ‚that doubtful union' or synthesis of the two conceived ‚in the middle ages'. Barth's celebration of the dissolution of the *corpus christianum* and secular humanity's coming of age displays once again how much a modern Barth truly is." – Zu diesen Barth-Zitaten aus KD IV/3 vgl. unten Kap. 3.2.3.

40 Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 86 f.: „Barth is not in favor of secularization if what is meant by that is modern humanity's rejection of God in Christ. What he is in favor of is secular humanity's rejection of bourgeois religion, that which so easily opens the way to the amalgamation and mutual imprisonment of the Word of Christ and world of culture […]. Barth does not glory in secularization as such, but secularization for the sake of *diastasis.*"

41 Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 139: „On Barth's view, in the divine commandeering of language in the event of witness to the Word, does God *eradicate* secular words? […] The divine commandeering of words does not involve the destruction of their secularity. […] God *elevates* words, giving to them new functions capacities or uses, without thereby transforming the words themselves in the process" (unten in Kap. 7.2.3 ausführlicher zitiert).

42 Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 41: „Barth had set forth the concept of the radical otherness of God to safeguard the Doctrine of God. However, it also directly served to guarantee the distinct existence of the world and human culture. Only now though, through categories such as *anhypostasis* and *enhypostasis*, was the basis laid whereby the Word and world, including the world of culture, could stand in distinct though positive, that is, integral relation to one another. Thus, the critique of culture, which would remain vital to Barth's engagement of culture, would now be wed to a constructive response. That is to say, Barth's critique of the divinization of the world of culture would not stand alone, but would be matched by a growing concentration on the incarnation of God in history, with implications for *human* culture."

wegen ihrer christologischen Grundausrichtung in der Lage, die Welt in ihrer Säkularität wahrzunehmen und zu würdigen.[43]

Die drei bisher wiedergegebenen Texte waren mit sehr unterschiedlichen Fragestellungen an Barths Werk herangetreten, sind aber zu analogen Ergebnissen gelangt. In der Anwendung des christologischen Inklusionsdenkens auch auf die die Kirche umgebende Gesellschaft sah Mechels die gelungene theologische Antizipation und Verarbeitung theologischer Säkularisierungsprozesse. Die Selbstbegrenzung der Theologie durch die christologische Konzentration führte Barth nach Gundlach zur Anerkennung der Autonomie des profanen Weltwissens. Und Metzger schrieb der Barthschen Christozentrik beim Versuch, die säkulare Kultur theologisch wahrnehmen und wertschätzen zu können, keine hemmende, sondern eine befördernde Kraft zu. Alle drei Studien orteten also in Barths Theologie eine produktive Anwendung christologischer Gedanken auf Probleme, die sich aus neuzeitlichen Transformations- bzw. Säkularisierungsprozessen ergaben.

In den letzten 20 Jahren sind eine Reihe von Publikationen erschienen, die – gelegentlich direkt an die Studien Mechels und Gundlachs anknüpfend, oft aber unabhängig von ihnen – grundsätzlich ähnliche Lesarten von Barths Umgang mit der Säkularisierung vertreten. Der Tenor dieser Schriften ist, dass Barth sich in impliziter oder verborgener Weise stärker mit dem Problem der Säkularisierung auseinandergesetzt habe, als es in seinen Texten prima facie erkennbar sei. Erhalten blieb in ihnen auch der affirmative Grundton, in dem man die bei Barth beobachtete theologische Verarbeitung der Säkularisierung beschrieb. Barths Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt wurde in dieser Lesart in unterschiedlicher Akzentsetzung als Versuch gelesen, gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse nicht mehr zu perhorreszieren, sondern theologisch zu verarbeiten. Einige Beispiele für diese Rezeptionslinie seien im Folgenden in aller Kürze genannt.

Als konkretisierende Weiterführung der bisher beschriebenen allgemeinen Perspektiven auf Barths Denken ist Annelore Sillers 2009 erschienene Untersuchung der Ekklesiologie von Barths Versöhnungslehre (KD IV) zu lesen.[44] In kritischer Auseinandersetzung mit Gundlachs[45] und Mechels'[46] Vorarbeit rekonstruierte Siller Barths Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Säkularisierung. Dass Barth „sehr wohl die Säkularisierung der Gesellschaft" im Blick habe, auch wenn er sie nicht

43 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 230 f.: „it is not in spite of Barth's doctrine of the Word that he can affirm certain secular enterprises, activities, or forms of existence, but because of it."

44 Siller, *Kirche für die Welt.*

45 Vgl. Siller, *Kirche für die Welt*, S. 36 – 38.

46 Vgl. Siller, *Kirche für die Welt,* S. 151 – 154.

beim Namen nenne, sei in seiner Ekklesiologie „mit Händen zu greifen".[47] Im vollen Bewusstsein der Grundbedingungen der Moderne lege Barth den „ekklesiologischen Akzent darauf, dass erst die Ausrichtung der Gemeinde Gottes auf ihre nichtchristliche Umwelt die Kirche zur Kirche macht".[48] Dabei rücke seine Ansicht, dass die Welt bereits „objektiv" Anteil an der Versöhnung habe, die Säkularisierung in ein neues Licht: Es sei von diesem Gedanken her „nicht die Aufgabe der Kirche […], Gott erst einmal präsent zu machen", da er „auch in der modernen, säkularisierten Welt – wie schon je zuvor – bereits gegenwärtig" sei.[49] „Indem Barth die Frage der Erkenntnis der Versöhnung ganz auf die Subjektivität Jesu Christi" zurückführe, bringe er zum Ausdruck, „dass gerade in der säkularen Welt der Moderne die Versöhnung auch ohne die Mitwirkung der Kirche geschieht."[50] Dieser christologische Gedanke erlaube es ihm, „gelassen zur Kenntnis [zu] nehmen, dass die Kirche als Organisation an Mitgliedern verloren hat und weiterhin an Macht und Einfluss verliert."[51] Von daher resümierte Siller: „Weil Christus selbst das Subjekt der Versöhnungsgeschichte ist, kann eine christliche Theologie darauf verzichten, dem ‚christlichen Abendland' gesellschaftlich oder kulturell nachzutrauern".[52]

Sillers Arbeit bot eine Vertiefung der bereits etwas älteren Feststellung, dass Barth in umfassender Weise die „Situation der Kirche des 20. Jahrhunderts inmitten einer säkularen Umwelt in die ekklesiologische Reflexion" hineingenommen habe (Ulrich Kühn),[53] ja dass in seiner Ekklesiologie die „faktische Situation der Kirche in der Kultur der Neuzeit akzeptiert" werde (Hartmut Ruddies).[54] Barths christologisch begründete Ekklesiologie der Sendung wurde von Siller als programmatische Alternative zum Modell einer christlichen Gesellschaft und insofern als Reaktion auf die gesellschaftliche Säkularisierung pointiert.[55] Wiederum kam dabei der an-

47 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 314.
48 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 311.
49 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 175 f.
50 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 316 f.
51 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 317.
52 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 315.
53 Kühn, *Kirche*, S. 117.
54 Ruddies, *Karl Barth im Kulturprotestantismus*, S. 218. Näherhin habe Barth eine Theologie entwickelt, in der die „historische Partikularität der christlichen Kirchen mit ihrer kerygmatischen Singularität […] zusammengedacht" werden sollte (a.a.O., S. 219).
55 Vgl. zu diesem Interpretationsansatz ferner Kratzert, *Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche*, S. 283: Barths „Bestimmung der Sendung in die Welt als eigentliche Aufgabe der Kirche" sei „als Antwort auf diejenigen Entchristianisierungsprozesse zu lesen, die unter dem Schlagwort der Säkularisierung firmieren können. Denn die Betonung des Verkündigungsauftrages impliziert die Trennung der Gesellschaft in einen christlich durchgeformten Teil, der im Glauben die Wahrheit

gewandten Christologie – der Behauptung, Christus sei schon vor aller kirchlichen Aktivität in der Welt wirksam – eine zentrale Stellung zu.

Ebenfalls im Anschluss an Mechels verortete 2017 Marco Hofheinz Barth im Kontext der Säkularisierung, wobei auch bei ihm noch das Ungewohnte dieser Einordnung thematisiert wurde. Barth „kann und darf durchaus in den Kontext der Säkularisierungsdebatte gestellt werden“,[56] stellte er fest: Er habe die Säkularisierung „sehr wohl im Blick gehabt“ und sei bereits von ihrer weithin erfolgten Realisierung ausgegangen.[57] Auch bei Hofheinz findet sich die ganz auf Sillers Linie liegende Feststellung, „rechtverstandene Theologie“ werde „auf die Säkularisierung nicht *remoto Christo* zu sprechen kommen“, sondern sie immer bereits im Kontext des dreifachen Amtes Christi sehen.[58] Darüber hinausgehend nahm er bei Barth – inhaltlich weitergehend als die bisher wiedergegebenen Autorinnen und Autoren – sogar Ansätze einer *positiven* Würdigung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse wahr: Barth sehe „die Verselbständigung weiter Teile der Gesellschaft als Chance an, sich an die Verheißung des Evangeliums zu halten, um so neue Freiheit zu gewinnen“.[59] Insofern sei die Säkularisierung für Barth, wie Hofheinz bereits 2014 festgehalten hat, „eine begrüßenswerte Entwicklung“.[60] In Umkehrung einer traditionellen Betrachtungsweise von Kirche und Welt werde bei Barth die Differenz beider Grössen als Chance, die Identität hingegen als Versuchung begriffen,[61] was ihn zu einem Vordenker diasporatheologischer *post-christendom*-Theologien mache.[62]

---

seines Seins erkannt hat, und einen der Wahrheit Gottes indifferent gegenüberstehenden Teil.“ Barths Ekklesiologie wolle so „auf die Frage nach der Kirche im Pluralismus […] antworten“ (ebd.).

56 Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 30.

57 Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 56. – Hofheinz formulierte überdies, in Barths „ekklesiologischen Ausführungen zum Weltverhältnis von Kirche“ trete „so etwas wie eine ‚hidden meaning‘ zutage, die durchaus auch die Säkularisierungsdebatte“ betreffe (a.a.O., S. 34).

58 Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 57.

59 Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 29.

60 Hofheinz, „*Er ist unser Friede*“, S. 629.

61 Vgl. Hofheinz, „*In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen*“, S. 52 f. – Im Unterschied zu dieser Darstellung hat Mechels noch – deutlich ambivalenter – formuliert, dass bei Barth Differenz als Chance und funktionale Integration als Versuchung *der Säkularisierung* angesehen werde; vgl. Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 322.

62 Hofheinz ist in seiner Lesart wiederum von der Barth-Deutung des mennonitischen Denkers John Howard Yoder beeinflusst; vgl. Yoder, *Karl Barth, Post-Christendom Theologian*, sowie zu dieser Perspektive auf Barths Werk Rasmusson, *The Politics of Diaspora.* – Zu einer vergleichbar ausgerichteten Deutung von Barths Umgang mit Säkularisierungsprozessen vgl. ferner Wood, *The Comedy of Redemption*, S. 68 (teilweise bereits zitiert bei Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 85): „Far from being antimodernist, Barth welcomes the radical distinction between

Die Feststellung einer eigentümlichen Verschränkung zwischen Christologie und Säkularisierungsdeutung, nach der die Behauptung einer bleibenden Beziehung auch der säkularen Welt zu Jesus Christus eine Entlastung der Kirche im säkularen Umfeld bedeute, findet sich schliesslich in zusammengefasster Form in einem Artikel von Matthias Zeindler. Zeindler führte die auffallende „Gelassenheit der Moderne und ihrer Säkularität gegenüber", die sich bei Barth vor allem im zeitgenössischen Vergleich feststellen lasse, auf dessen Überzeugung zurück, dass „der von Gott sich abwendende, der sündige Mensch als solcher nicht zu wichtig zu nehmen sei".[63] In Christus zeige sich nämlich, dass niemand von der Solidarität und von der Nähe Gottes ausgenommen bleibe.[64] Für die Kirche in einem säkularen Umfeld sei diese Einsicht „höchst befreiend"[65]: „Wenn es richtig ist, dass der auferstandene Christus universal gegenwärtig ist, dann ist diese Kirche entlastet davon, Gott in einer zunehmend postchristlichen Gesellschaft gleichsam zu ‚retten'."[66]

Dass Barths Denken bereits von der Erfahrung der Säkularisierung herkomme, ist auch bei Michael Weinrich ein gelegentlich anzutreffendes Deutungsmotiv.[67] Barth habe, so formulierte Weinrich, die „Vorstellung eines *Corpus Christianum*" als „nicht mehr nachvollziehbare[n] Anachronismus"[68] betrachtet; er gehöre zu den „wenigen Theologen des 20. Jahrhunderts", die „nüchtern und ohne einen fehlgeleiteten Eifer von einer weitreichenden, auch in die Kirche hineinreichenden Säkularisierung der Gesellschaft" ausgegangen seien.[69] Zugleich hebe seine Theologie „gegenüber den anhaltenden religiösen Neigungen gerade auch der säkularisierten

church and culture which Western secularization has accomplished. There was something deeply pernicious, in his view, about the old *corpus Christianum* […]. Just as the world was finally able to disentangle itself from the church, so did the church gain a salutary distance from the world."

63 Zeindler, *Christus in einer säkularen Welt*, S. 50.

64 Zeindler, *Christus in einer säkularen Welt*, S. 51: „Barths Gelassenheit in Bezug auf die moderne Säkularität hat ihren Grund letztlich genau in dem, was er über diesen Gott in der Bibel wahrzunehmen meint. Genauer: Was er am Weg Jesu Christi über diesen Gott wahrnimmt. Denn dort zeigt sich ein Gott, von dessen Barmherzigkeit, von dessen Solidarität, von dessen Nähe kein Mensch ausgenommen ist. Wirklich kein Mensch!"

65 Zeindler, *Christus in einer säkularen Welt*, S. 51.

66 Zeindler, *Christus in einer säkularen Welt*, S. 51. – Vgl. auch die Ausführungen zu Barth in Zeindler, *Den gnädigen Gott wiederentdecken*, S. 696 – 698.

67 Vgl. etwa Weinrichs aktuelle Publikation (Weinrich, *Karl Barth)*, in der festgestellt wird, Barth trage mit seiner „entschlossenen Konzentration auf den Raum der Kirche […] dem fortschreitenden Faktum der Säkularisierung Rechnung" (a.a.O., S. 195) und setze die Säkularisierung insgesamt „als weithin vollzogen voraus[…]" (a.a.O., S. 236). Vgl. dazu ferner Weinrich, *Karl Barth und die Ökumene*, S. 223 f.

68 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 40.

69 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 193 f.

Welt die radikale Weltlichkeit der Kirche hervor".[70] Barth wird bei ihm als Vertreter einer Theologie präsentiert, die dezidiert nicht auf die Verkirchlichung der Welt, sondern gerade auf die Sicherung ihrer Weltlichkeit ziele. Der „Platz Gottes" werde in der Perspektive von Barths Theologie „von Usurpatoren besetzt, denen gegenüber sich die Welt bisher als ‚zuwenig Welt' und eben nicht als ‚zu weltlich' erwiesen hat."[71] Angesichts der „Nichtweltlichkeit der Welt" sei die Kirche als Zeugin der „Weltlichkeit" gefordert.[72] „Die Bezeugung Jesu Christi bedeutet eine konsequente Verweltlichung der Welt".[73]

Interessant an Weinrichs Deutung ist, dass der christologische Charakter von Barths Welthermeneutik hier zwar ebenfalls reflektiert wird, in der Tendenz aber hinter die Beschreibung von Barths Anliegen zurücktritt, die Weltlichkeit bzw. die legitime Profanität der Welt zu sichern. Barths Umgang mit der Welt – und so auch mit der Säkularisierung der Welt – wird bei Weinrich primär von der in seiner Theologie in der Tat oft präsenten Warnung her entwickelt, innerweltliche Grössen nicht religiös zu überhöhen. Deutlicher noch hatte zuvor der Philosoph Gianni Vattimo Barth eine Interpretation der Säkularisierung als notwendige Manifestation der radikalen Alterität Gottes unterstellt: „The secularized world is correlative to the wholly other", schrieb er bereits 2002.[74] Barth verstehe die Säkularisierung des modernen Menschen als paradoxe Affirmation dessen, dass der ganz andere

70 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 194.

71 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 187.

72 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 187.

73 Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 188; vgl. ebd.: „Die Welt bedarf […] der Entzauberung und damit der Ernüchterung, – wenn irgendwo, dann ist hier in aller Konsequenz Entmythologisierung angesagt." Die Kirche solle dabei versuchen, der Welt „Vorbild an Weltlichkeit" zu sein (ebd.). Andernorts beschreibt Weinrich, der Weg der Kirche führe „durch die Welt und d. h. auch durch die Kultur usw. […], um dort den möglichst unkenntlich gehaltenen Göttern die Störung des Gottes vom ersten Gebot anzusagen" (a.a.O., S. 294 f.). Vgl. schliesslich a.a.O., S. 197: „Barth spricht pointiert von einer Entgötterung der Welt, die sich durch das In-Erscheinung-Treten des lebendigen Gottes vollziehe, denn das Offenbarwerden Gottes komme einer Entmythologisierung der Welt gleich. Das Licht Gottes entlarvt nicht nur die kurze Reichweite unserer selbst aufgestellten Lichter, sondern auch die zu besonderer Verehrung gepflegten Lichter all der Götter, denen sich auch der moderne Mensch nach wie vor zu verschreiben gewohnt ist. Auch die säkulare Welt ist nicht frei von Göttern, die möglicherweise gerade darin ihre ganz besondere Macht entfalten, dass sie nicht ausdrücklich als Götter auftreten, ohne aber auf die von den Menschen zu erbringende Verehrung und auch Opferbereitschaft zu verzichten. […] In Blick auf die Weltlichkeit der Welt tritt also die Kirche in gewisser Weise in eine Konkurrenz mit den Selbstinterpretationen der Welt."

74 Vattimo, *After Christianity*, S. 36.

Gott alle weltlichen Prozesse radikal übersteige.[75] Vattimo verzichtete demnach darauf, Barths alternative Deutung der Säkularisierung auf christologische Grundentscheidungen zurückzuführen, sondern sah sie bereits im dialektisch-theologischen Gedanken von Gott als dem ganz Anderen angelegt.

Als rezeptionsgeschichtlicher Kommentar zu den bisher vorgestellten Lesarten von Barths Umgang mit der Säkularisierung lässt sich Susanne Henneckes Darstellung der Auswirkungen seiner Theologie in den Niederlanden lesen, deren protestantisches Milieu stark von einer auf die Verchristlichung des politischen Lebens zielenden, antisäkular ausgerichteten neocalvinistischen Theologie geprägt war.[76] Im Gegenüber zu dieser Position nannte Hennecke die Einsicht, dass „Offenheit für die säkulare Kultur den christlichen Glauben nicht ausschließen" müsse und „Säkularität und Glauben konstruktiv aufeinander bezogen werden" könnten, die „wichtigsten Entdeckungen, die man in den stark polarisierten Niederlanden christlicherseits mit Hilfe der Theologie Barths machte".[77] Barths Theologie habe, wie sich an ihrer niederländischen Rezeptionsgeschichte zeigen lasse, „aufgrund ihrer theologischen Verarbeitung der Säkularisierung und insbesondere dank ihrer theologischen Integration der Erfahrung der modernen Gottlosigkeit das spezifisch spätmoderne Lebensgefühl sehr ernst genommen".[78] Dass bei Barth die geistige Situation einer modernen Gesellschaft in besonderer Weise wahr- und theologisch ernstgenommen wurde, ist schliesslich auch die Prämisse einer Reihe weiterer Barth-Deutungen.[79] Exemplarisch sei auf eine jüngere Publikation hingewiesen:

---

75 Vgl. Vattimo, *After Christianity*, S. 36: „In general, when it does not stigmatize secularization as an abandonment of the sacred or as a widespread sinful condition, theology recovers secularization only as the manifestation of the radical difference of God and earthly reality. This is the atmosphere of Karl Barth's theology, though it is not always explicitly made in the doctrines: he understands the secularization of modern man as the paradoxical affirmation that God radically transcends any worldly realization."

76 Vgl. Hennecke, *Karl Barth in den Niederlanden*, S. 258: „Als theologische Hauptfront der Barthianer […] schälte sich somit […] immer deutlicher die vor allem in neocalvinistischen Kreisen verbreitete Politik der so genannten Antithese, also die Behauptung der Ausschließlichkeit von Christentum und (säkularer) Welt" heraus.

77 Hennecke, *Karl Barth in den Niederlanden*, S. 174. – Als Beispiel für diese Feststellung nannte Hennecke K. H. Miskottes Bekenntnis zur Königsherrschaft Christi bei gleichzeitiger Akzeptanz des weltanschaulich neutralen Staates (vgl. a.a.O., S. 277).

78 Hennecke, *Karl Barth und die Religion(en) – eine Einleitung*, S. 14.

79 Hier ist etwa auf Andreas Krebs' Versuch hinzuweisen, Barth als Theologen der Säkularität zu profilieren: Barth habe die „säkulare Erfahrung, dass eine ganzheitliche Wahrnehmung von Gott und Welt unmöglich geworden ist, zum Ausgangspunkt seines Entwurfes" gemacht (Krebs, *Christologie und Säkularität*, S. 16). Bereits 2000 hatte Hinrich Stoevesandt festgestellt, Barth habe in einer geistigen Atmosphäre gelebt, in der es zum „Gemeingut geworden" sei, „dass sich ganz gut ohne ‚Gott' auskommen lässt", und er habe diese Atmosphäre „voll akzeptiert" und so die „Gottferne der

Ralf Frisch profilierte Barth 2018 als einen Denker, der die Säkularität der Moderne theologisch akzeptiert habe, da bei ihm die „Unmöglichkeit" jedes Versuchs ernst genommen werde, „Gottes Sein und sein Wesen unter den Erkenntnisbedingungen neuzeitlicher Wissenschaft plausibilisieren zu können".[80] „Rückzugsgefechte[…]" angesichts der Gottvergessenheit der Moderne hätten Barth fern gelegen, er habe diese vielmehr bewusst hingenommen und theologisch überboten.[81] Bei Barths Denken handle es sich insgesamt um „moderne Theologie nicht gegen, sondern für die säkulare Welt".[82] Auch unter den Bedingungen der Säkularität sei, wie es schon der Titel von Frischs Buch auf den Punkt bringt, alles gut, „weil Gott alles gut gemacht hat".[83]

Bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen lässt sich auf dieser Rezeptionslinie von Mechels bis Frisch die Gemeinsamkeit feststellen, dass man bei Barth eine auffallende Gelassenheit gesellschaftlichen Säkularisierungs- und kirchlichen Partikularisierungsprozessen gegenüber ortete. Die Deutung dieser Gelassenheit fiel indes unterschiedlich aus: Die Mehrheit der dieser ersten Rezeptionslinie zuzurechnenden Stimmen führt Barths Haltung auf christologische Grundentscheidungen zurück – namentlich auf den Gedanken, dass Christus auch in der säkularen Welt noch wirksam und gegenwärtig sei, oder auf die durch die Christozentrik in Barths Denken eingeführte Zuständigkeitsbegrenzung der Theologie. Andere betonen stärker Barths ebenfalls gut dokumentiertes Interesse an einer Sicherung der Weltlichkeit der Welt. Kennzeichnend für diese Rezeptionslinie ist insgesamt, dass Barths Verarbeitung der Säkularisierung tendenziell affirmativ und oft in der

---

gegenwärtigen Weltzeit" regelrecht bejaht (Stoevesandt, *Karl Barth – verstaubter Kirchenvater oder theologischer Wegweiser im 21. Jahrhundert?*, S. 347). Diese Atmosphäre schlage sich als die „keinen Augenblick wegzudenkende Voraussetzung seines Denkens" (ebd.) insbesondere darin nieder, dass Barth auf jede Plausibilisierung Gottes verzichte (vgl. a.a.O., S. 350), die Theologie stattdessen in eine grosse „*Bescheidenheit*" weise und sie zur „Angstlosigkeit" angesichts einer für Gott „unempfänglichen Zeit" ermutige, „wie aller Voraussicht nach auch das 21. Jahrhundert eine sein wird" (a.a.O., S. 358).

80 Frisch, *Alles gut,* S. 29.

81 Frisch, *Alles gut,* S. 35.

82 Frisch, *Alles gut,* S. 39. – Frisch führt weiter aus, in Barths Theologie werde die „Gottvergessenheit" der Moderne theologisch ernst genommen und „aufbewahrt, ohne sie im Geringsten zu beklagen", auch wenn auch Barth gelegentlich der Versuchung erliege, „sich lieber einen gehorsameren, weniger gottlosen Menschen zu wünschen" (a.a.O., S. 114). Die KD reflektiere die Tatsache, dass sich die Menschen nicht mehr um Gott kümmerten, und akzeptiere sie am Ende, wenn auch „mehr oder weniger schweren Herzens" (a.a.O., S. 110). Barths Denken treffe heute gerade darin einen Nerv der Zeit, dass sie den Menschen „mit Theologie, Kirche und Gott in Ruhe" lasse und nichts daran zu ändern suche, „dass der Mensch in Frieden und von Religion unbehelligt seiner Wege als Mensch mit Stärken und Schwächen und mit Licht- und Schattenseiten geht" (a.a.O., S. 14 f.).

83 Frisch, *Alles gut,* S. 15.

deutlich erkennbaren Hoffnung beschrieben wird, in Barths Theologie Potenziale für die denkerische Verarbeitung *aktueller* Säkularisierungserfahrungen zu finden. Vertreterinnen und Vertreter dieser Lesart tendieren schliesslich, wie unten beschrieben wird, bei der Deutung von Barths politischer Ethik dazu, in dieser ein umfassendes theologisches Akzeptieren des säkularen Staates angelegt zu sehen.[84]

Interessant ist aber auch, was in dieser Rezeptionslinie in der Regel *nicht* geschieht. Drei auffallende Elemente seien genannt:

(1) Eine diachrone Untersuchung von Barth-Texten, in der eine Entwicklungsgeschichte seines Umgangs mit der Säkularisierung zu erkennen wäre, wurde bisher erst selten für nötig befunden, so etwa bei Gundlach oder Metzger. Oft betrachtete man Barths Äusserungen zum Thema als monolithische Grösse, was wohl nicht programmatisch erfolgt ist, sondern damit zusammenhängen dürfte, dass sich bisher kaum Texte *primär* (und nicht nur peripher, in Verfolgung anderer Interessen) mit Barths Umgang mit der Säkularisierung beschäftigten. So war für diachrone Differenzierungen oft schlicht nicht der Raum.

(2) Auch eine vertiefte historisch-kontextualisierende Einordnung von Barths Position in Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts steht noch aus; sie trat bisher in der Tendenz hinter das Anliegen zurück, seine Aussagen mit heutigen Herausforderungen in Beziehung zu setzen.[85]

(3) Schliesslich fand in der bisherigen Literatur erst in Ansätzen eine Debatte dieser Deutungslinie mit gegenläufigen Lesarten Barths statt, die sich schon seit der zeitgenössischen Rezeption seines Denkens finden und, wie zu zeigen sein wird, ebenfalls Anhalt an seinen Texten haben. Konkret ist einerseits die Kontrastierung mit jenen Stimmen ausstehend, die bei Barth gleichfalls ein umfassendes Akzeptieren säkularer Realitäten angelegt sehen, dieses jedoch negativ bewerten und Barths Theologie insgesamt ein vorschnelles Hinnehmen gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse unterstellen. Andererseits wären diese positiv oder negativ wertenden Lesarten von Barths Verarbeitung der Säkularisierung mit jenen nochmals anders gelagerten Deutungen ins Gespräch zu bringen, die bei Barth ein Festhalten an vorsäkularen Lebensrealitäten bzw. eine christologische Überformung der Säkularität der Welt kritisieren. Die nächsten beiden Abschnitte sind der Beschreibung dieser zwei Rezeptionslinien gewidmet.

---

84 Vgl. unten Kap. 1.2.5 sowie ausführlich Kap. 6.1.

85 So verfolgt etwa Sillers Arbeit explizit das Ziel, „Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in die gegenwärtige Debatte um das Verhältnis von Kirche und Welt einzubringen, um auf diesem Weg Grundorientierungen für eine Ekklesiologie unter den Bedingungen der Spätmoderne zu gewinnen“ (Siller, *Kirche für die Welt*, S. 291).

1.2.3 Kritik an Barths Offenheit der Säkularisierung gegenüber

Die zweite, kritische Perspektive auf Barths Umgang mit der Säkularisierung, die es im Folgenden zu beschreiben gilt, ist zwar erheblich älter, aber deutlich weniger fassbar als die erste.[86] Sie teilt mit dieser die grundlegende Wahrnehmung, dass Barths Theologie gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse rezipiert und zumindest in Teilen theologisch akzeptiert habe, kritisiert aber genau diesen Prozess als deren theologische Verharmlosung. Diese Rezeptionslinie lässt sich bis zu Paul Tillichs Aussage von 1923 zurückverfolgen, in Barths Theologie erfolge eine „Profanisierung und Entleerung des gesamten kulturellen Lebens", während er, Tillich, es „als einen Widerspruch zu unserer Lage" empfinde, „wenn die Profanisierung der Kultur als unaufhebbar festgelegt" werde.[87] Das Motiv, dass Barths Theologie die „Profanisierung" der Gesellschaft theologisch hinnehme, begegnet in der Folge in sehr unterschiedlichen diskursiven Zusammenhängen, aber in grosser Regelmässigkeit.[88] Exemplarisch kann auf Paul Althaus' Ansicht verwiesen werden, Barths Theologie komme von einer Art „natürlicher Theologie negativen Inhalts" her, nämlich von der Bejahung des „modernen Relativismus und Skeptizismus, der keine Begegnung mit dem Unbedingten in der Wirklichkeit unseres Lebens kenn[e]".[89] Der Barthsche „Christomonismus" habe so die „totale theologische Säkularisierung alles menschlichen Lebens, aller Religion […], aller geschichtlichen Ordnungen und Normen" zur geistigen Voraussetzung.[90]

In einem ganz anderen argumentativen Zusammenhang reagierte Reinhold Niebuhr 1948 auf Barths Vortrag zur Eröffnung der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam[91] mit der bezeichnenden Kritik, Barths Denken ziele darauf, jegliche

86 An dieser Stelle ist vorwegzunehmen, dass sich die relative Neuheit des Ansatzes, Barth explizit im Kontext der Säkularisierung wahrzunehmen, auch am Charakter der nun folgenden beiden Abschnitte des Forschungsüberblicks zeigt. Darin kann nicht auf Monographien oder auch nur auf Aufsätze verwiesen werden, die ganz oder zumindest in relevanten Teilen direkt der Kontextualisierung von Barths Denken vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Säkularisierung gewidmet sind; solche Texte liegen bisher insgesamt nur wenige vor. Viel öfter werden im Folgenden en passant formulierte Einschätzungen von Barths Theologie – bis hin zu Einzelzitaten – angeführt, die zudem ganz unterschiedlichen Textgenera entstammen. Die offensichtliche Disparatheit der in den nächsten Abschnitten angeführten Stimmen widerspiegelt so den peripheren Charakter, den man dem Problem der Säkularisierung für Barths Denken lange zuschrieb.

87 Tillich, *Antwort*, S. 378.

88 Vgl. dazu auch die unten (in Kap. 2.2.3) ausführlicher wiedergegebene Kritik an der Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie.

89 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 67.

90 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 68; vgl. auch ebd.: „Die säkularistische, skeptizistische, relativistische Theorie wird als Pädagoge hin zu Christus bemüht und in Dienst gestellt."

91 Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.*

„Verantwortlichkeiten in unserer Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur, die am Rande der Verzweiflung steht, zu leugnen", und bestreite aus diesem Grund den Sinn der Aufgabe, „in eine Auseinandersetzung mit dem Säkularismus unserer Zeit einzutreten".[92] Seine Theologie wurde auch hier aus dem Grund problematisiert, dass von ihr her keine grundlegende Kritik der Problematik einer als zunehmend säkular empfundenen Gegenwart mehr möglich sei. Dieser Gedanke findet sich der Sache nach auch bei anderen Barth-Exegeten. Noch Gerhard Gloeges 1960 veröffentlichte und unten ausführlich zu besprechende Kritik an Barths Versöhnungslehre war ganz vom Gedanken geleitet, durch deren Universalismus werde das Problem des Atheismus verharmlost und die die Kirche umgebende Welt „bis zur theologisch geschützten Gottlosigkeit als ‚potentielle' Christlichkeit [...] freigegeben".[93] Überhaupt verwies die in den 50er und 60er Jahren nie abreissende Kritik am Heilsuniversalismus von Barths reifer Theologie regelmässig darauf, dass in ihr die Gefahr des Unglaubens verharmlost würde.[94] John G. Flett erinnert daran, dass Donald C. Bloesch 1973 aus evangelikaler Perspektive bemerkt habe, der Grundfehler des Barthschen Denkens liege in der Annahme, die Welt sei bereits erlöst.[95] Stattdessen sei sie als Kampfplatz zwischen den Kräften des Lichts und jenen der Dunkelheit anzusehen.[96] Bloeschs Kritik an Barth lief damit auf eine direkte Umkehr der später von Mechels vorgeschlagenen Barth-Deutung hinaus. Sie endete bei folgender Einordnung Barths: „We regard him as a brother within the evangelical and Reformed family but one who perhaps at times has sought to be too inclusive, too open to the world."[97] Inklusivität geriet hier unter den Verdacht der übersteigerten Offenheit für die Welt, der Welt*verfallenheit.*

Auch neuere Publikationen argumentieren, wenn auch eher selten, unter Verwendung verwandter Motive. So kam Matthias Heesch 2018 zum Schluss, Barths Vorstellung von der „*Weltlichkeit der Welt*" führe zur Möglichkeit eines „theologischen Säkularismus", ja in der Tendenz „zu einer – bedingten – Bejahung radikaler Formen von Säkularität".[98] Im Weltlichkeitsgedanken, der bei Weinrich als Stärke von Barths Denken beschrieben worden war, ortete Heesch gerade den Kern des

92 Niebuhr, *Wir sind Menschen und nicht Gott*, S. 28; vgl. dazu unten Kap. 3.2.2.

93 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths,* S. 167; vgl. dazu unten Kap. 5.3.4.

94 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.2.

95 Vgl. Bloesch, *The Evangelical Renaissance,* S. 98: „The Barthian error is that the world is said to be already redeemed." – Vgl. dazu Flett, *The Witness of God*, S. 59. Flett widerspricht dieser Einschätzung (vgl. ebd.).

96 Vgl. Bloesch, *The Evangelical Renaissance,* S. 98: „We see the world on the contrary as a perennial battleground between the forces of light and darkness."

97 Bloesch, *The Evangelical Renaissance*, S. 99.

98 Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?,* S. 212.

Problems. Dieser führe rezeptionsgeschichtlich, wenn nämlich sein „Ausgleich durch die christologische Zentrierung“ entfalle,[99] zu einem „Imperativ der Anpassung“ an das säkulare Umfeld der Kirche.[100] Für diese Entwicklung – Heesch nannte Dorothee Sölle als deren Hauptvertreterin[101] – sei zwar Barth nicht „unmittelbar […] verantwortlich“ zu machen.[102] Dennoch formulierte Heesch sowohl an Barth als auch an den von diesem „mitgeprägten Linksprotestantismus“ die Anfrage, „ob sie das gegenchristliche Eigengewicht des modernen Säkularismus“ nicht darin verkannten, dass sie diesen als „akzeptables Bedingungsgefüge, wenn nicht als mögliche positive Gestalt protestantischer Existenz in der Moderne fehlgedeutet“ hätten.[103]

Diese Deutungslinie ist wiederum der in mancher Schrift der Radical Orthodoxy vorgebrachten Kritik an Barth verwandt, wonach er in seiner Theologie und besonders in seiner Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen unbewusst den Forderungen säkularen Denkens nachgebe.[104] Ansätze zu dieser Barth-Kritik finden sich auch in den Schriften von Stanley Hauerwas, der aufgrund einer Analyse der Verhältnisbestimmung von Theologie und Weltwissen bei Barth[105] kritisch

99 Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?*, S. 217.

100 Vgl. Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?*, S. 212: „Die Kirche gibt sich in der Beziehung zur *weltlichen Welt* eine anforderungsentsprechende Gestalt. Dass Barth aufgrund seiner stark von dogmatischer Normativität geprägten Ekklesiologie so denken kann, ohne dass damit die Existenz der Kirche theologisch zur Disposition gestellt würde, leuchtet ein. In dem Moment aber, wo diese Ekklesiologie […] einer Kritik vom Gedanken der Legitimität des Säkularen her unterzogen wird, schlägt die Programmatik des kirchlichen Wandels um in einen Imperativ der Anpassung.“

101 Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?*, S. 212, Anm. 82.

102 Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?*, S. 217.

103 Heesch, *Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?*, S. 217.

104 Vgl. Milbank, *The Programme of Radical Orthodoxy*, S. 34: „Radical Orthodoxy considers that Barthianism, as much as Natural Theology, is operating in a specifically modern space.“ Für eine elaborierte Version dieses Vorwurfs vgl. Milbank, *Knowledge*, S. 22 sowie bes. a.a.O., S. 32–34 (Anm. 1). – Haddorff, *Christian Ethics as Witness*, S. 334 f., resümiert: „In Barth's view, unlike in Radical Orthodoxy, the secular or secularity is not anti-theological or heretical *per se* because it simply uses nontheological language in fashioning cognitive frameworks. […] Unlike the more contrastive position of Radical Orthodoxy, Barth's refuses to claim that the secular is always reduced to the ideology of secular*ism*, nor that it cannot stand on its own apart from the Word of God.“

105 Vgl. etwa Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, S. 202 f. Hauerwas gab zwar Barths Aussage recht, dass die Theologie und andere Fachwissenschaften unterschiedliche Gegenstände hätten, präzisierte aber sogleich: „It does not follow, however, as Barth seemed to think, that Christian faithfulness should not involve challenging false notions of science, morality, or art on theological grounds“ (a.a.O., S. 203).

festhielt: „Barth seems far too willing to leave the world alone.“[106] In dieses Urteil bezog Hauerwas ausdrücklich auch Barths politische Ethik mit ein.[107]

Ganz unterschiedliche Barth-Deutungen treffen sich so in der Kritik, dass Barths Theologie Gefahr laufe, gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse vorschnell theologisch hinzunehmen. Ihr liberaltheologisches Pendant finden sie schliesslich in der Befürchtung, Barths Denken führe letztlich zu einem „verkirchlichten Protestantismus“ und so zu einer „Emigration der Kirchen und Theologien aus der Gesellschaft“ (Falk Wagner).[108] Die Herausbildung einer christlichen *Kultur* ausserhalb der institutionellen Kirchlichkeit werde von ihm für unnötig erklärt und so verunmöglicht. Barths Theologie, so lautet der – manchmal freilich implizit bleibende – Vorwurf solcher Stimmen, finde sich vorschnell mit der Säkularisierung weiter Teile der Gesellschaft ab, indem sie die säkulare Welt gleichsam sich selbst überlasse und/oder deren Säkularität sogar affirmiere. Sie scheitere daran, den Unglauben als Abfall und die Säkularisierung der Kultur als problematisch zu erkennen, und biete so keine Ressourcen für einen produktiven – und das meint hier in der Regel: konfrontativen – Umgang mit ihr.

Aufhorchen lassen sollte, dass sich der Gedanke, Barths Theologie der Welt sei für eine zukunftsweisende theologische Reaktion auf die Säkularisierung insgesamt eher hinderlich, bei weitem nicht nur bei grundsätzlichen Kritikern des Barthschen Denkens findet. So ortete Günter Thomas in Barths theologischer Beschreibung nichtchristlicher Menschen die „aktive Mitarbeit an der Erfindung des anonymen Christen jenseits der Kirche“[109] und fragte an genau jenem Punkt, den Mechels als gelungene theologische Verarbeitung des Säkularisierungsproblems ausgemacht hatte, kritisch an: „Hat die Kirche wirklich nur einen epistemischen Vorsprung, so dass sie eben von dem Christus in der Gesellschaft weiß? Kann sie damit noch deutlich machen, warum Menschen in der Kirche sein sollen?“[110] Barths Reaktion auf die Säkularisierung wird aus dieser Perspektive gerade darin für defizitär gehalten, dass in ihr so dezidiert von Christi Wirken in der *säkularen* Welt ausgegangen wird. Dieser Gedanke erschwere es, die Relevanz der Kirche aufzuweisen.[111]

---

106 Hauerwas, *With the Grain of the Universe,* S. 202. – Wiederum wurde hier Barths Theologie darin für defizitär gehalten, dass sie nichtchristlichem (etwa säkularem) Denken nicht kritisch genug gegenüberstehe.

107 Vgl. Hauerwas, *With the Grain of the Universe,* S. 203, Anm. 67 (ausführlicher zitiert in Kap. 6.1): „in what might be called his theological politics, [Barth] gave the state far too much independence.“

108 Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, S. 64.

109 Thomas, *Hoffnung in kultureller Verwüstung*, S. 37.

110 Thomas, *Hoffnung in kultureller Verwüstung*, S. 37 f.

111 Analog argumentiert Thomas in seiner 2020 erschienenen Studie *Im Weltabenteuer Gottes leben.* Thomas führt als Beispiel für die Tendenz einer „Entgrenzung der Christusgegenwart über die Grenzen der Kirche hinaus“ (Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben*, S. 119) Barths Tambacher

Aus einer verwandten Perspektive hat Markus Höfner gegen Sillers oben wiedergegebene Barth-Deutung eingewandt, sie übersehe den „latenten kirchlichen Triumphalismus in Barths Lehre von der Prophetie Jesu Christi".[112] Diesem korrespondiere in Barths Ekklesiologie nämlich die problematische Tendenz, „die kirchliche Herausforderung institutioneller Selbsterhaltung zu vernachlässigen".[113] In dieser Lesart wird Barths Umgang mit der Säkularisierung darin als defizitär betrachtet, dass seine Theologie in Abwehr einer zu stark um gesellschaftlichen Einfluss bedachten Kirche nicht mehr in der Lage war, im Kontext der Säkularisierung an der Bedeutung der Kirche als Institution festzuhalten. Zuvor hatte bereits Christof Gestrich – allerdings nicht unter explizitem Bezug auf Barth – bemerkt, über der „gesamten deutschsprachigen Ekklesiologie der letzten Generation" liege der „Schatten" von Bonhoeffers Ansicht, Kirche sei nur Kirche, wenn sie für andere da sei, – ein Gedanke, der oft die „nötige kirchliche Selbstpflege" verdeckt habe.[114]

Dass sich diese zweite Rezeptionslinie aus Äusserungen ganz unterschiedlicher Provenienz und Motivation zusammensetzt, ist nicht zu übersehen. Deren Zusammenschau soll nur deutlich machen, dass es parallel zu jener ersten, tendenziell affirmativen Deutung von Barths Auseinandersetzung mit der Säkularisierung immer auch Stimmen gab, die die spezifische Offenheit der Welt gegenüber, die man bei Barth wahrnahm und oft ebenfalls als christologisch begründet beschrieb, diametral anders bewerteten denn als Ansatz zu einer gelungenen theologischen Verarbeitung der Säkularisierung. In dieser Lesart führt Barths christologische Welthermeneutik tendenziell nicht zu einer valablen theologischen Verarbeitung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, sondern reagiert auf diese, um Gloeges Sprachgebrauch aufzunehmen, mit einer problematischen Freigabe der Welt sowie, mit Wagner formuliert, durch eine vorschnelle Emigration der Kirche aus der Gesellschaft.

Vortrag an (vgl. a.a.O., S. 120 f.) und fragt kritisch (a.a.O., S. 121 f.): „Wie sind angesichts […] einer universalisierten Präsenz Christi die Grenzen der Kirche bestimmbar? Warum in der Kirche sein? Reicht nicht aufrichtige Humanität?" Vgl. ferner Thomas, *God's Moving Presence in History*, S. 174 (hier allerdings mit Blick auf die erste Auflage von Barths Römerbriefkommentar formuliert): „Pneumatologically, the boundary between church and world is dissolved in such a way that the shrinking of the churches can only be met with a mixture of indifference, fatalism, and defiant pleasure in the smaller number of those with the right moral and theo-political inclination."

112 Höfner, *Rez. zu: Siller, Kirche für die Welt*, Sp. 72.

113 Höfner, *Rez. zu: Siller, Kirche für die Welt*, Sp. 72 f.

114 Gestrich, *Ekklesiologie auf zwei Kontinenten*, S. 257 (im Original hervorgehoben).

1.2.4 Der Vorwurf einer christologischen Überformung des Säkularen

In der – wenn auch ganz unterschiedlich wertenden – Feststellung, die Säkularisierung der Gesellschaft werde bei Barth letztlich theologisch akzeptiert oder doch verarbeitet, treffen sich beide bisher beschriebenen Rezeptionslinien. In einem starken Spannungsverhältnis zu diesen Stimmen stehen jene Deutungen, die Barths Theologie für ungeeignet halten, die säkulare Welt als solche wahrzunehmen oder gar theologisch zu akzeptieren. Auch diese dritte Rezeptionslinie setzt sich aus ganz verschieden motivierten Äusserungen zusammen. In ihrer Kritik an Barths theologischer Reaktion auf die Säkularisierung variiert sie aber oft den von Kurt Lüthi schon 1968 erhobenen Vorwurf, Barths Theologie lasse „die Welt nicht Welt sein“[115] und sei daher nicht in der Lage, adäquat auf gesellschaftliche Säkularisierungstendenzen zu reagieren.

Lüthi schrieb in seinem Beitrag zum Sammelband *Theologie zwischen Gestern und Morgen*,[116] bei Barth werde zwar die „prinzipielle Öffnung des Glaubens zur Welt hin unüberhörbar postuliert“, aber nicht durchgehalten.[117] Das Postulat der Öffnung stehe nämlich mit den „objektivierenden Grundstrukturen“ von Barths Theologie in einem grundlegenden „Spannungsverhältnis“, so dass man feststellen müsse: „Diese Grundstrukturen geben eigentlich dieses Postulat nicht her.“[118] Die säkulare Welt in ihrem „Eigensinn“ werde von ihnen her zwangsläufig nicht erreicht, nicht ernst genommen.[119] Die Fokussierung auf das „objektive Gotteswort“ als das „concretissimum“ der Theologie lasse den Menschen nicht „in seiner Geschichte, Natur, in seiner Existenz- und Sprachstruktur“ in Sicht kommen, „sondern nur als Adressat der Gnade, als Spiegel Gottes“.[120] Von diesem (christozentrischen) Grundsatz her seien aber keine klaren Kriterien für das Gespräch zwischen Glaube und säkularer Welt zu entwickeln, was sich daran zeige, dass Barths theologische Beurteilungen von Weltphänomenen in hohem Masse „subjektiv“ blieben.[121] Barths

---

115 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 326.

116 Auf diesen Sammelband weist Siller, *Kirche für die Welt*, S. 26, hin; vgl. auch Sillers Auslegung der hier ebenfalls besprochenen Aufsätze Lüthis und Wilhelm Dantines (ebd.).

117 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 305.

118 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 305.

119 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 305.

120 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 304.

121 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 305; vgl. a.a.O., S. 305 f.: „In dieser Subjektivität, die an sich durchaus zur Schönheit der *Barth*schen Argumentation beiträgt, beurteilt *Barth* zB nichttheologische Phänomene wie die Musik *Mozarts* immer positiv, dagegen erfahren Phänomene der Moderne, etwa die Psychologie *Freuds* und *Jungs* oder die Philosophie *Heideggers* meist negative Beurteilungen, und die heute so wichtigen Problemkreise des Übergangs in sekundäre Weltbildprozesse in Technik, Wissenschaft und Kunst, der säkularen Welt und des Dialogs mit dem Atheismus werden

Fokus auf die Christologie, sein „Denken von oben her", überlasse es dem Zufall, „ob die Realität ‚unten'" davon erreicht werde.[122] In dieser die weltliche Realität relativierenden Grundentscheidung erweise sich seine Theologie als von einer „platonisch-idealistische[n] Struktur" geprägt.[123] Insgesamt werde die Offenheit zur Welt hin „zwar theoretisch […] postuliert"; seine Theologie biete jedoch „faktisch […] keine Hilfe, keine Kriterien zur Begegnung mit Situationen der Welt".[124] Positiv zu würdigende Ansätze fand Lüthi zwar – terminologisch ähnlich wie später Mechels – in der mit Blick auf die Welt „durchaus inklusiv gedacht[en]" Christologie Barths.[125] Sie blieben seines Erachtens jedoch allzu oft unausgeführt. Insgesamt sei die „Freisetzung" der weltlichen Gesprächspartner der Kirche, die hier ganz analog zu Gloege wahrgenommen, aber umgekehrt bewertet wurde als von diesem, bei Barth zwar angedacht, werde aber nicht durchgehalten.[126] Notwendig, so hiess es 1968, sei stattdessen eine Theologie, in der „der Partner in der Welt nicht ekklesiologisch eingeheimst", sondern „in echter Weltlichkeit bewahrt" werde.[127]

Lüthis Analyse teilten in ihren Grundentscheidungen auch andere Stimmen der damaligen Zeit. Wilhelm Dantine schrieb im selben Aufsatzband mit Blick auf Barths Theologie, erst der „Verzicht auf eine ausschließlich christologische Grundlage, bzw[.] der Verzicht darauf, die christologische Fundierung ‚ontologisch' zu verstehen", könne dazu führen, „daß die ‚Weltlichkeit' der geschichtlichen Wirklichkeit nicht heimlich infrage gestellt" werde, wie das bei Barth geschehe, sondern bewusst affirmiert würde.[128] Auf dieser Linie kritisierte der niederländische Theologe Aat Dekker ein Jahr später in einer Analyse von Barths Lichterlehre, bei Barth trage „die profane Humanität – da die neue Wirklichkeit schon angebrochen

---

nicht berührt. Wir kritisieren die Urteile *Barths* als solche nicht; sie sind, wie gesagt, subjektiv. Aber sie ergeben keine Kriterien, wie die Theologie Situationen der Moderne bewältigen soll."

122 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 308.

123 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 308.

124 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 323.

125 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 309.

126 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 325 f.: „Glaube[,] in der Begegnung mit dem weltlichen Partner, setzt dessen Freiheit. Ist in der Theologie *Barths* diese Freisetzung durchgehalten? Wir glauben es nicht."

127 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 326.

128 Dantine, *Der Welt-Bezug des Glaubens*, S. 296. Barth wolle die Gemeinde zwar als „Gemeinde *für* die Welt" denken, doch „von einer wirklichen Bezogenheit des Glaubens auf das Leben in der Welt und das Weltgeschehen" sei bei ihm „kaum etwas zu merken", ausser man halte die „im ganzen Werke Barths verstreuten, bewährten, beherzigenswerten und auch reichlich vertretenen Appelle zur ‚Offenheit' und ‚Bescheidenheit'" an die Adresse dieser, in solchen Weltdienst einberufenen Christen für hier zureichend" (a.a.O., S. 265).

ist […] – einen *Schattencharakter*“[129] und gehe ihrer völligen Aufhebung entgegen.[130] Mit Barths Position, auch der nichtchristliche Mensch sei als „Bruder von morgen“ anzusehen, sei keineswegs alles gesagt, was die Theologie über die Welt sagen könne.[131] Eine „Gleichwertigkeit der Gesprächspartner“, also von Kirche und Welt, sei von Barths Theologie her nicht zu erreichen.[132] Auch wenn diese Kritik nicht in säkularisierungstheoretischem Vokabular vorgebracht wurde, so steht sie dennoch in einem mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen verbundenen Diskurszusammenhang: Im geistigen Klima der späten 60er Jahre erschien es Vielen als notwendig, Theologien zu entwickeln, die sich explizit dem Ziel eines offenen Dialogs mit der säkularen Gesellschaft verschrieben. Barths Theologie wurde an diesem Massstab gemessen und entsprechend kritisiert.

Der Vorwurf, Barth verweigere sich nicht nur einem echten Dialog mit der säkularen Gesellschaft, sondern gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen im Allgemeinen, findet sich auch in der späteren Literatur. Exemplarisch ist die unten ausführlich wiedergegebene Kritik Hartmut Kreß‘, der Barths Staatsverständnis auf seine Kompatibilität mit dem weltanschaulich neutralen Rechtsstaat hin befragte und zu einem negativen Ergebnis gelangte.[133] Barths theologische Staatskonzeption las Kreß als eine „christliche Legitimierung des Staates und seiner Rechtsordnung“, die auf eine „theologische Vereinnahmung und auf eine Klerikalisierung des Staates“ hinauslaufe.[134] Diese und vergleichbare kritische Stimmen entfalteten, was Rendtorff 1972 die problematische „Voraussetzung einer prinzipiellen Weltüberle-

129 Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 57. Dekker begründete dieses Urteil damit, dass die „profane Humanität“ in der Lichterlehre nur unter dem (ekklesiologischen) Aspekt besprochen werde, ob sie in der Lage sei, die „träge Gemeinde“ zu „wecken“ (ebd.). Dadurch aktiviere sie aber gerade deren missionarische Aufgabe. „So hilft die profane Humanität indirekt mit, sich selbst zu *christianisieren*“ (ebd.). Dekker spricht daher von einem „*Intermezzo* der profanen Humanität“, wobei dieses „*Interim*“ mit dem „Versagen der Gemeinde“ korrespondiere (ebd.).

130 Vgl. Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 57: „Das Profanum wird einmal völlig aufgehoben, so wie es in der Auferstehung im Grunde schon seine Wirklichkeit verloren hat.“ – Dekkers Analyse ist von der These geprägt, die profane Welt sei bei Barth nur in ihrer „*Funktionalität*“ interessant, also stets nur in Bezug darauf, was sie der Kirche zu sagen habe (a.a.O., S. 52.58 u. ö.). Damit aber bleibe sie letztlich eine „Randerscheinung“ (a.a.O., S. 51), was sich in der Lichterlehre schon an der Betrachtung der Welt als „Peripherie“ der Kirche zeige (ebd.; vgl. KD IV/3, S. 137).

131 Vgl. Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 128 f.: „Jeder Mensch ist schon der ‚Bruder von morgen‘, nur in diesem Rahmen kommt die profane Humanität zur Sprache. Kann von der Menschwerdung her nicht etwas mehr über den Inhalt der Humanität gesagt werden? Sollte eine Theologie nicht über das Aufzeigen von Beziehungen und Funktionalitäten hinauskommen?“.

132 Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 121 (unten in Kap. 5.3.4 ausführlicher zitiert).

133 Vgl. dazu wiederum unten Kap. 1.2.5 sowie ausführlich Kap. 6.1.

134 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18.

genheit“ von Kirche und Theologie bei Barth nannte.[135] Die damit bezeichnete Rezeptionslinie äussert sich ferner in einer literarisch schwer greifbaren, in Gesprächen aber oft begegnenden Wahrnehmungstradition christologisch zentrierter Theologie Barthscher Prägung als historisch legitim, heute aber *aufgrund* gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse nicht mehr anschlussfähig oder vermittelbar.[136]

Blendet man unterschiedliche Akzentsetzungen im Einzelnen aus, werden in diesem ersten forschungs- und rezeptionsgeschichtlichen Überblick drei völlig verschiedene Perspektiven auf Barths Umgang mit der Säkularisierung erkennbar: Eine in den letzten Jahrzehnten immer prominenter gewordene Deutung sieht bei Barth eine umfassende Aufnahme säkularer Realitäten in die Theologie und tendiert dazu, seinem Denken aus diesem Grund Gegenwartsrelevanz zuzuschreiben. Eine zweite, ältere Rezeptionslinie verläuft parallel, aber gegenläufig zu dieser ersten, indem sie bei Barth ebenfalls ein theologisches Akzeptieren säkularer Realitäten beobachtet, diese aber als problematische Kapitulation vor dem Säkulum, als Emigration der Kirchen aus der Gesellschaft oder aber als tendenzielle Preisgabe der Relevanz der Kirche einschätzt und von daher negativ bewertet. Der Deutung beider Lesarten widerspricht schliesslich jene dritte Deutungsperspektive, die Barth eine christologische Überformung des Säkularen vorwirft und also die Säkularisierung in seinem Denken gerade nicht ernst genommen sieht. Einigkeit besteht demnach, so lässt sich die Gemengelage dieser Deutungen zusammenfassen, weder in der Beschreibung noch in der Bewertung von Barths Umgang mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen. Barths Schrifttum erweist sich an dieser Stelle auch nach Jahrzehnten der Forschung als ausgesprochen unterschiedlich lesbar. Diese Unklarheit bildet die Ausgangslage und die Motivation für die vorliegende Untersuchung.

---

135 Rendtorff, *Reformation oder Revolution?*, S. 68.

136 Christiane Tietz beschreibt diesen Eindruck folgendermassen: „Hält man Vorträge über Karl Barth, kommt *eine* Anfrage aus der Zuhörerschaft mit großer Regelmässigkeit: Barths Theologie sei ja gut und schön, und es sei auch nachvollziehbar, dass seine Orientierung an Jesus Christus als dem einen Wort Gottes ihn zum Widerspruch gegen die nationalsozialistische Ideologie befähigt habe. Aber diese christologische Konzentration sei in *unserer* Zeit religiöser Pluralität und Säkularität nicht mehr anschlussfähig. Barths ständiges Insistieren auf der Besonderheit des christlichen Glaubens und sein partikularer Ansatzpunkt bei Jesus Christus als Offenbarung Gottes verhinderten das Gespräch mit Anders- oder Nichtglaubenden“ (Tietz, *„Daraufhin wird es möglich und notwendig, von Gott zu reden und zu hören“,* S. 40).

1.2.5 Offene Forschungsfragen im Einzelnen

Neben diesem grundlegenden Dissens, dessen Hintergründe die vorliegende Studie aufdecken und zu dem sie Stellung beziehen soll, wird sie, wie im obigen Durchgang angedeutet,[137] auf einige jener kleinteiligen Einzeldebatten stossen, die sich in der bisherigen Barth-Forschung entwickelt haben. Die Positionen, die sich in diesen Debatten gegenüberstehen, sind mit der bisher skizzierten Grunddivergenz teils zwar verwandt, aber nicht identisch. Vier davon, die für diese Untersuchung in besonderer Weise relevant sind, seien an dieser Stelle wenigstens erwähnt; detailliertere Wiedergaben der Debattenlagen erfolgen aus Gründen der Übersichtlichkeit erst in den jeweiligen Kapiteln dieser Arbeit.

Zu den umstrittensten Fragen der Barth-Auslegung gehört die bereits berührte nach der Universalität des Heils. Geht seine Theologie davon aus, dass zuletzt alle Menschen gerettet werden? So simpel die Frage klingt, so schwierig ist es ausweislich einer langen und komplexen Rezeptionsgeschichte, sie im Kontext des Barthschen Denkens zu beantworten. Dass Kernelemente von Barths Theologie in die Richtung ihrer Bejahung tendieren, ist nicht zu übersehen – ebenso wenig aber, dass er sich wiederholt und grundsätzlich von der Lehre der Allversöhnung distanziert hat. In der Literatur finden sich diesbezüglich mehrere Auslegungstraditionen.[138] Es gibt jene Stimmen, die bestreiten, dass Barths Denken bei der Behauptung der Heilsuniversalität ende, und ihn gegen die – oft als Vorwurf verstandene – Feststellung des Universalismus zu verteidigen suchen.[139] War diese Deutungslinie zu Barths Lebzeiten klar dominant, wird sie heute hauptsächlich noch in der angelsächsischen Barth-Forschung vertreten. Daneben gibt es Forscherinnen, die Barths Denken in der Frage der Heilsuniversalität für inkohärent halten,[140] sowie, in einer dritten Rezeptionslinie, Autoren, die von einer bewussten Spannung ausgehen, durch die Barth zwar faktisch das universale Heil affirmieren, gleichzeitig aber – jeweils unterschiedlich beschriebene – Missverständnisse abwehren wollte, die er mit dem klassischen Allversöhnungsdenken verband.[141] In

137 In Kap. 1.1.2.

138 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.2.

139 So etwa Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 143 f.; ders., *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 215 f.; Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths;* Bettis, *Is Karl Barth an Universalist?;* Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 199 – 203; Colwell, *The Contemporaneity of the Divine Decision;* Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism.*

140 Vgl. dazu Crisp, *On Barth's Denial of Universalism*, S. 18 – 28; Janowski, *Art. Gnadenwahl*; dies., *Allerlösung*, Bd. 2, S. 360 f.

141 Vgl. Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity*; Greggs, *„Jesus is Victor";* ders.; *Barth, Origen, and Universal Salvation.*

dieser Arbeit wird es notwendig sein, sich zu dieser Debatte zu positionieren, da die Frage nach dem eschatologischen Heil einen Kernpunkt der theologischen Bestimmung nichtchristlicher Menschen ausmacht.[142]

Im selben Kontext wird auf die Diskussion darüber zurückzukommen sein, ob Barths Theologie aufgrund ihrer christologischen Grundentscheidungen noch in der Lage ist, das Heil als *Geschichte* zu denken. Wie erwähnt wurde schon von Zeitgenossen Barths kritisiert, diese Grundentscheidungen führten ein Element der Geschichtslosigkeit in sein Denken ein, das letztlich jegliche geschichtliche Wirklichkeit theologisch für irrelevant erkläre.[143] Diese Kritik ist äusserst vielgestaltig, kann sich aber auch auf die Feststellung hin zuspitzen, dass sich in menschlichen *Glaubens*geschichten aus Barths (dann als heilsuniversalistisch gelesener) Sicht nichts Wesentliches ereigne, der Unterschied zwischen Glauben und Unglauben also letztlich vernachlässigbar sei. Dieser Deutung wird oft mit einer Antikritik begegnet, die darauf abhebt, dass auch bei Barth das Heil als Heilsgeschichte, ja als Kampf, als dramatisches Geschehen begriffen werde, das zudem nicht bloss perfektisch, sondern auch präsentisch zu verstehen sei.[144] In diesem Zusammenhang gilt es zu klären, wo die Stärken und Schwächen beider Lesarten für ein vertieftes Verständnis von Barths Denken liegen.[145]

In der Deutung von Barths politischer Ethik finden sich in der Frage, ob seine Theologie in der Lage ist, ein affirmatives Verhältnis zum säkularen, weltanschaulich neutralen Staat zu gewinnen, geradezu konträre Positionen, die jedoch bisher nur in Ansätzen miteinander in Dialog gebracht wurden. Eine von der bisherigen Literatur angebotene Deutungsmöglichkeit lässt sich dahingehend zuspitzen, dass Barths christozentrischer Staatsbegriff unhintergehbare theokratische Merkmale trage, da die Annahme einer politisch weisungsberechtigten, da alleine um den wahren Charakter dieses Staates wissenden Kirche die Säkularität des Staates tendenziell beschädige.[146] Die Gegenposition besteht darin, gerade in Barths Ansicht, der Staat sei „geistlich blind und unwissend“,[147] eine dogmatische Affir-

142 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.

143 Vgl. dazu etwa Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr*, S. 73; Zahrnt, *Die Sache mit Gott,* bes. S. 141–144; von Balthasar, *Karl Barth*, S. 380.

144 Vgl. dazu Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik,* S. 203–223; Pietz, *Das Drama des Bundes;* Krötke, *Die Summe des Evangeliums*, S. 78; Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* bes. S. 250–255; Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, bes. S. 274–281.313–316.

145 Vgl. bes. unten Kap. 5.3.1.

146 Vgl. dazu Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?;* Kreß, *Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung*, S. 125; ders., *Ethik der Rechtsordnung*, S. 17 f.; ders., *Die Erblast der Politischen Theologie*, S. 124 f; ders., *Staat und Person*, S. 43–48; Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht, S.* 142–144.

147 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48.

mation von dessen Säkularität angelegt zu sehen.[148] Auch bezüglich dieser Auslegungsfrage gilt es, von Barths Denken her zu einer eigenen Position vorzudringen.[149]

Als vierte Einzelfrage sei schliesslich auf die komplexe Verhältnisbestimmung der Theologie Barths zur *Kultur,* näherhin zur profanen, autonomen Kultur hingewiesen. Über lange Zeit dominierte die Wahrnehmung, die ausserkirchliche Kultur könne nach Barth „für den Christen nicht mehr und nichts anderes sein als ein ‚Tal des Todes', in dem mehr schlecht und recht dies oder jenes zu Gottes Ehre getan werden mag, die aber keinesfalls theologisch als ein Resultat menschlicher Autonomie begriffen werden" könne (Wolf-Dieter Marsch).[150] Von dieser pauschalen Feststellung hat sich die neuere Forschung in vielerlei Hinsicht emanzipiert. Verschiedentlich versuchte man zu zeigen, dass auch Barths Denken, obwohl es nicht kulturtheologisch angelegt ist, eine Theologie der Kultur impliziere, die überdies nicht auf die Negation autonomer Kultur ziele.[151] Diese Neubewertung gilt es im Folgenden in eine neue Perspektive zu rücken. So wird insbesondere im Kontext der Interpretation von Barths Lichterlehre die Frage aufkommen, inwiefern wahre Weltworte legitimerweise autonom gesprochen werden können, also ohne sich direkt an religiösen Zielen zu orientieren, und ob die christologische Indienstnahme dieser Worte, die Barth imaginiert, diese Autonomie beschädigt oder respektiert.[152]

1.3 Methodische Vorbemerkungen

1.3.1 Zur Methode der Kontextualisierung

Um den oben wiedergegebenen rezeptionsgeschichtlichen Dissens, aber auch die eben geschilderten Einzelfragen produktiv bearbeiten zu können, tritt diese Untersuchung sozusagen einen Schritt zurück und zielt über eine werkimmanente Exegese hinaus auf die *historische Einordnung* der Barthschen Theologie in den

148 Vgl. z. B. Hofheinz, *Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus*; ders., *„Er ist unser Friede"*, S. 626 – 636; Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht,* S. 100 – 102; Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 139 – 160; Höfner, *Eine politische Kirche?;* Reuter, *Art. Ethik des Politischen.*

149 Vgl. dazu unten Kap. 6.

150 Marsch, *„Gerechtigkeit im Tal des Todes"*, S. 172.

151 Vgl. dazu etwa die schon erwähnte Monographie von Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture;* ferner deCou, *Playful, Glad, and Free*; dies., *Art. Barth and Culture.*

152 Vgl. dazu unten Kap. 7.2.

Kontext der Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts. Barths in der Vergangenheit so unterschiedlich ausgelegte Auseinandersetzung mit der Säkularisierung soll durch Erinnerung an ihr ursprüngliches diskursives Umfeld an Profil gewinnen. Dabei wird angenommen, dass sich Barths theologische Weltbeschreibungen in neuer Weise verstehen und bewerten lassen, wenn sie nicht nur, wie es sich von ihrem Inhalt her nahelegt, in ihrem dogmatischen *Begründungs*-, sondern auch in ihrem *historischen Entdeckungszusammenhang* wahrgenommen werden.[153] Erst dann wird deutlich, wogegen sich gewisse ihrer Spitzen richteten, was durch die christologisch-inklusive Perspektive gewonnen wurde und welchen theologischen Preis Barth für ihre Pointen zu zahlen bereit war. Von einer solchen historischen Kontextualisierung her kann Barth schliesslich in neuer Weise – nicht als Theologe *der* Säkularisierung, wohl aber als Denker *im Kontext* der Säkularisierung – gewürdigt und kritisiert werden.

Nun hat ein solches Projekt der historischen Kontextualisierung von Barths Denken in der Barth-Forschung vielerorts keinen besonders guten Ruf. Nach Gregor Etzelmüllers Analyse konzentriert sich die neuere Literatur zunehmend auf die „historisch-genetische" Rekonstruktion von Barths Theologie und lässt dabei „eine konstruktive Rezeption dieser Theologie, das inhaltliche Gespräch mit ihr, in den Hintergrund" treten.[154] Hofheinz warnt regelrecht, historische Rekonstruktionen hätten „oftmals etwas Gefährliches an sich", sofern nämlich die „Historisierung Barths" die „Aktualität seiner Theologie vom Leibe halten", ja die „Geltungsansprüche der Theologie Barths […] dispensieren" wolle.[155] Eine historisierende „Stilllegung" lehnt auch Weinrich mit analogen Argumenten ab.[156] Im Kontrast zu dieser in der Barth-Forschung verbreiteten Skepsis historischer Kontextualisierung gegenüber sucht die vorliegende Untersuchung den Tatbeweis zu erbringen, dass auch eine historisch kleinteilig vorgehende, auf Kontextsensibilität hin angelegte Interpretation der Theologie Barths keineswegs bei einer „Stilllegung" seines Denkens enden muss. Vielmehr lässt sich seine Theologie, so lautet die diesbezügliche methodische Leitthese, *gerade* von ihrem historischen Entstehungskontext her in

153 Zu dieser Unterscheidung vgl. Sauter, *Was heißt „Evangelische Theologie"?*, bes. S. 115 f. sowie unten Kap. 3.4.

154 Etzelmüller, *Realistische Rede vom Jüngsten Gericht*, S. 259.

155 Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 40. – Hofheinz stützt sich dabei auf die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und dessen Grundsatz: „Der Text, der historisch verstanden wird, wird aus dem Anspruch, Wahres zu sagen, förmlich herausgedrängt" (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 308; vgl. Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 40).

156 Konkret hält auch Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 18, die „Historisierung" für einen „galante[n] Weg, einer Theologie für die Gegenwart wirksam den Boden zu entziehen", und formuliert: „Die historistische Stilllegung Barths kann tatsächlich nur als unhistorisch bezeichnet werden. Sie folgt einem dogmatischen Interesse" (ebd.).

einer Weise neu erschliessen, die, neben möglichen Schwächen, auch noch nicht erschlossene Pointen Barthschen Denkens zu erkennen gibt. Dass diese Pointen sich von da her auch in gegenwärtigen Problemlagen produktiv auswirken können, ist nicht ausgeschlossen. Barths Theologie bewusst im Kontext gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse – und so in ihrer Zeitgebundenheit – wahrzunehmen, bedeutet also nicht, sie auch als bloss zeitgebundene *entlarven* zu wollen.

Die historische Kontextualisierung und die systematisch-theologische Rekonstruktion, die im Folgenden angestrebt werden, sind also nicht museal gemeint. Dass der Zugriff auf Barths Theologie im Folgenden über den (von den Quellentexten her ja keineswegs alternativlosen) Kontext gesellschaftlicher *Säkularisierung* erfolgt, ist durchaus darin begründet, dass auch die heutigen Kirchen vielerorts vor der Herausforderung der Säkularisierung stehen, dass also die – insbesondere ekklesiologischen und welttheologischen – Transformationen, die angesichts dieser Situation virulent sind, in keiner Weise bereits bewältigt sind. Insofern ist es durchaus möglich, dass eine sowohl historisch kontextualisierende als auch systematisch-theologisch interpretierende Rekonstruktion von Barths Vorschlag, wie mit der Säkularisierung theologisch umzugehen sei, auch in heutige Debattenlagen Impulse freisetzen kann. Ob und inwiefern das so ist, kann allerdings nicht im Voraus entschieden werden. Nötig ist es zunächst, Barths (ekklesiologische und welttheologische) Reaktion auf die Säkularisierung in ihrer ganzen Tragweite darzustellen. Erst in einem zweiten Schritt könnte von da her auch die heutige Debattenlage in einer neuen Perspektive in den Blick kommen. Die vorliegende Arbeit wird sich indes auf den ersten, also den historisch kontextualisierenden und systematisch interpretierenden dieser Schritte begrenzen müssen; eine direkte Anwendung auf Fragen der Gegenwart hin könnte, wo sie als Annex zur eigentlichen rekonstruktiven Arbeit betrieben würde, nur oberflächlich ausfallen. Sie müsste eigens unternommen werden und würde eine detaillierte Analyse *gegenwärtiger* Problemlagen voraussetzen, die hier nicht geleistet werden kann.

Zu ergänzen ist an dieser Stelle einzig, dass sich die Situation heutiger Kirchen im deutschsprachigen Raum dahingehend verschoben hat, dass ihre Realität oft nicht mehr jene einer (immer noch dual gedachten, also nur zwischen „Kirche“ und „Welt“ unterscheidender[157]) Säkularisierung, sondern die einer *Pluralisierung* ist,

157 Vgl. dazu Haigis, *Pluralismusfähige Ekklesiologie,* S. 342: Das Säkularisierungstheorem impliziere „eine dualistische Weltsicht, die die aktuelle gesellschaftliche Wirklichkeit jeweils nur nach dem Maßstab des mit der eigenen Tradition geeinten bzw. mit ihr im Widerspruch stehenden ‚anderen‘ wahrnimmt. Dieses ‚andere‘ wird wiederum nur ex negativo als schlicht ent-kirchlicht oder ent-christlicht verstanden.“ – Dazu ist anzumerken, dass die offenkundige empirische Problematik dieses Duals von *Kirche* und *Welt* kein grundsätzliches Argument dagegen darstellt, in theologischer Binnensprache dennoch in methodisch kontrollierter Weise von ihm Gebrauch zu

in der sich die gesellschaftliche Partikularisierung der Kirche nicht nur durch das Gegenüber zu einer säkularen, sondern auch durch ihr Eingebundensein in eine religiös höchst heterogene Gesellschaft zeigt.[158] Das war zu Barths Lebzeiten im europäischen Kontext noch weit weniger der Fall, und seine theologische Reflexion ist durch den religiös pluralen Charakter moderner Gesellschaften – sieht man vom unter ganz anderen Vorzeichen stehenden Dialog mit dem Judentum ab – kaum berührt. Von Barths Texten her liegt es daher nahe, nicht das Phänomen der Pluralisierung, sondern jenes der Säkularisierung zum Ausgangspunkt zu nehmen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass Barths theologischer Affirmation der Partikularisierung der Kirche und seinem theologischen Blick auf die Welt auch unter den Bedingungen nicht der Säkularität, sondern des religiösen Pluralismus der Gesellschaft Relevanz zugesprochen werden könnte. Wie sich die Problemlage der Pluralisierung genauer zu jener der Säkularisierung verhält, müsste aber wiederum gesondert erörtert werden.

1.3.2 Das Problem der Textauswahl

Der doppelte Ansatz dieser Arbeit – historische Kontextualisierung und systematisch-theologische Interpretation – schlägt sich auch darin nieder, wie im Folgenden dem (in der Barth-Forschung aufgrund des guten Editionsstands unhintergehbaren) Problem einer Auswahl aus möglichen Primärtexten begegnet wird. Im Sinne der Kontextualisierung sind *erstens* Stellen aus Barths Werk von Interesse, die einen direkten Bezug zu gesellschaftlichen Säkularisierungsphänomenen aufweisen und, obwohl in aller Regel ohne Verwendung des Säkularisierungsbegriffs, eigentliche Deutungen von Säkularisierungsprozessen formulieren. Solche finden sich in Barths Werk in zweierlei Gestalt: als Gegenwartsdiagnosen[159] sowie als (interpre-

machen. Problematisch wird es erst, wenn die theologische Begriffsverwendung ins Religionssoziologische ausgreift und man also der Ansicht wäre, „Welt" stelle einen adäquaten Begriff zur Deskription gesellschaftlicher Gegebenheiten dar. Diese Annahme wird im Weltbegriff dieser Arbeit (vgl. dazu den entsprechenden Absatz in Abschnitt 1.3.3) keineswegs vorausgesetzt.

158 Ähnlich bereits Weinrich, *Karl Barth und die Ökumene,* S. 223: „Wenn es […] zutrifft, dass Barths Theologie immer im Zusammenhang mit ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu verstehen ist, bleibt für uns heute zu beachten, dass sich dieser Kontext inzwischen deutlich verändert hat. Während sich Barth im Horizont der sich ausbreitenden Säkularisierung des neuzeitlichen Menschen orientierte, bewegt uns als Kontext heute vor allem die Frage nach einem qualifizierten Umgang mit der fortschreitenden Pluralisierung und der damit verbundenen Fragmentarisierung der Gesellschaft."

159 Vgl. z. B. Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, aber auch bereits Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 556 – 563.

tierende) Wiedergaben der Geschichte der Neuzeit.[160] Sie sind in seinem Schrifttum insgesamt recht selten. Ebenfalls der Kontextualisierung dienen *zweitens* Passagen und Texte, von denen sich zeigen lässt, dass sie diskursiv mit Säkularisierungsdebatten der Zeit verwoben sind. Dies wird etwa für Barths sog. kirchenkritische Texte der Zwischenkriegszeit der Fall sein,[161] aber auch für politisch-ethische Schriften der Nachkriegszeit.[162] Darüber hinaus werden *drittens* auch solche systematisch-theologische Texte relevant, deren Bezug zum Säkularisierungsproblem erst auf den zweiten Blick zu erkennen ist, die aber Barths Theologie der Welt in besonderer Weise greifbar werden lassen. Hier gilt es aufgrund des beschränkten Umfangs dieser Arbeit jeweils eine begründete Auswahl zu treffen. Untersucht werden Texte, die exemplarisch deutlich machen, wie sich Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt systematisch entwickelt und ausgewirkt hat. Das ekklesiologisch ausgerichtete Kap. 4 fokussiert nach einem kurzen Blick in ekklesiologische Texte der 20er Jahre[163] auf die entsprechenden Ausführungen der Versöhnungslehre von Barths *Kirchlicher Dogmatik* (KD IV; 1953 – 1959),[164] da ein Vergleich zwischen diesen Schaffensperioden Barths die zu beschreibende Entwicklung besonders gut erkennen lässt. In Kap. 5 legt sich ebenfalls ein Fokus auf die Beschreibung nichtchristlicher Menschen in Barths Versöhnungslehre nahe, die dort jedoch, wie beschrieben, von einer Erörterung der in seiner Erwählungslehre (KD II/2; 1942) getroffenen Grundentscheidungen ergänzt werden muss. Zur Klärung von deren werkgeschichtlichem Hintergrund wiederum legt sich ein Seitenblick auf heilsuniversalistische Motive in Barths Römerbriefkommentaren (1919 bzw. 1922) sowie auf die Prädestinationslehre seiner Göttinger Dogmatikvorlesung (1924 – 1926) nahe. Kap. 6 wird in seiner Untersuchung des Barthschen Staatsbegriffs auf politisch-ethische Texte von 1928 bis 1954 zurückgreifen.[165] Das Kap. 7 konzentriert sich auf Barths Lichterlehre[166] von 1959, wirft aber ebenfalls zwei knappe Seitenblicke auf die Göttinger Dogmatik (sowie abschliessend einen Rückblick auf Barths religiös-soziale Frühphase). Durchgehend sollen jeweils auch verwandte Texte Barths in Blick kommen, sofern diese einzelne Gedanken in erhellender Weise zu präzisieren

160 Am ausführlichsten in KD IV/3, S. 18 – 40; vgl. ferner KD I/2, S. 365 – 369.

161 Bes. für Barth, *Quousque tandem …?;* ders.; *Die Not der evangelischen Kirche.*

162 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde;* ders.; *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens.*

163 Vgl. bes. Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. 3, S. 349 – 377 (§ 34. Die Kirche).

164 KD IV/1, S. 718 – 826; KD IV/2, S. 695 – 824; KD IV/3, S. 780 – 1034.

165 Barth, *Ethik II,* bes. S. 331 – 342.460 – 467; ders., *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche;* ders., *Rechtfertigung und Recht;* ders., *Christengemeinde und Bürgergemeinde;* ders., *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens.*

166 KD IV/3, S. 40 – 188.

oder zu kontrastieren vermögen. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um publizierte, gelegentlich aber auch um bisher unpublizierte Quellen, die sich im Karl Barth-Archiv Basel befinden.[167]

Nochmals potenziert zeigt sich das Problem der Textauswahl in der Frage nach zeitgenössischen Vergleichstexten. Solche sind für eine historische Kontextualisierung von Barths Denken unerlässlich; ihre Auswahl ist jedoch immer interessegeleitet. Ausgewählt werden im Folgenden Texte, an denen sich entweder ein direkter (tendenziell affirmativer[168] oder kritischer[169]) historisch-genetischer Zusammenhang von Barths Denken mit seinem Kontext in ausnehmend deutlicher Weise zeigt, oder aber die mit Barths Denken in besonders sprechender Weise in Kontrast gesetzt werden können.[170]

Auch zur Bewältigung der Fülle an Sekundärliteratur müssen Prioritäten gesetzt werden. Primäres Kriterium ist hier wiederum ein inhaltliches: Wie schon im obenstehenden Forschungsüberblick werden durchgehend Texte der Barth-Rezeption und -Forschung verarbeitet, die die unterschiedliche Lesbarkeit von Barths Theologie in Bezug auf die in den jeweiligen Unterkapiteln bearbeiteten Fragen besonders deutlich erkennen lassen. Darüber hinaus gilt es aber auch die chronologischen Schwerpunkte der Auswahl offenzulegen: Der Fokus liegt nämlich in der Tendenz einerseits auf der *frühen*, zeitgenössischen Rezeption und andererseits auf der *heute* aktuellen Barth-Forschung. Während frühe Reaktionen auf Barths Denken zugleich Rückschlüsse auf zeitgenössische Diskurslagen zulassen, sind bei heutigen Stimmen Differenzierungen zu vermuten, die etwa in den 70er und 80er Jahren noch nicht in dieser Form anzutreffen sind. Aber auch diese Vorentscheidung hat bloss heuristischen Charakter und wird die Kenntnisnahme von anderer relevanter Literatur nicht von vornherein einschränken dürfen.

1.3.3 Terminologische Entscheidungen

Wer heute über die Säkularisierung schreibt, begibt sich freiwillig unter hohen Rechtfertigungsdruck. Die Zeiten religionssoziologischer Dominanz dieses Begriffs sind lange vorbei, und was unter ihm präzise zu verstehen ist, bleibt überdies

167 Vgl. zu Letzteren die Übersicht in der Bibliographie.

168 So etwa H. Barth, *Gotteserkenntnis;* Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*; Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen.*

169 Vgl. dazu beispielsweise Niebuhr, *Wir sind Menschen und nicht Gott;* Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.*

170 Vgl. z. B. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 476 – 482.503 f.529 – 537; Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“.*

notorisch unklar. Angesichts einer komplexen Begriffsgeschichte,[171] in der das Wort in ganz unterschiedlicher Weise als „ideenpolitisch[er]“ Begriff[172] Verwendung fand,[173] gilt es, sich zunächst von drei programmatischen Arten, von Säkularisierung zu sprechen, loszusagen, um danach eine eigene Arbeitsdefinition vorzulegen.

– Abzuweisen ist zunächst die direkt negativ wertende Verwendung des Wortes Säkularisierung (etwa im Sinne eines Synonyms zum *Säkularismus*), die zu Barths Zeit stark verbreitet war, heute aber eher selten geworden ist. Mit der Verwendung des Säkularisierungsbegriffs wird im Folgenden also noch nicht per se ein Dekadenznarrativ vom Christlichen zum Säkularen verbunden.
– In dieser Studie wird auch nicht im geistesgeschichtlichen Sinne von Säkularisierung gesprochen; der Begriff wird also nicht zur Beschreibung des Übergangs theologischer Begriffe in politische oder religiöser Konzepte in literarische verwendet.[174] Stattdessen steht der historisch-soziologische Gehalt der Rede von der Säkularisierung im Zentrum, also die Beschreibung gesellschaftlicher Transformationsprozesse.
– Die vorliegende Studie verwendet den Säkularisierungsbegriff, und hier drängt sich die wohl notwendigste Abgrenzung auf, insbesondere nicht im Sinne der vormals klassischen, heute aber weitgehend als überholt bezeichneten Säkularisierungs*these.*[175] Von Säkularisierung zu sprechen heisst im Sinne dieser

---

171 Vgl. dazu die folgende knappe Auswahl der kaum mehr zu überblickenden säkularisierungstheoretischen Literatur: Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft;* ders., *Säkularisierung;* Schrey, *Einführung;* Heckel, *Säkularisierung*; U. Barth, *Art. Säkularisierung;* Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?;* Pfleiderer, *„Säkularisierung“*; von Sass, *Von Deutungsmächten wunderbar verborgen.* – Zu Säkularisierungsbegriff, Säkularisierungsthese und theologischen Bearbeitungen des Säkularisierungsproblems vgl. ferner die umfangreichen Ausführungen bei Haigis, *Pluralismusfähige Ekklesiologie*, S. 143–212, sowie die dort angegebene Literatur.

172 Vgl. dazu Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 61 u. ö.

173 Vgl. dazu die drei Einblicke in zeitgenössische Debattenlagen in Kap. 3.1.1, 3.2.1 und 3.3.1.

174 Vgl. dazu etwa Rendtorff, *Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums*, S. 119. So verstanden bezeichnet Säkularisierung „das christliche Erbe, das in der Gesellschaft, in bestimmten Verhaltensweisen oder Einstellungen, realisiert und aus seinem ursprünglichen Kontext herausgelöst worden ist. Säkularisierung bezeichnet dann also Säkularisate“ (ebd.). Die umfassendste und bekannteste Kritik des primär so verstandenen Säkularisierungsbegriffs formulierte Hans Blumenberg (Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 9–74).

175 Vgl. dazu z. B. Schwöbel, *Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch*, S. 731: „Empirisch widerlegt erscheint die Säkularisierungsthese als Beschreibung einer einheitlichen und umfassenden Tendenz der Verdrängung der Religion und ihrer Ersetzung durch nicht-religiöse Instanzen.“ Für vertiefte kritische und historisierende Darstellungen der so oder vergleichbar verstandenen Säkularisierungsthese vgl. etwa Casanova, *Public Religion in the Modern World*, S. 17–39; von Sass, *Von Deutungsmächten wunderbar verborgen,* bes. S. 11–13; Borutta, *Genealogie der Säkularisierungstheorie.* Für ihre produktive Weiterführung vgl. etwa Pollack/Rosta, *Religion in der Moderne*, bes.

> Untersuchung also nicht, eine bestimmte Position in der Frage nach dem Schicksal von Religion in der Moderne einzunehmen oder gar eine Prognose über ihren Rückgang zu formulieren. Der Begriff der Säkularisierung bezeichnet in dieser Studie keinen sich mit historischer Notwendigkeit ereignenden Prozess, sondern verschiedene, je einzeln beschreibbare Phänomene kontingenter Art und gegenseitiger Unabhängigkeit.

Konkret soll unter *gesellschaftlicher Säkularisierung* im Folgenden eine Vielzahl historisch-soziologisch beschreibbarer und kontingenter Prozesse verstanden werden, in deren Verlauf sich a) Individuen, b) gesellschaftliche Teilbereiche und c) gesamtgesellschaftliche Institutionen (z. B. der Staat) von den christlichen Kirchen (1), von christlichen Glaubensinhalten (2) oder von der Religion überhaupt (3) distanzieren.[176] Diese Definition postuliert keinen kausalen Zusammenhang zwischen verschiedenen Säkularisierungsphänomenen, sondern stellt in Rechnung, dass unterschiedliche Phänomene auch gesondert betrachtet werden sollten – etwa die gesellschaftliche Minorisierung der Kirchen, die individuelle Distanzierung vom Glauben, die Säkularisierung des Staates oder die Emanzipation der Kultur von der Religion.[177] Die Zusammenschau verschiedener Phänomene unter dem Begriff der Säkularisierung beinhaltet also keine Unterstellung von deren (wie auch immer gearteter) gegenseitiger Abhängigkeit, sondern hat rein heuristischen Charakter: Der Säkularisierungsbegriff dient der parallelen Betrachtung unterschiedlicher Phänomene und verweist so auf mögliche Analogien im theologischen *Umgang* mit

---

S. 10–13. Pfleiderer, „*Säkularisierung*“, S. 130, stellt lapidar fest: „Als wissenschaftliche Kategorie ist der Säkularisierungsbegriff ebenso überholt wie unverzichtbar.“

176 Die erste dieser Dreiteilungen (a–c) findet sich der Sache nach in vielen Versuchen der terminologischen Bewältigung des Säkularisierungsproblems. Exemplarisch sei auf José Casanova hingewiesen, der ebenfalls drei Gebrauchsweisen des Säkularisierungsbegriffs unterscheidet (Casanova, *Rethinking Secularization*, S. 7): Der von ihm genannte „*decline of religious beliefs and practices* in modern societies“ entspräche in etwa der hier unter a) genannten Säkularisierung, die von ihm beschriebene „*differentiation of the secular spheres* […], usually understood as ‚emancipation‘ from religious institutions and norms“ lässt sich mit dem hier unter b) genannten Prozess parallelisieren, und die „*privatization of religion*, often understood […] as a precondition for modern liberal democratic politics“ impliziert die Säkularisierung gesamtgesellschaftlicher Institutionen, wie sie hier unter c) thematisiert wird. – Die zweite, mit der ersten keineswegs identischen, sondern diese überlagernde Dreiteilung (1–3), findet sich andernorts mit den Begriffen „Entkirchlichung“, „Entchristlichung“ und „Entreligionisierung“ ausgedrückt; so etwa bei Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 205, der überdies feststellt (ebd.): „Oftmals wechseln diese Problemperspektiven bei demselben Autor, überschneiden sich oder werden stillschweigend identifiziert.“

177 Diese vier Phänomene werden daher auch in unterschiedlichen Kapiteln behandelt: in den Kap. 4 (ekklesiologische Dimension), 5 (individuelle Dimension), 6 (politische Dimension) und 7 (kulturelle Dimension).

ihnen. Er kann so dabei mithelfen, auch nach der Emanzipation von der klassischen Säkularisierungs*these* die Säkularisierungs*thematik* als solche nicht aus dem Blick zu verlieren, sondern, wie es etwa auch Hans Joas einfordert, in neuer Weise in ihrer Vielfalt wahrzunehmen.[178]

Damit ist deutlich geworden, dass die vorliegende Arbeit die Begriffe der *Säkularisierung* (als Prozess) sowie der *Säkularität* (als Attribut) in historisch-soziologischer, nicht in theologischer Blickrichtung verwendet. Wo es ihr hingegen um den theologischen Prozess der Säkularisierung im Sinne einer Entgötterung der Welt geht, etwa um eine Kritik der in ihr herrschenden religiösen Bindungskräfte, wird stattdessen im Sinne terminologischer Klarheit durchgehend von *Verweltlichung* (als Prozess) bzw. von *Weltlichkeit* (als Attribut) gesprochen – auch dann, wenn sich quellen- oder forschungssprachlich andere Begriffe nahelegen würden. Neben Säkularisierung bzw. Säkularität wäre in diesem Kontext etwa an *Profanisierung* oder *Profanität* zu denken.

Anders wird hingegen hinsichtlich des ebenfalls schillernden, für die hier verfolgte Fragerichtung aber höchst wichtigen *Weltbegriffs* verfahren. In aller Regel folgt diese Untersuchung bewusst Barths terminologischer Grundentscheidung, das Gegenüber der Kirche als *Welt* anzusprechen. Diese Wahl ist, so geläufig sie klingen mag, keineswegs selbstverständlich – denkbar wären zur Bezeichnung der weltlichen Umgebung der Kirche etwa auch die Derivate des Weltbegriffs *Umwelt* bzw. *übrige Welt* oder aber Wörter wie das auch von Barth gelegentlich genutzte traditionell-theologische *Säkulum*[179] oder die Verwendung von *Profanität* als Abstraktum, nicht als Attribut.[180] Der Entscheid für das Wort *Welt* wird aus dem Grund getroffen, dass diesem Begriff in Barths Verwendung, aber auch andernorts eine Ambiguität inhärent ist, die die genannten Alternativen gerade vermeiden. *Welt* ist nämlich stets nicht nur Gegenbegriff zu *Kirche*, sondern – in deutlich anderer Konnotation – auch zu *Gott*. Der Begriff bezeichnet also sowohl die (nicht-kirchliche und insofern weltliche) Umwelt der Kirche als auch die (nicht göttliche, *daher* weltliche) Gesamtheit der Gott gegenüberstehenden Welt. Textpragmatisch heisst *Welt* in der Beschreibung der Kirche-Welt-Relation etwas sehr anderes als in der Gegenüberstellung von Gott und Welt: Geht es im ersten Fall um die – wie auch

178 Joas hat festgestellt, es sei entscheidend, „dass wir nicht auf Grund der Schwächung der Säkularisierungsthese das Phänomen der Säkularisierung aus dem Blick verlieren. […] Die Säkularisierungsthese zu überwinden heißt deshalb, Säkularisierung nicht zu ignorieren, sondern in ihrer Vielfalt wahrzunehmen“ (Joas, *Glaube als Option*, S. 69 f.).

179 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 21.

180 So verfuhr Barth etwa in der „Lichterlehre“ (z. B. KD IV/3, S. 132–136, wo zwischen einer relativen und einer absoluten Profanität im Umfeld der Kirche unterschieden wird); vgl. dazu unten Kap. 7.

immer geartete bzw. bewertende – Konturierung des Anderen der Kirche, mithin also um die *Einschärfung* der Grenze zwischen Kirche und Welt, zielt der zweite auf die *Relativierung* dieser Grenze durch die gemeinsame Konfrontierung von Kirche und nichtkirchlicher Umwelt mit Gott. Im Weltbegriff, wie Barth ihn verwendet, kommen beide Aspekte zusammen. Im Sinne einer terminologischen Heuristik ist anzunehmen, dass diese Ambiguität nicht versehentlich erfolgte, sondern programmatisch gemeint war, und dass ihre Auflösung durch die Einführung einer vermeintlich klareren, theologisch aber unter Umständen eine falsche Eindeutigkeit in der Trennung von Kirche und Welt suggerierenden Terminologie dem Verstehen von Barths Anliegen abträglich sein könnte.

Der Weltbegriff begegnet schliesslich auch in der nun schon mehrfach verwendeten, bisher aber weitgehend unüblichen Rede von der *Theologie der Welt.* Sie prägt diese Arbeit durchgehend, ist aber aus einer Verlegenheit entstanden. Die systematische Theologie kennt bisher keine zusammenfassende, metatheoretische Bezeichnung für die Aussagen, die eine Theologin in expliziter oder impliziter Weise über die (nun als Gegenüber zur Kirche verstandene) Welt tätigt – also etwa über nichtchristliche Menschen, die ausserkirchliche Gesellschaft, die profane Kultur, den Staat. Es gibt keinen Gegenbegriff zur Ekklesiologie. Das Wort *Kosmologie*, das sich vom Griechischen her anbietet, wird traditionell im Sinne einer (etwa naturwissenschaftlichen) Welt*erklärung* verstanden und bezeichnet auch da, wo es theologisch gewendet wird, nicht die der Kirche, sondern die *Gott* gegenüberstehende und von ihm geschaffene Welt, eben den Kosmos. Es wäre verwirrlich, es diesem semantischen Kontext zu entreissen. So erscheint es vorläufig als angemessen, an dieser Stelle jeweils von der Theologie der Welt bzw. von Welttheologie zu sprechen.[181]

1.3.4 Zuletzt: Zum Titel dieser Arbeit

Im Zusammenhang des Weltbegriffs sei zuletzt darauf hingewiesen, dass der Titel dieser Untersuchung eine bei Barth zwar nur selten, aber mehrfach belegte Wendung aufnimmt. Dass die Welt Gottes sei, dass sie also als solche und ganze zu Gott gehöre, ihm zugehörig sei, wird in Barths Gesamtwerk an mehreren Stellen wörtlich konstatiert. „Das ist meine Lehre und meine Botschaft“, hielt Barth in einer Predigt

181 Mit dieser terminologischen Grundentscheidung sind ferner keineswegs die weitreichenden politisch-theologischen Implikationen verbunden, die Johann Baptist Metz mit der Rede von der „Theologie der Welt“ verband (vgl. Metz, *Zur Theologie der Welt*). Denkbar wäre demnach auch eine Theologie der Welt, die sich zur Weltlichkeit der Welt nicht – wie Metz – in ein tendenziell affirmatives, sondern in ein kritisches Verhältnis setzt.

von 1920 fest: „*Die Welt ist* Gottes in Christus.“[182] In anderen frühen Texten und Unterrichtsmaterialien findet man den Satz ebenfalls.[183] Und viel später, im ersten Paragraphen der Versöhnungslehre der KD, heisst es wiederum, Gott habe (mit Joh 3,16) „die Welt geliebt“ –

> das *ist* nun so, das *gilt* nun, und dabei muß und wird es nun, ob Wenige oder Viele davon wissen, ob sich die Welt so oder so dazu stelle, objektiv sein *Bewenden* haben. Die Welt ist Gottes. Bei Allem, was sonst über sie zu sagen ist (z. B. daß sie vergeht!) wird das mitzubedenken sein, daß sie Gottes ist – nicht nur, weil sie sein Geschöpf ist, nicht nur, weil Gott dem Menschen Treue geschworen, sondern weil er seinen Schwur gehalten, weil er sie der falschen Position ihm gegenüber entnommen, weil er sie im Verhältnis zu ihm an den ihr zukommenden Ort gestellt hat. In Christus ist diese Versöhnung der Welt mit Gott *geschehen.* […] Sie war ein abschließendes und auch in sich abgeschlossenes Geschehen.[184]

Diese dogmatischen Formeln gilt es im Folgenden dadurch tiefergehend zu verstehen, dass sie nicht bloss zitiert, sondern historisch und systematisch-theologisch kontextualisiert werden. Die hier gebotene christologische Füllung der Aussage, dass die Welt Gottes sei, wird am Ende als Resultat einer längeren werkgeschichtlichen Entwicklung erkennbar sein, die eng mit dem historischen Kontext der Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts verbunden ist. Auf die Erhellung dieses Zusammenhangs und damit auf die Kontextualisierung der von Barth erarbeiteten Theologie der Welt zielt die vorliegende Arbeit.

182 Barth, *Predigten 1920*, S. 266.

183 Vgl. Barth, *Konfirmandenunterricht 1909–1921*, S. 247 (im Original hervorgehoben): „Die Welt ist Gottes und Gott hat uns lieb. Alles was dazu nicht stimmt, ist nur Nebel, der vergeht, wenn die Sonne kommt.“ Vgl. a.a.O., S. 368: „Die Welt ist Gottes. Das bezeugt uns die Vernunft. Das verkündigt die Bibel.“ Vgl. schliesslich *Predigten 1918*, S. 57: „Noch stehen wir mitten im Kampf. Aber der Ausschlag ist schon gegeben. Die Welt ist Gottes geworden bis in die Tiefen der Hölle, und so sind wir nicht mehr ferne, sondern nahe, so gewiß wir hören und sehen wollen.“ – Die Feststellung, dass „die ganze Welt *Gottes* ist“ (andernorts: „unseres Gottes ist diese Welt!“) findet sich bereits in einer Andacht Christoph Blumhardts aus dem Jahr 1897 (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 32; vgl. dazu unten Kap. 7.2.4).

184 KD IV/1, S. 81.

2 Welt ist Welt: Zur Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie

Inwiefern ist mit dem Wirken Gottes bzw. mit der Präsenz Jesu Christi auch in einer Gesellschaft zu rechnen, die ihren Gottesbezug von sich aus nicht mehr artikuliert? Auf diese theologische Grundfrage im Umgang mit der gesellschaftlichen Säkularisierung wird Barths reife Theologie, wie angedeutet, mit der Entwicklung und Anwendung einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt reagieren, die auch die säkulare Welt als in Gottes Heilsplan inkludiert versteht. Dieser theologische Blick auf die Welt hat in der Genese von Barths Denken jedoch eine komplexe Vor- und Entwicklungsgeschichte, die in diesem und dem nächsten Kapitel in Grundzügen nachgezeichnet werden sollen.

In den dialektisch-theologischen Texten der 20er Jahre, die Barths Theologie im deutschen Sprachraum popularisiert haben und weiten Teilen ihrer Rezeption bis heute ihr charakteristisches Gepräge geben, ist die positive Aussage, Christus wirke auch im Weltgeschehen – und schaffe auch ausserhalb der Kirche Heil und Wahrheit –, weitgehend abwesend. Dominant ist in dieser Schaffensphase gerade nicht das Modell der christologischen Inklusion, sondern jenes der *Diastase* zwischen Gott und Welt, der theologischen Betonung und Fruchtbarmachung ihres unendlichen qualitativen Unterschieds.[1] Das folgende Kapitel zielt auf die Erhellung der von da her konzipierten Welthermeneutik der dialektischen Theologie, die in Barths Werk der Entwicklung des christologisch-inklusiven Blicks auf die Welt chronologisch vorangeht und von diesem, wie später zu zeigen sein wird, nicht einfach abgelöst, sondern ergänzt wird.

Die im Folgenden vorgenommene Analyse des Tambacher Vortrags *Der Christ in der Gesellschaft* von 1919 zeigt, dass sich schon in diesem frühen Text eine erstaunlich präzise Formulierung jenes Problems findet, das in Barths späterer Theologie mit Hilfe der christologisch-inklusiven Theologie der Welt gelöst wird: das der Verhältnisbestimmung zwischen Gott und einer in sich abgeschlossenen Gesellschaft. Diese welttheologische Positionierung wird in einem knappen Exkurs als Etappe von Barths Emanzipation vom religiösen Sozialismus dargestellt, die sich um 1920 vollzieht. Anstelle der Wahrnehmung von Christi Wirken im Weltgeschehen, etwa in der sozialen Bewegung, dominiert in diesem Vortrag eine vom Neuplatonismus Heinrich Barths geprägte, durch einen theologisch-kritischen Blick auf die

1 Vgl. dazu Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 16 f.: „Wenn ich ein ‚System' habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte."

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-003

Welt geleitete Wahrnehmung der Gesellschaft (2.1). Das primäre Interesse der dialektisch-theologischen Welthermeneutik, die hier entwickelt wurde, bestand auch in den Folgejahren in der Wahrung der der (theologisch qualifizierten) *Weltlichkeit* der Welt gegenüber den in der Gesellschaft wirksamen quasi-religiösen Bindungskräften. Als problematisch sah man in dieser Perspektive gerade nicht die Säkularität, sondern die uneingestandene Religiosität der Welt an, wie sie etwa in der Form politischer Religion begegnet. Schon diese Sicht der Gesellschaft wurde, wie anschliessend aufgezeigt wird, im Kontext der damaligen theologischen Debattenlage mit kritischem Impetus als theologisches Akzeptieren gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse interpretiert (2.2).

2.1 Das Problem von Tambach

2.1.1 Zur Vorgeschichte des Tambacher Vortrags

Barths Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft*[2] entstand 1919 in der Übergangs- und Radikalisierungsphase zwischen der Veröffentlichung der beiden Auflagen des Römerbriefkommentars, also in jenen formativen Jahren der dialektischen Theologie, in die auch die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus Heinrich Barths,[3] die erste Begegnung mit Friedrich Gogarten (in Tambach)[4] sowie später die Entdeckung Franz Overbecks[5] fielen. Er gehört zu jenen Texten dieser Zeit, in denen ein „theologisches und terminologisches Suchen und Tasten“[6] wahrnehmbar ist und die theologische Grundfragen auf neue Weise zu stellen suchten. In Tambach stand besonders die Kontrastierung des in Entwicklung begriffenen neuen theologischen Ansatzes mit den schnell in die politische Aktivität drängenden Konzepten der religiösen Sozialisten im Vordergrund, die auch einen Grossteil des dortigen Publikums ausmachten.[7] Ihnen gegenüber sollte vor direkten Verbindungslinien zwischen Christus und dem politischen Zeitgeschehen, etwa der sozialen Bewegung, gewarnt werden.

---

2 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft.*

3 Vgl. H. Barths 1919 in Aarau gehaltenen Vortrag *Gotteserkenntnis*; vgl. dazu insgesamt Chalamet, *Dialectical Theologians*, S. 120 f.; Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 252 – 272.

4 Vgl. Barth, *Autobiographische Skizze [aus dem Fakultätsalbum der Theologischen Fakultät in Münster],* S. 297.

5 Vgl. Barth, *Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*, S. 622 (Hg.-Einleitung).

6 So Berkhof, *200 Jahre Theologie*, S. 189.

7 Zu Vorgeschichte und Kontext des Tambacher Vortrags vgl. die Hg.-Einleitung in Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 564–556; ferner Tietz, *Karl Barth*, S. 108; Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 122 f.

Vor der eigentlichen Rekonstruktion dieses Vortrags gilt es kurz an die von der Forschung bereits gut dokumentierte Tatsache zu erinnern, dass Barth vom religiösen Sozialismus herkam[8] und acht Jahre zuvor in seinem Vortrag *Jesus Christus und die soziale Bewegung* selbst noch die doppelt identifikatorische Leitthese vertreten hatte: „Jesus *ist* die soziale Bewegung und die soziale Bewegung *ist* Jesus in der Gegenwart".[9] Barth hatte damals argumentiert, es gebe eine „innere Verbindung […] zwischen dem Ewigen, Bleibenden, Allgemeinen in der modernen Sozialdemokratie und dem ewigen Wort Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist".[10] In seinen politischen Zielen sei der Sozialismus der Gegenwart „mit Jesus eins", da dieser der materiellen Not ebenfalls ein überzeugtes „*sie soll nicht sein*" entgegengehalten habe.[11] Insofern lasse sich der „eigentliche Inhalt der Person Jesu" durch „die beiden Worte: *soziale Bewegung* zusammenfassen" – und andererseits sei die (reale, empirische) soziale Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts „ein ganz direkter Forttrieb der […] mit Jesus in die Geschichte und ins Leben getretenen Geisteskraft".[12] Barth konnte sie daher 1911 sogar als „das größte und eindringlichste Wort Gottes an die Gegenwart" bezeichnen.[13]

Die in diesem frühen Vortrag begegnende Deutung der (weitgehend säkularen) sozialen Bewegung ist stark vom religiösen Sozialismus Hermann Kutters[14] und Leonhard Ragaz',[15] indirekt aber auch bereits vom Denken Christoph Blumhardts[16]

---

8 Über Marquardt, *Theologie und Sozialismus* hinaus erschien in den letzten Jahrzehnten eine kaum mehr überblickbare Forschungsliteratur zu Barths Verhältnis zum Sozialismus; vgl. als knappe Auswahl aus aktuellen, inhaltlich jeweils unterschiedlich akzentuierten Publikationen Plonz, *Religiöser Sozialismus als dialektische Theologie: Karl Barth;* Štefan, *Der Safenwiler ‚Genosse Pfarrer' als Kronzeuge des Linksbarthianismus?*; Link, *Art. Barth und der religiöse Sozialismus.*

9 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 386 f.

10 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 389.

11 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 398. – Hingegen könne und müsse die Sozialdemokratie von Jesus lernen, „daß wir Zukunftsmenschen brauchen, um den Zukunftsstaat zu bekommen, nicht umgekehrt" (a.a.O., S. 397 f.).

12 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 387.

13 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 387.

14 Kutter hatte 1904 in seinem Buch *Sie müssen* die These vertreten, in den „Sozialdemokraten" erfüllten sich „Gottes Verheißungen" (Kutter, *Sie müssen*, S. 261). Es gehe nicht an, eine Bewegung, die in ihrem politischen Wirken „so sehr den Stempel des lebendigen Gottes an sich" trage, „gottlos" zu nennen (a.a.O., S. 7). Gerade angesichts der allgemeinen Schmähung der Sozialdemokraten durch die Gesellschaft seiner Zeit vermutete Kutter (a.a.O., S. 5): „Ich glaube fast, da ist etwas von Gott offenbar geworden."

15 Ragaz nannte die „*soziale Bewegung*" seiner Zeit „ein Aufbrechen des Christuslebens, der Christusoffenbarung in unserer Welt" (Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft,* Bd. 1, S. 106), ein „Aufbrechen der Wahrheit Christi" (ders. *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft,* Bd. 2, S. 11). Er war der Ansicht, heute schreite „Christus […] in die Welt hinein. Das ist das Erdbeben unserer Tage,

geprägt.[17] Sie begegnet bei Barth auch in anderen Frühschriften.[18] Trotz all seiner „Unvollkommenheiten" sei der Sozialismus, wie Barth noch 1915 festhielt, „eines der erfreulichsten Anzeichen dafür, dass Gottes Reich nicht stille steht, dass Gott an der Arbeit ist".[19]

---

das der große Eisbruch, den wir erleben" (ders. *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft,* Bd. 1, S. 106). Aufgrund seiner Überzeugung, Christus selbst rufe gegenwärtig von der Kirche in die Welt, lautete seine Parole schlicht und eindeutig: „Los von der Kirche!" (a.a.O., S. 311).

16 Während Barths erste vertiefte Berührung mit dem Werk Blumhardts erst auf das Jahr 1915 zu datieren sein dürfte (vgl. dazu Thurneysen, *Karl Barth*, S. 8 f.; Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 96 f.), waren sowohl Kutter als auch Ragaz tief von der Gedankenwelt Christoph Blumhardts geprägt, und zwar insbesondere von deren politischster Phase in der Zeit um seinen Beitritt zur SPD (1899). Blumhardt konnte in diesem Jahr formulieren, im „Streben […], welches die Sozialdemokratie vertritt", begegne ein „Christuszeichen", denn auch Christus wolle „eine Menschheit, in welcher Gerechtigkeit und Wahrheit, Liebe und Leben alles durchdringt" (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!,* S. 472). Die sozialistische Bewegung erschien ihm „wie ein Feuerzeichen am Himmel, welches Gericht ankündigt" (a.a.O., S. 451), „wie eine Prophetenstimme aus der Welt" (a.a.O., S. 288 f.). Auch Blumhardt war – schon vor Ragaz – der Ansicht, Christus gehe gegenwärtig „über Kirche und Christentum weg, Christus kommt zu den Menschen" (a.a.O., S. 414). Darauf sei hier eigens hingewiesen, da die Hauptvertreter der dialektischen Theologie ihre theologische Entwicklung später zwar als Bruch mit Kutter und Ragaz, aber als Weiterführung der theologischen Anliegen Blumhardts verstanden haben (vgl. dazu Barth, *Auf das Reich Gottes warten;* ders., *Vergangenheit und Zukunft*, S. 538 – 545; Thurneysen, *Christoph Blumhardt).* Beide, Barth wie Thurneysen, hielten sich in ihrer Blumhardt-Rezeption, wie Gerhard Sauter festhält, „offensichtlich fast nur an die letzte Phase (1907 – 1917)" dessen Denkens (Sauter, *Art. Barth und Blumhardt,* S. 78).

17 Die markanten und bereits gut dokumentierten Unterschiede zwischen den Denkansätzen Kutters und Ragaz' sowie Blumhardts Phase um 1900 können für die Zwecke dieser Studie zurückgestellt werden. Vgl. dazu Pfeiffer, *Kutter und Ragaz – Variationen des religiösen Sozialismus;* Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 70 – 83.124 – 126, Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus,* Bd. 1, S. 100 – 107, Link, *Art. Barth und der religiöse Sozialismus,* S. 71 f., sowie schliesslich die instruktive Gegenüberstellung von Kutter und Ragaz in KD I/1, S. 75 f.

18 Zwei weitere Beispiele seien hier genannt: Nach dem Tod des sozialistischen Politikers August Bebel im Jahr 1913 nannte Barth dessen „Leben und Wirken" in einer Predigt über Ps 95,6 – 8 eine „Gottesstimme", der man „im Grunde nicht widersprechen" könne; sein Leben sei eine „Ankündigung des kommenden Reiches Gottes, ein Anklopfen des göttlichen Willens" gewesen (Barth, *Predigten 1913,* S. 434 f.). Und 1915 fühlte er sich im *„Glaube[n]"* der Sozialdemokraten an Christus erinnert (vgl. Barth, *Christus und die Sozialdemokraten,* S. 134); im Sozialismus breche nämlich, „obgleich seine Bekenner es z.T. nicht wissen u. leugnen u. trotz all ihrer Fehler etwas auf vom Himmelreich, etwas von den Kräften Gottes" (a.a.O., S. 135).

19 Barth, *Religion und Sozialismus*, S. 219. – Barth betonte in diesem Zusammenhang, er sei „der Überzeugung, dass Gott noch auf ganz andre Weise an der Arbeit ist in der Welt, als durch die Religion"; in den „Gedanken u. Bestrebungen" der Sozialdemokratie sehe er „soviele Anzeichen von dieser Arbeit u. Herrschaft Gottes, dass ich mich ihr trotz ihrer gelegentlichen relig[iösen] Irrtümer und Missverständnisse nicht verschliessen kann, weil ich mich damit Gott selbst verschliessen würde" (a.a.O., S. 220).

Dieser theologisch geladene Blick auf die Welt und einzelne Weltphänomene, dieser welttheologische Optimismus bezüglich des säkularen Sozialismus geriet nun bei Barth mit dem Fortschreiten des Ersten Weltkriegs in eine tiefe Krise. Seine Theologie der 20er Jahre muss als bewusster Abbruch dieses religiös-sozialen, letztlich stets zur Identifikation von Gottes bzw. Christi Handeln mit sozialen und politischen Grössen der Gegenwart tendierenden Denkwegs gelesen werden. Dass Gott auch im politischen Leben der Zeit, wie eben zitiert, „an der Arbeit" sei, wird von Barth zwar auch in der nun folgenden Schaffensperiode nicht aktiv negiert – die inklusive Welttheologie, die hinter diesem Satz steht, jedoch merkbar zurückgenommen.

Frühe Beispiele für diese Zurücknahme finden sich ebenfalls bereits 1915, also zeitlich parallel zu den eben zitierten religiös-sozialen Weltdeutungen. Markant ist Barths Vortrag *Kriegszeit und Gottesreich* – der erste, in dem Barth die bereits beim jüngeren Blumhardt mehrfach begegnende Wendung „Gott ist Gott" verwendete,[20] und auch der erste, der als welttheologisches Analogon dazu festhielt: „Welt ist Welt".[21] Diese tautologische Formel nutzt die negative Konnotation des Weltbegriffs und erinnert an die (kritisch gewendete) Weltlichkeit, an die Welt*verfallenheit* sämtlicher gesellschaftlicher Strömungen und Bewegungen – auch der sozialistischen. Von ihr her beschrieb Barth in seinem Vortrag die gegenwärtige Kriegszeit als eine „Zeit besonderer Bewegung von Gott her", weil sie „von den Bildern von

20 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 193; zur Verwendung dieser Formel bei Christoph Blumhardt vgl. etwa Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 238.245.364. – Auf diesen Zusammenhang weisen Winn, *Jesus is Victor*, S. 175, und *Lim*, *„Jesus ist Sieger" bei Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 101, hin.
21 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 193. – Thurneysen gab später an, nicht nur die Formel „Gott ist Gott", sondern auch „Welt ist Welt" stamme ursprünglich von Blumhardt, und zwar aus einem Gespräch zwischen Blumhardt, Barth und Thurneysen aus dem Jahr 1915 (vgl. dazu Thurneysen, *Karl Barth*, S. 8; auch darauf weist Lim, *„Jesus ist Sieger" bei Christoph Friedrich Blumhardt*, S. 101, hin). Entsprechend hiess es noch in seiner 1925 – also in der Hochphase der dialektischen Theologie – erschienenen, positiv gestimmten Würdigung des Lebenswerk Christoph Blumhardts (Thurneysen, *Christoph Blumhardt,* S. 110): „Es kann nicht ganz bestritten werden, dass Blumhardt gelegentlich die Gefahr drohte, dass ihm die Gleichnisse zu Gleichungen wurden, dass er allzu direkt, allzu unmittelbar Gott und die Welt, die Welt und Gott einander gleichsetzte. Aber wirklich erlegen ist er dieser Gefahr doch nicht. Er hat doch nie mit einem nicht mehr gehemmten, stürmisch optimistischen ‚das ist es!' das Reich Gottes mit irgend einem dieser weltlichen Vorgänge und Gebilde, die ihm zum Gleichnis geworden waren, wirklich gleichgesetzt. Er wusste immer, wer Gott war, und was die Welt sei. ‚Welt ist Welt', sagte er, ‚Gott aber ist Gott!'[,] das *blieb* ihm zweierlei. Zur religiösen Verklärung auch idealster und reinster Geschehnisse hienieden hätte er seine Hand niemals geboten." Ob dieses Urteil angesichts der auch bei Blumhardt vorfindlichen theologischen Deutung des Sozialismus in der Zeit nach 1899 einer kritischen Überprüfung standhält, kann an dieser Stelle offenbleiben.

allerlei Nicht-Göttern mit Macht zu dem einen realen Gott hindräng[e]“.[22] Die verschiedenen Götter der Welt – auch jener „des proletarischen Klassenkampfes, an den wir eine Zeitlang doch geglaubt haben“ – seien aufgrund des im ersten Kriegsjahr Erlebten[23] erledigt: „Was sollen uns alle diese Götter, nach dem wir gesehen haben, wie sie alle ‚feldgrau‘ geworden sind?“[24] Die Welt werde durch diese Entwicklung „entgöttert“ und erweise sich „als das, was sie ist, als Welt. Dafür erweist sich Gott umso kräftiger als Gott.“[25]

Die Verweltlichung der Welt und die damit verbundene Warnung vor allen tendenziell identifikatorischen, Gott im Weltgeschehen verortenden Welttheologien führen – im zuletzt zitierten Satz wie in der Weiterentwicklung von Barths Theologie in den Folgejahren insgesamt – zur Konzentration auf *Gott selbst.* Das bedeutet 1915 eine Konzentration auf den von der Welt kategorial unterschiedenen, ihr gegenüber ganz anderen Gott – aber bereits auch auf den Gott, der sich in Jesus Christus zeigt. Es gehe, hielt Barth nun programmatisch fest, um „Gott so wie er im Leben u. Wort Jesu zu erkennen ist. Alles Andre, was sich daneben Gott nennt, ist nicht Gott“.[26] Interessant ist der Rollentausch, den die Christologie hier im Vergleich zur oben zitierten religiös-sozialen Frühschrift Barths vornimmt. Ging es dort noch um die Feststellung der „innere[n] Verbindung“ Jesu zur ‚Welt‘ in der Form der sozialen Bewegung,[27] formulierte Barth nun, in Jesus begegne „die grosse Position des Schöpferischen, Wirklichen, Neuen gegenüber unserm ganzen Lebenszusammenhang“.[28] Jesus wird nicht *im* „Lebenszusammenhang“ verortet, etwa als dessen Spitze oder als dessen wahrer Sinn, sondern steht ihm als Ganzem entgegen. Das naiv-inklusive Denken des religiösen Sozialismus wird durch ein diastatisches Modell ersetzt, in dem Jesus primär als kritisches Gegenüber zur Welt fungiert. Eben im Kontext dieser Emanzipation vom religiösen Sozialismus (und insbesondere seiner theologischen Deutung der sozialen Bewegung) steht nun Barths Tambacher Vortrag *Der Christ in der Gesellschaft.*

22 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich*, S. 194 f.

23 Zu Barths Enttäuschung über die Rolle der Sozialdemokratie beim Kriegsausbruch vgl. etwa Tietz, *Karl Barth,* S. 93 f.; Busch, *Karl Barths Lebenslauf,* S. 94 f.

24 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich,* S. 195.

25 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich,* S. 195.

26 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich,* S. 193.

27 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung,* S. 389 (wie oben zitiert).

28 Barth, *Kriegszeit und Gottesreich,* S. 195 f.

2.1.2 Die diastatische Welthermeneutik des Tambacher Vortrags

Die Abgrenzung nach dieser Seite spiegelt sich bereits im bewussten Missverständnis des Barth vorgeschlagenen Vortragstitels, das 1919 am Anfang seines Gedankengangs stand. Ihm gehe es, erklärte Barth, nicht um *die Christen,* sondern um *den Christus* in der Gesellschaft.[29] Aus dieser Umstellung ergab sich nun jedoch nicht mehr, wie noch wenige Jahre zuvor, die Behauptung einer „Verbindung" von Jesus und der sozialen Bewegung. Nun ging es zentral vielmehr um die Feststellung einer *Diastase* der beiden im Titel genannten Entitäten. „Der Christ – in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander, wie abstrakt stehen sie sich gegenüber!"[30]

Im Vortragsthema sei zwar „ein Licht von oben" enthalten, „dann aber auch eine böse Abstraktion, ein erschreckendes Gegeneinander zweier artfremder Größen".[31] Die Gesellschaft des Jahres 1919 skizzierte Barth als „in sich geschlossenes Ganzes […] ohne Fenster gegen das Himmelreich",[32] als „beherrscht von ihrem eigenen Logos".[33] „So gerne, ach so gerne" würde man diese Gesellschaft – etwa nach Art des religiös-sozialen Denkens und Handelns – „in Christus begreifen, in Christus erneuern".[34] Barth schärfte nun jedoch ein: Dass Christus auch in ihr am Werk sei, beispielsweise in der Form des politischen Wirkens und Wollens der Sozialdemokratie, sei in keiner Weise selbstverständlich. Ganz anders gestimmt als 1911 fragte Barth nun: „Ist Christus auch in der heutigen Gesellschaft? Wir zögern, nicht wahr, und wir wissen, warum wir zögern".[35]

Wie an dieser Stelle formulierte Barth in Tambach vielerorts in der 1. Person Plural Hemmnisse und Unsicherheiten.[36] Das dabei verwendete „Wir" zielt er-

---

29 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 557: „*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-Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist *der Christus.*"

30 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 558.

31 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 563.

32 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 560.

33 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 562.

34 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 561.

35 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 557.

36 Vgl. etwa die folgenden Wendungen: „Wir möchten *heraus* aus dieser Gesellschaft; wir möchten eine *andere* Gesellschaft. Aber noch *möchten* wir bloß; noch spüren wir schmerzlich, dass trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist" (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 556); „sollten wir nicht vor allem einmal *erschrecken* vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden […]?" (a.a.O., S. 559); „Wir werden […] nach altbekannter Mahnung nicht nüchtern genug mit der ‚Wirklichkeit' rechnen können, wenn wir an die Ausführung unseres Programmes herantreten. Es hat seinen guten Grund, wenn es rebus sic stantibus unmögliche Ideale und unerreichbare

kennbar auf die religiös-sozialen Kreise, denen sich Barth formal immer noch zurechnete und die vor zu schnellen Verbindungslinien zwischen Christus und der Gesellschaft (bzw. der in ihr wirkenden progressiven Kräfte) gewarnt werden sollten.[37] Die Gesellschaft steht Christus, die Welt steht Gott vielmehr, wie es schon im Vortrag *Kriegszeit und Gottesreich* vorgezeichnet wurde, *als ganze* gegenüber. Beide Grössen werden, wie es Friedrich-Wilhelm Marquardt später beschrieb, als sich gegenüberstehende „Totalitäten" gezeichnet.[38] Erst ausgehend von dieser diastatischen Situationsanalyse sollte das Verhältnis beider Grössen neu in den Blick kommen können.

Die Beschreibung der Gott gegenüberstehenden, ihm gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft erfolgte dabei nicht als Kritik eines Abfalls vom Glauben oder von Gott, sondern als schlichtes Feststellen einer Voraussetzung. Insofern ist es unscharf, Barths Fokussierung auf den „ganz andere[n]" Gott als „Antwort auf den Abfall der Gesellschaft von Gott" zu interpretieren, wie es Marquardt weiter vorschlug.[39] Missverständlich wäre es auch, Barths Position als – etwa Charles Taylor vorwegnehmende – Kritik des Immanenzverhaftetseins moderner Gesellschaften zu reformulieren.[40] Barths Analyse der Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft konstituiert zunächst nicht die Verurteilung, sondern erst die *Feststellung* der Diastase zwischen Gott und dieser Gesellschaft. Entsprechend rief Barth an keiner Stelle seines Vortrags dazu auf, die Gesellschaft zu (re-)christianisieren, um sie dadurch wieder in einer Beziehung zu Christus sehen zu können. Versuche einer Klerikalisierung der Gesellschaft nach dem Vorbild des „christlichen Mittelalters"

Ziele gibt" (a.a.O., S. 563); „Warum sind wir so gefangen und gehindert, wie von einem ungeheuren Druck, bei der an sich so schlichten Aufforderung, hier und jetzt den Willen Gottes zu tun?" (a.a.O., S. 588).

37 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 559: „Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie ‚christlich-sozial', ‚evangelisch-sozial', ‚religiös-sozial', aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind."

38 Marquardt, *Der Christ in der Gesellschaft: 1919 – 1979,* S. 57 u. ö.; vgl. ferner Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 203 f. Marquardt versteht Barths Suche nach einer „Logik Gottes" auch als „Rückstoß gesellschaftlicher Totalitätserfahrung im Denken der Theologie" (a.a.O., S. 203).

39 Marquardt, *Theologie und Sozialismus,* S. 206, reformulierte Barths Gedankengang folgendermassen: „Will die totale Gesellschaft Abfall von Gott, so ist auch der totale ‚ganz andere' Gott Antwort auf den Abfall der Gesellschaft von Gott". In dieser Wiedergabe erhält die Skizzierung der Gott gegenüber abgeschlossenen modernen Gesellschaft eine deutlich stärker pejorative Note als bei Barth.

40 Vgl. Borgman, *The Revolution Prior to All Revolutions,* S. 98: „Barth's ideas here are fully against what Charles Taylor in *A Secular Age* names ‚the immanent frame', which is the typical modern idea of a self-enclosed world functioning according to a mechanical logic, and a world that is not influenced by forces that cannot be mechanistically understood and technologically manipulated."

werden im Text zwar antizipiert, aber explizit abgelehnt.[41] Ebenso deutlich wird der umgekehrte Versuch zurückgewiesen, mit der genannten Diastase umzugehen: Jede Anpassung Christi an die Bedürfnisse der Gesellschaft, auch etwa an die „Sozialdemokratie", wird von Barth als „Säkularisieren" Christi bezeichnet und mit dem Vorwurf des Verrats belegt.[42] In beiden Ansätzen würde die wirkliche Aufgabe verfehlt, die Beziehung des wirklichen Christus zur Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft zu beschreiben. Es geht, wie Barth einschärfte, um den Gottesbezug nicht einer theologisch imaginierten idealen, sondern der *realen* Welt: „Die Welt, wie sie ist, wie sie uns gegeben ist, und nicht, wie wir sie uns träumen, werden wir also zunächst ganz naiv hinzunehmen und auf ihre Beziehung zu Gott zu befragen haben."[43]

In Barths späterer Theologie wird exakt an dieser Stelle die Entwicklung einer mit dem Inklusionsgedanken verbundenen christologischen Theologie der Welt einsetzen, die Christi Wirken auch in dieser Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft beschreibt, ohne aber in die religiös-soziale Identifikationslogik zurückzufallen. In Tambach hingegen ist diese inklusive Perspektive weitgehend abwesend; die Argumentation wird überwiegend durch eine diastatische Motivik dominiert. Wiederum, wie schon in *Kriegszeit und Gottesreich*, begegnen christologische Gedanken primär in charakteristisch gewendeter Weise zur Unterstreichung, nicht zur Überwindung der grossen Diastase zwischen der Welt und Gott. Die „Lage zwischen Gott und Welt" sei, wie Barth schon hier schreibt, durch die Auferstehung Christi in „grundsätzlicher umfassender Weise bewegt".[44] Was das positiv bedeutet, wird jedoch noch kaum inhaltlich entfaltet; der Rückbezug auf die Auferstehung dient vielmehr dem typisch dialektisch-theologischen formalen Argument, das Reich Gottes sei von allen innerweltlichen Bewegungen, also von revolutionären wie von konservativen, radikal zu unterscheiden.[45] Der Fokus der

41 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

42 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 560: „Ja, Christus zum soundsovielten Male zu *säkularisieren*, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, *das* möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten." – Zu diesem Begriffsgebrauch vgl. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 61; Lübbe, *Säkularisierung,* S. 99 f.; Pfleiderer, *„Säkularisierung"*, S. 139 f. Georg Pfleiderer betont zurecht, mit der Rede vom Säkularisieren Christi sei hier etwas sehr anderes gemeint sei als im „alte[n] Lied eines konservativen theologischen Antimodernismus und Antisäkularismus" (a.a.O., S. 139).

43 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 577.

44 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 576.

45 Dies wird bei Betrachtung des gesamten Passus deutlich (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 576 f.): „Die Lage zwischen Gott und Welt ist durch die Auferstehung in so grundsätzlicher um-

Argumentation liegt auf der Feststellung und dem ideologiekritischen Fruchtbarmachen der Diastase zwischen Gott und Welt, nicht auf ihrer christologisch-inklusiven Überwindung.

Ein Kernelement des von Barth vorgeschlagenen Blicks auf die Welt ist dabei die Kritik der in der Gesellschaft herrschenden „gottähnlichen Hypostasen und Potenzen".[46] Die Gott gegenüber abgeschlossene Gesellschaft wird in dieser Perspektive, entgegen der ihr faktisch eigenen Tendenz zur Freisetzung religiöser Bindungskräfte und zur Produktion von Götzen, bei ihrer Weltlichkeit behaftet. Die „Sachen" müssen, wie es an einer Stelle heisst, ihres „religiösen Glanzes" wieder entkleidet werden.[47] Anderswo formuliert Barth: „Tot sind alle Dinge, die mehr als Stoffe sein, die eine eigene grobklotzige Dinglichkeit für sich in Anspruch nehmen wollen. […] Tot sind alle ‚Dinge an sich'".[48] Auf diese Feststellung folgt eine ausführliche Kritik der Autorität, der Familie, der Kunst, aber auch der Arbeit und der Religion „an sich", die als Abstrakta jeweils als hochambivalente Grössen erscheinen.[49] So führte die Feststellung einer radikalen Diastase zwischen Gott und Welt direkt zur Entwicklung und Anwendung einer theologisch-kritischen Welthermeneutik, die Kritik an allen „Ideologien" übte, „die eine Dinglichkeit beschönigen und verklären" wollen.[50]

2.1.3 Der Einfluss Heinrich Barths und des Neuplatonismus

In Rhetorik und Inhalt ist Barths Vortrag an den zuletzt zitierten Stellen erkennbar vom neuplatonisch gewendeten Neukantianismus seines Bruders, des Philosophen Heinrich Barth, geprägt.[51] Dieser hatte wenige Monate zuvor in seinem an der

---

fassender Weise bewegt, und die Stellung, die wir in Christus dem Leben gegenüber einnehmen, ist so radikal überlegen, dass wir uns, wenn wir nun der Bedeutung und Kraft des Reiches Gottes im einzelnen nachgehen wollen, nicht etwa verleiten lassen dürfen, unsern Blick auf diejenigen Vorgänge und Erscheinungen zu beschränken, die wir im engeren und einzelnen Sinn als gesellschaftskritische, revolutionäre zu bezeichnen gewohnt sind. […] Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen 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."

46 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 562.

47 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 562.

48 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 571.

49 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 571–573.

50 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 574.

51 Vgl. zu diesem Zusammenhang die folgende Literaturauswahl: Berkhof, *200 Jahre Theologie,* S. 190–193; Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, S. 207–219; Spieckermann, *Gotteserkenntnis*,

Aarauer Christlichen Studentenkonferenz gehaltenen Vortrag *Gotteserkenntnis*[52] eine Kritik der „Herrschaft der Sachenwelt“[53] formuliert und beobachtet, „autonom gewordene Potenzen“ würden der Seele „erfolgreich mit dem Anspruch gegenübertreten, ihre Kräfte an sich zu binden und in sich zu begrenzen“.[54] Ähnlich wie später Karl Barth zielte Heinrich Barth auf eine Kritik der „Welt der Dinge“, die „uns“ ihre Forderungen diktiere.[55] Zentral war für ihn der dieser Herrschaft der Dinge entgegengesetzte stete Rückbezug auf den *Ursprung*, von dem her alles Seiende permanenter Kritik ausgesetzt sei. Heinrich Barth hielt fest: „Orientierung am Ursprung heißt immerwährendes Brechen mit dem Gewordenen.“[56] Alles, was in der Welt geschieht, steht von daher unter dem permanenten Vorbehalt, *nicht* der Ursprung zu sein,[57] sondern *nur* Welt, *blosses* Diesseits. Aus dieser Grundentscheidung leitete sich in Heinrich Barths Denken eine doppelte ethische Konsequenz ab. Einerseits folgte aus ihr die Kritik bruchloser politischer Eschatologien, in denen die „Distanzen“ – etwa zwischen dem Ursprung und einzelnen weltlichen Gegebenheiten – nicht gewahrt blieben.[58] Andererseits ergab sich aus ihr, in kritischer Überbietung dieser Ideologien, der emphatische Ruf nach „Sachlichkeit“[59] im Reden und Handeln. In der steten, kritischen Orientierung am Ursprung erscheint die profane Weltlichkeit des Weltlebens in einem neuen Licht. „Das Göttliche“, heisst es bei Heinrich Barth, „hat die Freiheit, profan zu werden. In seinem Zusammenhange ist es erlaubt, sachlich zu sein, sei es in der Wissenschaft, sei es in

S. 108–121; van der Kooi, *Anfängliche Theologie*, S. 124.155–157; Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, bes. S. 252–272; Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, S. 224–230; Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*, S. 152 f.; Pfleiderer, *Karl Barths praktische Theologie*, S. 317–331; Hofheinz, *Der „Alleszermalmer“?*, S. 38; Mützlitz, *Gottes Wort als Wirklichkeit*, 61–69.

52 H. Barth, *Gotteserkenntnis.*

53 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 226: „Wer sich die Ursachen unseres Zusammenbruchs […] klarzumachen versucht, trifft gewiß den Kern des Übels: Herrschaft der Sachenwelt über den freien Willen und Bindung des Willens an die Begrenztheit des geschaffenen oder des zu erschaffenden *Dinges.*“

54 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 227.

55 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 226.

56 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 239.

57 „Jenseits liegt der Ursprung – und nur Jenseits!“, konnte Heinrich Barth in diesem Sinne wenige Jahre später an Emil Brunner schreiben (Brief vom 29. November 1921, zit. nach Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 185).

58 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 253 f.: „[…] um der Wahrheit willen bitten wir, in diesen letzten Dingen die Distanzen zu wahren, die Entfernungen nicht zu verkürzen, die Entscheidungen nicht vorwegzunehmen. Eine erneuerte Menschheit, hoffen wir, werde aus der Krisis der Gegenwart hervorgehen. Aber Völkerfrieden, Sozialismus, Genossenschaftsbewegung, […] sie bedeuten doch nicht etwa eine Vorbereitung oder gar einen kontinuierlichen Übergang zur Enderfüllung!“.

59 Vgl. H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 252, vgl. insgesamt a.a.O., S. 251 f.

der Politik.“[60] Dieser Gedanke mündete schliesslich in eine – auch religiös gemeinte – Rehabilitation sachlicher Arbeit.[61]

Zwischen Heinrich Barths in Aarau vorgetragener philosophischen Analyse und den theologischen Pointen des Tambacher Vortrags bestehen durchgehend weitreichende Parallelen, die besonders augenfällig werden, wenn auch bei Karl Barth explizit vom „Ursprung“ die Rede ist.[62] Das Wort „Ursprung“, das er sogar synonym mit Gott verwenden konnte, diente auch ihm dazu, die Differenz zwischen Gott und jedem menschlichen Erlebnis zu markieren: „Das Unmittelbare, der Ursprung wird als solcher nie erlebt. Nur *Hinweis* auf den Ursprung, auf Gott ist alles ‚Erleben‘“.[63] Entsprechend betonte er, wie Heinrich Barth, die kategoriale Differenz noch zwischen dem besten politischen Handeln und dem Reich Gottes.[64] Bei beiden Brüdern begegnet wortgleich das Insistieren darauf, die Antwort auf das im jeweiligen Vortrag gestellte Problem liege „in Gott“.[65] Und so überrascht es nicht, dass – neben weiteren, bezeichnenden Übereinstimmungen im Einzelnen[66] – auch bei Karl Barth „Sachlichkeit“ zum Leitbegriff für das Leben und Arbeiten in der Welt erkoren wurde;[67] einmal sogar unter explizitem Rekurs auf Paulus, die Propheten

60 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 251.

61 H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 252: „Vollmacht zum Werke ist etwas Tiefes und Göttliches; vollbürtig im Reich Gottes sind auch das Können und die Meisterschaft.“

62 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557.561.564 f.569 f.

63 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 566.

64 Vgl. z. B. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 593: „[…] so müssen wir uns jetzt sichern gegen den Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, *und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre,* etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten. Darum kann es sich wirklich nicht handeln.“

65 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 563 („Es gibt nur *eine* Lösung, und die ist in Gott selbst.“) mit H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 243: „Die Antwort kann nur in Gott liegen. Denn Gott ist Ursprung und Idee schöpferischen Handelns“.

66 So z. B. im Bezug auf das „Leben“ (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 223.234 f. u. ö.; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 556), in der Rede vom „archimedischen Punkt“ (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 238; vgl. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 575) sowie in der analogen Verwendung der Siegesmetaphorik (H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 255: „sieghafte Reinheit und Ursprünglichkeit […] tritt uns hier entgegen“; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 575: „Gottesgeschichte ist a priori Siegesgeschichte“). Zu weiteren Parallelen im Gedankengang vgl. Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 253–272.

67 Vgl. bes. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 583, wo es in Auslegung der jesuanischen Gleichnisse heisst: „Der so kühn und frei Welt und Himmelreich, Gegenwärtiges und Ursprünglich-Zukünftiges zusammen schaute, der hatte offenbar einen starken Sinn für *Sachlichkeit*. Eines kommt in den Gleichnissen nicht vor, nämlich Dilettantismus, Pfuscherei und Halbheit.“ Vgl. ferner a.a.O., S. 584.590.

und Plato.[68] Ein übereinstimmender Grundgedanke der Vorträge beider Brüder lautet, dass gerade die Orientierung am Ursprung – bzw. am totaliter aliter gedachten Gott – zur Sachlichkeit in den profanen Fragen des Weltlebens nötigt und befreit. Gerade die „echte Transzendenz“[69] beinhaltet bei beiden Brüdern auch (abgeleitete und relative) Immanenz; die umfassendste Negation führt zu einer echten Position.[70] Direktere Verbindungen zwischen Gott und Welt lehnen 1919 beide ab: „Distanz wahren!“, heisst es bei Karl Barth in direkter Übernahme von Heinrich Barths Formel.[71] Dass Karl Barth 1919 unter unmittelbarem Eindruck von Heinrich Barths Vortrag in einem Brief schrieb, dieser sei ihm „zum Antrieb geworden, das totaliter aliter des Gottesreiches noch viel kräftiger ins Auge zu fassen“,[72] unterstreicht diesen historisch-genetischen Zusammenhang.[73]

Unter dem Einfluss dieser spezifisch neuplatonischen Denkmuster Heinrich Barths, die an entscheidender Stelle über Plato hinausgingen,[74] lag Barths Reaktion auf die Diastase zwischen Christus und der ganz ihrer eigenen Logik folgenden

68 Vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 567: „Wir müssen die große Sachlichkeit wiedergewinnen, in der sich Paulus mit den Propheten, mit Plato begegnet.“ – Noch im Alter hat Barth den Namen Plato verwendet, um den Einfluss neuplatonischer Philosophie auf sein frühes dialektisch-theologisches Denken zu bezeichnen: 1963 nannte er unter den „älteren Autoritäten, durch die wir uns in den Jahren 1919 – 20 teils in unserer eigenen Beunruhigung bestärkt, teils gebieterisch vorwärts getrieben fanden“, neben Dostojewski, den Blumhardts, Overbeck und Kierkegaard auch den „großen Plato – ja, Sie haben recht gehört: Plato!“ (Barth, *Dank und Reverenz,* S. 339).

69 So K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 577; H. Barth, *Gotteserkenntnis*, S. 238, spricht von der „einzig legitimen, echten und wahren Transzendenz des *Ursprungs*“.

70 Vgl. z. B. H. Barth, *Gotteserkenntnis,* S. 238: „Er [der Ursprung, M.P.] wird so zum unumgänglichen Durchgangspunkt einer zunächst negativen und dann um so unbedingter positiv gerichteten Geistesbewegung“; K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 573 f.: „Sich auf den Anfang zurückwerfen lassen ist keine öde Verneinung, wenn wir wirklich auf den Anfang, auf Gott geworfen werden; denn nur mit Gott können wir positiv sein.“ – Vgl. dazu Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 265.

71 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft,* S. 567.

72 Brief Barths an Thurneysen vom 13. April 1919 (Barth, *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel,* Bd. 1, S. 324 f., hier S. 325).

73 Nach Abfassung des Tambacher Vortrags schrieb Barth wiederum: „Heiners Vortrag hat mit Wind und Gegenwind mächtig auf meine Fahrt eingewirkt“ (Brief an Thurneysen vom 11. September 1919; Barth, *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel,* Bd. 1, S. 343 – 345, hier S. 344).

74 Zum Verhältnis des radikal-diastatischen neuplatonischen Denkens zur Ideenlehre Platos vgl. wiederum Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 204: „Heinrich Barth geht […] über Platon hinaus, indem er das Jenseits der Idee so radikal auffaßt, daß zwischen der Wirklichkeit des Lebens und der Idee eine unüberwindliche Kluft bleibt.“ – Zum ebenfalls spannungsvollen Verhältnis von Heinrich Barths Ursprungsdenken zum Neukantianismus der beiden Marburger Paul Natorp und Hermann Cohen vgl. a.a.O., S. 182 f.; ferner Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths*, S. 226; McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 200.

Gesellschaft also in einem Blick auf diese Gesellschaft, der sie stets neu mit dem von ihr kategorial verschiedenen Ursprung konfrontierte. Ausführlicher noch als bei seinem Bruder führte dieser Gedanke bei Karl Barth zu einer Kritik der Herrschaft der Dinge „an sich" – und damit zum, wenn auch ganz im Relativen verbleibenden und auf die direkte Verortung Gottes bzw. Christi im politischen Weltgeschehen nun programmatisch verzichtenden, politischen Widerspruch gegen die Gesellschaft. In der hier verfolgten Fragerichtung können die Unterschiede, die sich zwischen Karl und Heinrich Barth dabei in konkreten politischen Fragen ergaben, zurückgestellt werden.[75] Entscheidend ist an dieser Stelle vielmehr, dass das Denken beider Brüder in dieser Zeit nicht primär an einer *Kritik* der zunehmenden Verweltlichung der Welt, sondern an der *Sicherung* ihrer legitimen Weltlichkeit interessiert war. Darum stand im Zentrum des Tambacher Vortrags, wie beschrieben, nicht das Programm einer (Wieder-)Verchristlichung der modernen Welt, sondern die kritische Auseinandersetzung mit ihrer quasi-polytheistischen Verfasstheit[76] durch die stete Forderung nach Sachlichkeit. Diese Forderung ist nun aber noch nicht mit dem für Barth später so charakteristischen christologisch gewendeten Ruf ‚zur Sache', also nach an Christus orientierter, *theologischer* Sachlichkeit[77] zu identifizieren: Sie zielte 1919 nicht primär auf die Korrektur einer sich selbst missverstehenden Theologie, sondern auf die theologische Kritik einer sich selbst überhöhenden Welt.[78]

---

75 Uneinig waren die beiden Brüder 1919 insbesondere in der Frage, ob die zeitgenössische Sozialdemokratie immerhin als *Gleichnis* des Gottesreichs angesehen werden könne. Vgl. dazu Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 592, sowie zum politischen Dissens zwischen Karl und Heinrich Barth insgesamt Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, S. 267–272.

76 Vgl. zu dieser Feststellung bereits Pfleiderer, *„Inkulturationsdialektik"*, S. 224, Anm. 5, der überdies auf die Verwandtschaft dieser Situationsanalyse zur Wahrnehmung der Moderne bei Max Weber hinweist.

77 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung etwa KD I/1, S. 302: „Der wirklich durchschlagende Ruf zur theologischen Sachlichkeit wird nur von einer selbst ganz sachlichen Theologie ausgehen, ja er wird letztlich nur in der Arbeit einer solchen selbst ganz sachlichen Theologie bestehen können." Vgl. ferner a.a.O., S. 265.269.294.300.

78 Damit ist nicht bestritten, dass auch im Tambacher Vortrag Motive begegnen, die vom späten Barth her als Vorwegnahme von Gedanken gelesen werden könnten, die erst in späteren Texten umfassender ausgeführt werden. In dieser Perspektive läge hier erst verborgen und implizit vor, was etwa in der KD offen ausgesprochen würde. Eine solche Lesart stünde jedoch in der Gefahr, die Eigenständigkeit von Barths frühen Texten tendenziell zu unterlaufen. So konnte Barth zwar bereits hier formulieren, man dürfe die Grenze zwischen „sogenannte[n] Christen und sogenannte[n] Nicht-Christen" nicht überschätzen, da Christus „immer auch für die andern, für die, die draußen sind, gestorben" ist (Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 557). Die hier angedeutete Universalität des Heils, die den Grundton von Barths späterer Erwählungs- und erst recht seiner Versöhnungslehre bilden wird, spielt im weiteren Argumentationsgang aber keine bestimmende Rolle mehr und

2.2 Die Weltlichkeit der Welt als Thema der dialektischen Theologie

2.2.1 Verschiebungen in Barths Welthermeneutik in den 20er Jahren

In den Jahren nach Tambach bleibt es ein Grundanliegen der dialektischen Theologie, vom Gedanken der Diastase zwischen Gott und Welt her einen kritischen Blick auf die Welt und die in ihr wirksamen religiösen und ideologischen Bindungskräfte zu entwickeln. Im Folgenden werden aus verschiedenen Texten der damaligen Zeit Beispiele für diese primär diastatisch konzipierte Welthermeneutik angeführt, namentlich aus Barths zweitem Römerbriefkommentar, aus Eduard Thurneysens Aufsatz *Sozialismus und Christentum* von 1923 sowie zuletzt aus Barths Schrift *Fragen an das Christentum* von 1931.

Angesichts der Bedeutung, die Heinrich Barths neuplatonische Philosophie für den Tambacher Vortrag von 1919 hatte, ist es nicht überraschend, dass auch die 1921 vollendete und 1922 erschienene zweite Auflage des Römerbriefkommentars von

---

wird insbesondere nicht bis zu einer Ekklesiologie des Zeugnisses an die Welt weitergeführt (vgl. dazu unten Kap. 5). Ferner mag man an Barths spätere politische Ethik erinnert werden (vgl. dazu unten Kap. 6), wenn es gegen Vortragsende heisst: „Wir setzen *darum* unsere Kraft ein zur Erledigung nächstliegendster banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt […], gewärtig sind (a.a.O., S. 596). Wie sich diese eschatologische Vision und jene politischen Aufgaben und Zielsetzungen konkret zueinander verhalten und was dieser Zusammenhang für die politische Alltagsarbeit bedeutet, blieb in Tambach aber noch programmatisch offen. Und schliesslich begegnet schon 1919 die Vorstellung, dass man „aus einer letzten Ruhe heraus ebensogut im Weltlichen die Analogie des Göttlichen anerkennen und sich ihrer freuen" könne (a.a.O., S. 582). Insofern konnte Barth, wie erwähnt, auch hier noch die „Sozialdemokratie" ein „Gleichnis des Gottesreiches" nennen (a.a.O., S. 592). Die im Tambacher Vortrag vorfindlichen Konzepte von Analogie und Gleichnis sind jedoch, obwohl letzteres anhand einer Auslegung der jesuanischen Gleichnisse gewonnen wird (vgl. a.a.O., S. 580 – 583), noch nicht direkt mit der Grundaussage der Lichterlehre von KD IV/3 in eins zu setzen, *Christus* wirke in der Profanität des Weltlebens Gleichnisse des Gottesreichs (vgl. dazu unten Kap. 7). Stattdessen ist die Art, wie Karl Barth hier von Gleichnis und von Analogie sprach, wiederum erkennbar neuplatonisch geprägt. Christofer Frey stellt (allerdings mit Blick auf Barths Texte der frühen 20er Jahre) fest: „Hier stehen wir an der deutlichen Grenze Barthschen Denkens in den frühen 20er Jahren. Er deutet das *Gleichnis* platonisierend: Das Ewige (der Ursprung, die Idee) erscheint gebrochen im Zeitlichen" (Frey, *Die Theologie Karl Barths*, S. 107). Kucharz betont zwar die Durchgängigkeit des Gleichnisdenkens bei Barth (vgl. Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 139 f.), hält aber ebenfalls fest (a.a.O., S. 140): „Gleichnis bedeutet für Barth Hinweis, verstanden von *Platons Höhlengleichnis* her, durch das menschliches Tun strikt in seinem Hinweischarakter zu begreifen ist. Der Gleichnisbegriff verhindert gerade jede Überhöhung menschlichen Tuns zu göttlichem Tun." Erst später werde er „zunehmend christologisch zentriert" und dadurch zur „methodischen Grundfigur" des Barthschen Denkens (a.a.O., S. 147).

diesem Denken geprägt war. Diese von Barth nicht etwa bestrittene, sondern im Vorwort dieses Buches ausdrücklich anerkannte Abhängigkeit von der Philosophie seines Bruders[79] wirkte sich wiederum dann am offensichtlichsten aus, wenn Barth sich explizit auf die Denkfigur des Ursprungs bezog.[80] Sie prägte die von den diastatischen Grundentscheidungen her entfaltete Welthermeneutik aber auch andernorts. So beschrieb Barth etwa, wie das Übersehen der notwendigen Distanz zwischen dem Menschen und „dem Letzten, der ihn begründet" notwendigerweise zum Entstehen „herrenlose[r] Gottheiten" und zur Verehrung innerweltlicher Grössen als Götzen führe.[81] Als Beispiele nannte er „Familie, Volk, Staat, Kirche [!], Heimat usf."[82] In der Folge werde der Mensch zum „Knecht und Spielball der Dinge".[83] Heinrich Barths Kritik an der „Herrschaft der Sachenwelt" und der „Dinge", die hier wiederum anklingt, wurde bei Karl Barth anschliessend, wie es sich ebenfalls schon in Tambach angedeutet hatte, zu einer nun auch explizit polytheistischen Zeichnung der Welt ausgearbeitet.[84] Auf derselben Linie wie damals begegnet schliesslich auch im zweiten Römerbriefkommentar, allerdings nur noch vereinzelt, eine Würdigung der „Sachlichkeit" in politischen Alltagsfragen.[85] Do-

79 Barth nannte „die bessere Belehrung über die eigentliche Orientierung der Gedanken Platos und Kants, die ich den Schriften meines Bruders Heinrich Barth zu verdanken habe" als einen der bestimmenden Faktoren, die „bei der nun vollzogenen Weiterbewegung und Frontverlegung mitwirkten" (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 7). Aufschlussreich ist auch die folgende, ebenfalls im Vorwort vorgenommene Parallelisierung: „Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus" (a.a.O., S. 17). An dieser Aussage fällt nicht nur die Parallelisierung von Christus mit dem „Ursprung" auf, sondern auch die Identifikation der „Philosophen" insgesamt mit dem (neuplatonischen) Ursprungsdenken.

80 So findet sich wiederum die Gleichsetzung Gottes mit dem „Ursprung" (vgl. z. B. Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 80: „der Schöpfer, der ewige Ursprung"; a.a.O., S. 129 f.: „Redet der Ursprung, redet Wiedererinnerung an unsre Heimat bei dem Herrn Himmels und der Erde. […] *Gott* spricht."). Ferner fällt Barths Feststellung auf, „[p]latonische Weisheit" habe „als Ursprung alles Gegebenen längst das Nicht-Gegebene erkannt" (a.a.O., S. 67). – Zum Ursprungsdenken in Barths zweitem Römerbriefkommentar vgl. ferner McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 201–203.

81 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 78.

82 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 78.

83 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 78.

84 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 78: „Die vergötterten Natur- und Seelenkräfte *sind* nun Götter und beherrschen als Jupiter und Mars, Isis und Osiris, Kybele und Attis unsere Lebensatmosphäre. Unser Handeln *wird* nun bestimmt durch das, was wir ja wollen. Zwangsläufig *erreichen* wir das Ziel, das wir uns selbst gesetzt haben: dass alle die von uns in ihrer Bedeutung verkannten Abbilder und Gleichnisse sich selbst Zweck und Inhalt und Ende werden."

85 Vgl. die Auslegung von Röm 13,3, wo Barth über den „von Gott schon gerichtete[n], aber eben darum schon gerechtfertigte[n] Mensch[en]" (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 651) schlicht

minanter ist hier die negative Seite dieses Gedankens, nämlich die umfassende Kritik jedes religiösen und politischen Pathos als die Welt religiös verzeichnende, der gebotenen Sachlichkeit gerade nicht entsprechende Haltung.[86]

An vielen Stellen des zweiten Römerbriefkommentars ist ausserdem zu beobachten, dass dieser Grundgegensatz von Welt und Gott jenen von Welt und *Kirche* (und erst recht jenen von *nichtchristlich* und *christlich*) nivelliert. Die Kritik alles Bestehenden durch Gott als seinem Ursprung macht vor der Kirche nicht halt, sondern schliesst diese, wie in der eben zitierten Auflistung potenziell götzenhafter innerweltlicher Entitäten deutlich wurde, durchgehend mit ein. Gottes Weltverneinung, wie Barth sie 1922 beschreibt, betrifft die Welt in ihrer Totalität, was zu einer tiefen Solidarität zwischen Menschen führt: der „Solidarität" in der „radikalen Fragwürdigkeit".[87] „Echte religiöse Höhe negiert sich selbst, ist restlose Solidarität *mit der Tiefe*".[88] Die so begründete Solidarität der Sünde relativiert innermenschliche Grenzen und macht es der Kirche unmöglich, sich ex negativo über die Abgrenzung von einer als gottlos bezeichneten Welt zu definieren. Vielmehr steht sie mit dieser auf einer Ebene, hat an der Weltlichkeit der Welt umfassend Anteil und ist nicht zur Aufhebung, sondern zur Sicherung dieser (recht verstandenen) Weltlichkeit berufen.

Diese Grundausrichtung dialektisch-theologischer Weltwahrnehmung blieb auch dann bestehen, als in den Folgejahren, parallel zur zunehmenden Zentralstellung der Christologie in Karl Barths Denken, der Einfluss der Philosophie Heinrich Barths auf seine Theologie merklich zurückging. Nun verschwand die platonisierende Rede vom Ursprung fast vollständig aus Barths theologischer Ter-

---

sagen kann: „Er wird sachlich. […] Er wird […] (gerade *weil* nur ironischerweise!) ein ‚guter Bürger' sein, eben wegen jener Umkehr von aller Romantik zur Sachlichkeit" (a.a.O., S. 652).

86 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 652: Jener Mensch „verliert alles Pathos, alle Hemmungslosigkeit und Ungebrochenheit"; ferner insbes. a.a.O., S. 647: „Es gibt keine energischere *Unterhöhlung* des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose *Geltenlassen* des Bestehenden. Staat, Kirche, Gesellschaft, positives Recht, Familie, zünftige Wissenschaft usf. leben ja von der durch Feldpredigerelan und feierlichen Humbug aller Art immer wieder zu nährenden Gläubigkeit der Menschen. Nehmt ihnen das Pathos, dann hungert ihr sie am gewissesten aus!".

87 Vgl. z. B. Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 141: „Es kann nicht etwas menschlich Positives sein, worin unsre Solidarität untereinander begründet ist. Denn in allem menschlich Positiven […] stecken immer schon die Keime sozialer Zersetzung. Was positiv ist an diesem Positiven, das ist etwas Differenziertes und Differenzen Begründendes. Reale Gemeinschaft zwischen Menschen findet statt im Negativen, in dem, was ihnen fehlt. Als Brüder erkennen wir uns, indem wir uns als Sünder erkennen. Festen Boden hat unsre Solidarität mit den andern dann, wenn wir mit ihnen (oder ohne sie, denn wir dürfen nicht auf die andern warten!) über alles, was wir sind und haben, hinausgreifen und uns selbst begreifen in unsrer radikalen Fragwürdigkeit."

88 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 182.

minologie. Weiter trat das in der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs noch durchgehend verwendete allgemein verstandene Konzept der Sachlichkeit, wie angedeutet, tendenziell hinter die für Barth später so charakteristische Forderung nach *theologischer* Sachlichkeit zurück, nicht ohne jedoch in ethischen Zusammenhängen gelegentlich weiter Verwendung zu finden.[89] Der götzen- und ideologiekritische Blick auf die Welt hingegen blieb erhalten und erfuhr in den Folgejahren eine Akzentverschiebung, indem man ihn noch stärker als zuvor explizit politisch verstand.

2.2.2 Die ideologiekritische Dimension dialektisch-theologischer Welthermeneutik

An dieser Stelle legt sich ein kurzer Seitenblick auf den von Thurneysen 1923 in *Zwischen den Zeiten* – also prominent – veröffentlichten Text *Sozialismus und Christentum* nahe. Thurneysen spitzte darin nämlich die von Barth in Tambach formulierten Gedanken in neuer Weise auf die politische Realität der 20er Jahre zu. Er formulierte eine umfassende Kritik der zeitgenössisch bestimmenden politischen Ideologien,[90] die auch bei ihm als „Götzen" firmieren und als zentrales Hindernis für die „Gesundung" der Gesellschaft gesehen werden.[91] Gegen diese Herrschaft der Ideologien wurde das bereits bekannte Ideal der „tiefen besonnenen Sachlichkeit" ins Feld geführt;[92] Thurneysen konnte „Sachlichkeit" und „Furcht des

89 Vgl. z. B. den Gebrauch des Konzepts in Barth, *Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik* [1931], S. 133 f.: „Die Aufgabe der Humanität bedeutet jedesmal, im Blick auf jeden besonderen Zweck, das Gebot einer ganz bestimmten *Sachlichkeit*, d. h. der Erfüllung ganz bestimmter technischer Notwendigkeiten. Unsere Arbeit kann beiläufig auch den sachlichen Erfordernissen anderer Zweckgebiete gerecht zu werden suchen; sie ist aber vor allem und unbedingt nach ihrer eigenen, der ihr immanenten Sachlichkeit gefragt." Schliesslich findet sich in KD IV/2 zwar im Kontext der Hamartiologie die Warnung davor, Sachlichkeit gegenüber *Mitmenschlichkeit* auszuspielen und also aufgrund einer *abstrakten*, absolut gesetzten Sachlichkeit die Bindung an den Mitmenschen aus den Augen zu verlieren (KD IV/2, S. 493 – 496). Aber auch hier noch sprach Barth vom „ernstlich respektablen Begriff der *Sachlichkeit*" (a.a.O., S. 493) und erinnerte daran, dass „Menschlichkeit auch in ihrem echten Sinn als Mitmenschlichkeit gewiß immer auch solche Sachlichkeit in sich" schliesse (a.a.O., S. 494). „Nicht die verschiedenen ‚Sachen' und nicht die ihnen zugewendete Sachlichkeit sind ja schlimm, sondern der Unmensch in uns, der sich ihrer unter dem Vorwand des Dienstes am Menschen so unheimlich zu bemächtigen und zu bedienen weiß" (a.a.O., S. 496).

90 Thurneysen nennt pauschal die „zahllosen nationalen und internationalen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Ideologien, die heute den Himmel des Abendlandes bedecken wie eine Dunstschicht" (Thurneysen, *Sozialismus und Christentum,* S. 245).

91 Thurneysen, *Sozialismus und Christentum,* S. 245.

92 Thurneysen, *Sozialismus und Christentum,* S. 245.

Herrn“ geradezu synonym verwenden.[93] In kaum einem Aufsatz der Zeit tritt der dialektisch-theologische Blick auf die Welt deutlicher zutage als hier.

Wie in den zuletzt zitierten Barth-Texten begegnet auch bei Thurneysen das Insistieren auf der Weltlichkeit der Welt gegenüber allen Verabsolutierungen des Relativen. Ein (vom ‚Ursprung‘ her entwickelter) kritischer Blick auf alles, was in der Welt religiöse Bindungskräfte freizusetzen vermochte, führte zur Forderung nach Sachlichkeit in Alltagsfragen. Darüber hinaus und davon abgeleitet formulierte Thurneysen nun aber eine umfassende, aprioristische Kritik politischer Ideologien,[94] die über das Denken Heinrich Barths, aber auch über Karl Barths in Tambach geäusserte allgemeine Warnungen vor vorschnellen Identifikationen hinausging. Barth enthielt sich in den ersten Jahren seiner akademischen Lehrtätigkeit in Deutschland weitgehend solcher offensiv ideologiekritischen Applikationen des dialektisch-theologischen Blicks auf die Welt, wie er in jener Zeit öffentlich-politischen Stellungnahmen gegenüber insgesamt meist Verzicht übte.

Das änderte sich in den letzten Jahren der Weimarer Demokratie, wobei Barths 1931 verfasster Text *Fragen an das Christentum* das prominenteste Dokument dieses Wandels darstellt.[95] Hier wurden nun auch von Barth die politischen Ideologien des Kommunismus, Faschismus und des „*Amerikanismus*“[96] als dem Christentum feindlich gegenüberstehende „Fremdreligionen“ beschrieben, von denen das Christentum darum einen „Kampf bis aufs Messer“[97] zu erwarten habe, da es seinem Wesen nach die Göttlichkeit der von ihnen postulierten Götter in Zweifel ziehen müsse. Das Christentum stelle „die Gottheit aller Götter und mit ihnen den Ernst aller Religiositäten in Frage. […] Das ist’s, was keine Religion dem ‚Christentum‘ verzeihen kann.“[98] An dieser Stelle sind die Auswirkungen des theologisch-kritischen Blicks auf die Welt als Welt deutlich erkennbar: Die nicht näher bestimmte Grösse „Christentum“ begegnet als Agent eines theologischen Verweltlichungsprozesses, einer Entgötterung der Welt. Das Christentum bekämpft dabei nicht die Säkularität der Welt, sondern verteidigt deren Weltlichkeit gegen die nur

93 Thurneysen, *Sozialismus und Christentum*, S. 245 f.: „Diese Sachlichkeit, oder sagen wir verdeutlichend diese ‚Furcht des Herrn‘ weiß, was Welt ist und hält sich darum frei von jeder Neigung zur Verabsolutierung alles bloß Relativen, Endlichen und Vergänglichen“.

94 Aprioristisch ist diese Kritik insofern, als Thurneysen nicht nur die materialen Inhalte *konkreter* politischer Ideologien einer theologischen Kritik unterzog, sondern das Gegenwartsphänomen der „Ideologie“ per se als Problem beschrieb.

95 Barth, *Fragen an das „Christentum“*.

96 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 146.

97 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 149.

98 Barth, *Fragen an das „Christentum“*, S. 149.

nominell säkulare, faktisch aber religiöse Verabsolutierung einzelner Weltphänomene durch politische Ideologien.[99]

In einer Nebenbemerkung dieses Aufsatzes von 1931 findet sich eine ansatzweise Selbstkontextualisierung von Barths Gedanken, die für die in dieser Untersuchung gestellte Frage von hoher Relevanz ist. Barth brachte nämlich den beschriebenen, religions- und ideologiekritischen Blick auf die säkulare Gesellschaft explizit gegen eine Gegenwartsdeutung in Stellung, in der der *Säkularismus* der Zeit als deren zentrales Problem behandelt wird. Diese in den späten 20er und frühen 30er Jahren ausgesprochen verbreitete Zeitdeutung – vgl. dazu die Ausführungen im folgenden Kapitel[100] – krankt nach Barth daran, die wahre Gefahr gar nicht erst zu erkennen: „[D]ie Rede vom ‚Säkularismus' der modernen Welt dürfte auf einem verhängnisvollen Missverständnis beruhen!", stellte er fest, da man gerade nicht einer in neuer Weise entgötterten, sondern in einer in problematischer Weise von Göttern beherrschten Welt lebe.[101] Dass Barth selbst den dialektisch-theologisch geprägten Blick auf die Welt als eine Alternative zur säkularismuskritischen Zeitstimmung empfand, ist beachtlich. Dieser Befund deckt sich überdies, wie im folgenden Abschnitt ausgeführt wird, mit prominenten zeitgenössischen Fremdwahrnehmungen seiner Theologie.

2.2.3 Fremdwahrnehmungen und interne Divergenzen der frühen dialektischen Theologie

In der eben zitierten Abweisung ist ein Phänomen feststellbar, das im Umfeld des dialektisch-theologischen Blicks auf die Welt schon sehr früh zu beobachten ist. Wer nicht primär an der antisäkularen Problematisierung, sondern gerade an der Sicherung der Weltlichkeit der Welt interessiert war, dem mussten jegliche Programme explizit christlicher Gesellschaftsgestaltung und Kulturprägung als suspekt erscheinen. Bereits in Gogartens 1920 unter unmittelbarem Eindruck des Tambacher Vortrags und der Begegnung mit Barth veröffentlichter Programmschrift

99 Auch später noch wird Barth die These vertreten, dass die Welt aufgrund ihrer „Weigerung, sich zu ihrer Profanität zu bekennen", in steter Unruhe lebe, durch die sie das „Geheimnis" der „Nichtexistenz ihrer Götter" zu verschleiern suche (Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie,* S. 193). Vgl. auch die Bemerkung, dass „der auf Gott hörende Mensch – und in Wahrheit nur er! – um seine Profanität" wisse und die Kirche insofern *„profaner"* sei „als die übrige sie umgebende Welt" (a.a.O., S. 192). In der Kirche würden nämlich „die Grenzen des Menschlichen gewahrt und bewacht", bete man keine „Götter" an (a.a.O., S. 193) und verschreibe sich keinen Ideologien (vgl. ebd.).

100 In Kap. 3.1.1.

101 Barth, *Fragen an das „Christentum",* S. 148.

Zwischen den Zeiten findet sich die Feststellung, das „flimmernde Durcheinander von Göttlichem und Menschlichem" habe nun endlich ein Ende, und zwar nötigenfalls auf die Gefahr der vollständigen Verweltlichung der Welt hin.[102] „Und bliebe uns nichts als diese nur-menschliche Welt, schon das wäre uns eine Erlösung nach jenem elenden Versteckspielen, bei dem man nie wußte, was im gegebenen Augenblick nicht da sein durfte, das Menschliche oder das Göttliche."[103] Das Verständnis der Welt als Welt konnte, wie hier bei Gogarten, als Befreiung von falschen Vermischungen von Göttlichem und Weltlichem empfunden werden. Kritikern erschien es aber gleichzeitig als programmatisches Aufgeben des christlichen Weltgestaltungsauftrags. Darin konnte, wie ein kurzer Blick auf Fremdwahrnehmungen der dialektisch-theologischen Welthermeneutik verdeutlichen soll, entweder ein vorschnelles theologisches Akzeptieren der Säkularität der Gesellschaft geortet oder gar eine Vorstufe zum Atheismus gesehen werden.

Der Vorwurf, die dialektische Theologie biete keinen ausreichenden Schutz vor dem Säkularismus, begegnet schon sehr früh. Die *Christliche Welt* unterzog bereits 1921 Barths vermeintliche Ansicht, die Welt sei per se „gottlos",[104] einer Kritik und fügte warnend hinzu, dass der „Rückfall auf eine vorchristliche Religionsstufe nicht mehr fern" wäre, wenn „diese Stimmung herrschend würde".[105] Inhaltlich subtiler, aber im Grunde mit ähnlicher Stossrichtung stellte Paul Tillich 1923 in Barths Theologie, wie bereits erwähnt,[106] eine „Profanisierung und Entleerung des gesamten kulturellen Lebens" fest und schrieb, er könne es „nicht für einen Gewinn halten", sondern empfinde es „als einen Widerspruch zu unserer Lage, wenn die Profanisierung der Kultur als unaufhebbar festgelegt" werde.[107] Anstelle des Akzeptierens der profanen Autonomie gelte es, wie Tillich bereits hier formulierte, diese in „Theonomie" aufzuheben.[108] Adolf von Harnack erhob im selben Jahr Barth gegenüber den Vorwurf, dessen Theologie biete kein Mittel, die „Kultur" und „auf die Dauer sich selbst vor *Atheismus* [zu] schützen".[109] Paul Althaus hielt, wie oben

102 Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, S. 98.

103 Gogarten, *Zwischen den Zeiten*, S. 98.

104 Liebe, *Der Gott des heutigen Geschlechts und wir*, Sp. 867.

105 Liebe, *Der Gott des heutigen Geschlechts und wir*, Sp. 868. – Namentlich zeichne die dialektische Theologie eine „völlige Blindheit gegen den hohen Gottesberuf der Kultur" aus (ebd.). Sage man, wie es von ihr her naheliege, schlicht „*gar nichts*" mehr über Gott, dann bleibe man „dicht beim Atheismus" (ebd.). Barth entscheide sich allerdings gegen diesen Weg, sondern mache den „Verzweiflungssprung rückwärts in [...] eine kirchliche Offenbarungslehre" (ebd.).

106 In Kap. 1.2.3.

107 Tillich, *Antwort*, S. 378.

108 Tillich, *Antwort*, S. 379. – Vgl. zu diesem Motiv Tillich, *Systematische Theologie,* Bd. 1, S. 103–105.

109 Zit. nach Barth, *Offene Briefe 1909–1935*, S. 60. Auf die Zitate Tillichs und von Harnacks verweist Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 60.

wiedergegeben, Barths Theologie für eine theologische Affirmation der „Säkularisierung alles menschlichen Lebens“.[110] Andere befürchteten, wie es der Heidelberger Systematiker Theodor Odenwald in seinem Überblick über die gegenwärtige protestantische Theologie formulierte, dass sich „aus der Theologie der Gottesferne“ – gemeint war die dialektische – „ein Atheismus“ herausbilde.[111] Am Ende dieser Theologie, so urteilte auch der katholische Dogmatiker Karl Adam, stehe „entweder der zerbrochene Mensch oder – mit oder ohne religiöse Maske – der entschlossene Diesseiter“.[112] „An Stimmen, die Barth Anpassung an den Säkularismus vorwarfen, fehlte es nicht“, resümiert Christof Gestrich.[113]

Das dialektisch-theologische „Desinteresse am Säkularisierungs-Problem“[114] wurde in diesen Fremdwahrnehmungen, sieht man über ihre teils überzogene Polemik hinweg, durchaus erkannt. Die dialektische Theologie Barthscher Prägung brachte in der Tat kein Interesse mehr an einem Kampf um die Christlichkeit von Kultur und Gesellschaft auf. Der religions- und ideologiekritische Blick auf die Welt aufgrund der Betonung des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Zeit und Ewigkeit implizierte auch eine Absage an jede explizit christliche Kulturprägung – und somit an die verbreitete antisäkulare Rhetorik der damaligen Zeit.

Der Befund, dass die Säkularität der Welt von der dialektischen Theologie nicht mehr als Problem betrachtet wurde, gilt – trotz des oben angeführten und bezeichnenderweise im Konjunktiv formulierten Zitats Gogartens aus dessen Aufsatz *Zwischen den Zeiten* – für diesen im Vergleich zu Barth und Thurneysen nur eingeschränkt. Tatsächlich lässt sich die zunehmende Divergenz zwischen Barth und Gogarten in den späten 20er Jahren als Folge eines Konflikts um die konkreten Konsequenzen der dialektisch-theologischen Gesellschaftsdeutung lesen. Gestrich hat bereits 1977 den umfassenden Versuch unternommen, hinter den mannigfachen theologischen Unterschieden zwischen Barth und Gogarten einen Kerndissens festzustellen, den er in einer unterschiedlichen Beurteilung der *Neuzeit* verortete.[115] Während Barth primär eine „Prinzipienrevision der protestantischen Kir-

110 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, S. 68 (oben in Kap. 1.2.3 ausführlich zitiert).

111 Odenwald, *Protestantische Theologie*, S. 66.

112 Adam, *Die Theologie der Krisis*, S. 286.

113 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie*, S. 60.

114 Lübbe, *Säkularisierung*, S. 90 (bereits oben in Kap. 1.2.1 zitiert).

115 Vgl. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 4: „Blieben sich die dialektischen Theologen auch in ihrem Gegensatz zur Theologie des 19. Jahrhunderts […] relativ einig, so doch keineswegs in ihrem Gegensatz zum sog. Geist der Moderne. *Dieser* Gegensatz wurde jeweils verschieden angesetzt, ganz abgesehen davon, daß er jeweils auch von einer teilweisen Zustimmung zu den von der Aufklärung ausgegangenen Impulsen begleitet war. Und hier liegt einer der entscheidenden Punkte, von denen her die Spaltung der dialektischen Theologie ihren Ausgang nahm.“

chenlehre“ angestrebt und keinen grundsätzlichen Kampf gegen die Neuzeit und die philosophische Aufklärung geführt habe,[116] wollte Gogarten, in Gestrichs Formulierung, „Kirche und Gesellschaft vom aufklärerisch-idealistischen Krankheitskeim befreien und reformatorisch erneuern“.[117] Tatsächlich finden sich in Gogartens Schriften ebenso harte Urteile über den kulturellen Zerfall der angeblich säkularisierten Weimarer Gegenwart wie in vielen neuzeit- und säkularismuskritischen Quellen der Zeit, wobei Gogarten aber dezidiert nicht, wie es üblich war, von einer christlichen Welt sprach, die nun zu Ende gehe. [118] Dennoch zielte sein Kampf gegen die moderne protestantische Theologie stets darauf, deren „eigentliche Voraussetzung“ zu überwinden, wie er es später ausdrückte, also explizit „nicht nur ‚theologisch‘“ in Gegensatz zu ihr zu treten.[119] Es galt vielmehr, „auch ihre geheimen Fundamente [zu] zerstören. Darum war die neue Theologie aus geschichtlicher Notwendigkeit kulturkritisch.“[120] In Gogartens Perspektive musste Barths stärker

116 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 3. Gestrich stellt fest (a.a.O., S. 55): „Gerade den sieghaften humanen und sozialen Impulsen des neuzeitlichen Denkens warf sich Barths theologische ‚Wende‘ – trotz der dazu ermunternden Kulturkrise – nicht entgegen! Sie verbündete sich nicht mit den Schwächen, sondern mit den Stärken des modernen Menschen“.

117 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 3.

118 So wird beispielsweise in Gogarten, *Die Schuld der Kirche gegen die Welt,* S. 8, ausgeführt, dass sich heute „vor aller Augen ein ungeheurer Zusammenbruch der geistig-sittlichen Kultur vollzieht“ und dass „für alle einigermaßen ernsthaften Menschen immer deutlicher sichtbar wird, was für Folgen dieser Zusammenbruch haben muß, wenn ihm nicht beizeiten entgegengearbeitet wird“. Darauf sei nun aber von der Kirche nicht durch „sogenannte Sozialethik oder [durch] ein evangelisches Kulturprogramm“ zu reagieren (a.a.O., S. 10). Vielmehr sei zu fragen, „ob nicht heute von der Kirche in der furchtbaren Unerbittlichkeit des drohenden Zusammenbruchs aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann“ (ebd.). Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 89, weist ferner auf die folgende Feststellung Gogartens hin (Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, S. 188 f.): „es ist nicht schwer, dem, was heute im Namen der Idee des Menschen die Welt bewegt, dem Versuch der […] Humanisierung des ganzen Lebens, die Prognose des katastrophalen Zusammenbruchs zu stellen“. Vgl. ferner Holtmann, *Dialektische Theologie im Streit um die Neuzeit*, S. 289 f. Holtmann resümiert prägnant: „Gogartens Denken verharrt im Angriff“ (a.a.O., S. 249).

119 Gogarten, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*, S. 106. Auch auf dieses Zitat weist Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 85, Anm. 70, hin.

120 Gogarten, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*, S. 106. – Schon 1924 schrieb Gogarten (Gogarten, *Protestantismus und Wirklichkeit,* S. 194 f.): „Die Auseinandersetzung zwischen dem Protestantismus und dem modernen Geist, die einmal kommen muß, nachdem man ihren Gegensatz so scharf erkannt hat, wie es heute geschehen ist, ist also noch zu führen. Und es mag heute die Stunde für diese Auseinandersetzung gekommen sein. Denn heute zum erstenmal seit seinem Entstehen ist der moderne Geist bis ins Innerste erschüttert.“

theologisch konzentriertes Erneuerungsstreben, das gerade nicht zu einer umfassenden antimodernen Kultur- und Gegenwartskritik drängte,[121] inkonsequent erscheinen. Gestrich folgerte: „Daß man mit der neuzeitlichen Kultur" – wie Barth – „nur halb, nur einesteils in Konflikt geraten könne, wenn das theologische Thema einmal radikal angepackt war, dies blieb für Gogarten über alle Jahre hinweg ein unvollziehbarer Gedanke."[122] Insofern trennte Barth und Gogarten ein fundamentaler „Dissens hinsichtlich der Interpretation der neuzeitlichen Säkularisierung".[123]

Gestrich beobachtete etwas, was in anderen Zusammenhängen auch spätere Studien[124] wahrnahmen: Unter den dialektischen Theologen der 20er und frühen 30er Jahre war es Gogarten, der die gesellschaftliche Säkularisierung aufgrund einer pauschalen Neuzeitkritik als Bedrohung der Gesellschaft wahrnahm, und Barth, dem diese Einschätzung aufgrund seines positiveren Verhältnisses zu den nicht-theologischen Auswirkungen neuzeitlichen Denkens verwehrt war.[125] Diese

121 Vgl. dazu schon Steck, *Karl Barths Absage an die Neuzeit*, S. 31: „Barth Absage an die Neuzeit betrifft wesentlich die Entwicklung von Theologie und Kirche in den letzten Jahrhunderten. Es bleibt offen, wie weit er sich dadurch zu den Wesenszügen der Neuzeit im allgemeinen in Gegensatz setzt. Sein theologischer Gesamtentwurf bedeutet kein System einer Kulturkritik als solcher."

122 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 85. – Vgl. a.a.O., S. 85, Anm. 70: „Gogarten wurde – ähnlich wie Brunner – nie den Eindruck los, inkonsequenterweise vermeide es Barth bei seinem Kampf gegen verkehrtes Denken in der neueren protestantischen Theologie, eben dieses verkehrte Denken auch dort zu bekämpfen, wo es seit Jahrhunderten ausserhalb der Theologie begegnet."

123 Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 384. – Andernorts unterscheidet Gestrich, Barth sei an der „Hoffnung", Gogarten jedoch am „Verhängnis" der Neuzeit interessiert (a.a.O., S. 340); wiederum in anderem Zusammenhang heisst es, Barth habe seine Theologie „in ein freundschaftliches Verhältnis zum Freiheitsversprechen der Aufklärung" gesetzt, Gogarten orientiere sich dagegen an deren „Freiheitsmißbrauch" als der „Kehrseite der Aufklärung" (a.a.O., S. 394 f.).

124 Vgl. Stappenbeck, *Dialektische Theologie und Nachkriegskrise,* S. 13: „es liegt in Barths Gedankengängen nicht der tief kulturpessimistische Zug Gogartens […]. Barth […] sieht in jeder Geschichtsepoche das doppelt Aufhebenswerte, den Sinn Gottes als positiven Sinn der Geschichte. Offensichtlich steht er in anderer Weise zwischen den Zeiten." Vgl. ferner Holtmann, *Dialektische Theologie im Streit um die Neuzeit,* S. 249: „Barths zunehmender Auseinandersetzung mit theologiegeschichtlichen Stoffen und der Entfaltung seiner Dogmatik standen auf Gogartens Seite bissige Auseinandersetzungen mit dem Denken der Moderne gegenüber".

125 Gestrich kontrastierte Barths Neuzeitbegriff mit den Ansätzen Gogartens, Emanuel Hirschs und Friedrich Karl Schumanns und kam dabei zum Schluss, dass für das bei jenen Theoretikern „so wichtige Motiv von der geistigen Not und Entwurzelung des vermeintlich ‚autonomen' modernen Menschen […] im Barthschen Verständnis der Neuzeit kein Raum" gewesen sei: „Der in der Gegenwart lebende Mensch, wie ihn Barth zeichnete, leidet an den Gebrechen, die ihm diese Hypothesen immer zuschreiben, nicht. Daß diesem Menschen alle Hoffnungen und Träume auf eine

Zuordnung überrascht, weil Gogarten nach dem Zweiten Weltkrieg weithin als Begründer einer positiven theologischen Rezeption der Säkularisierung rezipiert wurde.[126] Gleichzeitig nahm man Barths Denken kaum in diesem Kontext wahr, sondern las es von seiner – eigentlich primär theologisch gemeinten, also auf neuere Theologiegeschichte zielenden – Neuzeitkritik her.[127] Mit Blick auf die Zwischenkriegszeit lässt sich festhalten: Der Streit zwischen Barth und Gogarten war auch ein Streit um die theologische Deutung der neuzeitlichen Gesellschaft. Anzumerken ist an dieser Stelle, dass der Dissens in Fragen der Neuzeitdeutung in Barths rückblickender Darstellung der Problemlage kaum erkennbar ist,[128] aber auf der grundsätzlichen Linie seiner direkten, brieflichen Mitteilungen an Gogarten liegt.[129] Noch deutlicher lässt sich die beschriebene Differenz in Gogartens rückblickender Darstellung der Entfernung zwischen ihm und Barth wiedererkennen, in der die unterschiedliche Haltung zur „Moderne" als zentraler Konfliktpunkt benannt wurde.[130]

Weise zerbrochen wären, daß er nun wieder tastend den Gott des Neuen Testaments suchen würde, dies hat Barth nicht angenommen." (Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie,* S. 115 f.).

126 Zu den Problemen dieser Lesart vgl. unten Kap. 3.3.1.

127 Vgl. dazu unten Kap. 8.1.2.

128 Vgl. Barth, *Abschied von „Zwischen den Zeiten"*. Barths nennt hier Gogartens Verhältnis zur natürlichen Theologie als zentralen Streitpunkt, der diesen 1933 auch zur Identifikation von „Gesetz Gottes" und „Nomos des deutschen Volkes" geführt habe (a.a.O., S. 316). Neben diesem 1933 ohne Zweifel zentralen Dissens blieben damals andere Divergenzen unerwähnt.

129 Barth schrieb bereits am 23. Dezember 1922, also in der Hochphase ihrer dialektisch-theologischen Zusammenarbeit, an Gogarten, bei diesem störe ihn „am stärksten […] die Polemik gegen den Idealismus. Es leuchtet mir nicht ein, dass es gut sein soll, den […] auf die zu bekämpfende *Gegen*seite zu stellen […] und so den alten Span [Abstand, M.P.] zwischen Reformation und Humanismus weiter zu nähren" (zit. nach Göckeritz [Hg.], *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten*, S. 267 f.). Barth schrieb ferner schon damals, er „sehe nicht ganz, wie du die von dir gesehene Gefahr der konservativen Romantik […] vermeiden willst (a.a.O., S. 268) und fragte gegenüber Gogartens Gesellschaftsdeutung kritisch an: „*Wie* wird es wohl nach dir puncto Staat, Recht, Ehe, Familie […] zugehen[,] da es individualistisch und idealistisch *nicht* zugehen soll?" (a.a.O., S. 269). Diese Kritik, die beim Erscheinen von Gestrichs Analyse noch nicht publiziert war, bestätigt nachträglich deren Grundlinie: Barths frühester Streitpunkt mit Gogarten lag nicht im Gesetzesbegriff, sondern in der Bewertung des neuzeitlichen „Idealismus" und der von Barth bei Gogarten wahrgenommenen Gefahr, unter dessen Perhorreszieren konservativ-autoritär zu werden.

130 Vgl. Gogarten, *Gericht oder Skepsis*, S. 7: „Barth beschäftigten, je länger um so ausschließlicher, spezielle theologische Fragen. Er ließ sich seine Fragen stellen und er suchte Antwort auf sie zu geben, indem er sich mit Theologiegeschichte und Dogmatik beschäftigte. Mich nahm dagegen die Auseinandersetzung mit der Moderne in Anspruch. Mit dem an Luther geschärften Blick für das Eigentümliche des christlichen Glaubens habe ich nach den letzten Voraussetzungen des modernen Denkens gefragt und nach seinem Recht, sich offen oder heimlich zum Meister des christlichen

2.3 Ertrag

Bei der Zusammenschau der verschiedenen Themen dieses Kapitels ergibt sich ein kohärentes Bild: In Abgrenzung von der – zumindest tendenziellen – Identifikationslogik eines naiven christologischen Inklusionsdenkens des religiösen Sozialismus, die sich auch in Texten aus Barths ersten Safenwiler Jahren noch findet, bemühte sich Barths Denken der Zwischenkriegszeit in neuer Weise um die *Sicherung der Weltlichkeit der Welt* (2.1). Die zuvor postulierten Verbindungslinien zwischen Gott und den sozialen Bewegungen der Gegenwart wurden bewusst gekappt (2.1.1). Gott und Welt erscheinen in der in Tambach vorgetragenen Zeitdiagnose als sich weitgehend diastatisch gegenüberstehende Grössen (2.1.2). Barths Theologie ist in dieser Zeit nicht mehr primär an der Aufhebung dieser Diastase durch die Feststellung einer Verbindung von Gott bzw. Jesus zu innerweltlichen Bewegungen interessiert, sondern daran, eben diese Diastase durch eine theologisch-kritische Sicherung der Weltlichkeit der Welt hermeneutisch fruchtbar zu machen. Gott steht der Gesellschaft *als ganzer* Gegenüber. Alles, was in der Gesellschaft religiöse Bindungskräfte entfaltet, wird in dieser Perspektive vom ganz anderen Gott her problematisiert.

Dies geschieht zunächst, wie gezeigt, unter starkem inhaltlichem und rhetorischem Einfluss von Heinrich Barths Neuplatonismus, also in der Form einer Kritik aller Dinge „an sich“ durch deren Konfrontierung mit dem von ihnen kategorial verschiedenen „Ursprung“ (2.1.3). Diese Kritik korrespondiert ferner mit dem Ruf nach „Sachlichkeit“ in ethischen Entscheidungsfragen. Später werden die Linien dieser Welthermeneutik – zuerst bei Thurneysen, dann auch bei Barth – bis ins explizit Politische und Ideologiekritische ausgezogen, während die Bezugnahmen auf das Denken Heinrich Barths merklich zurückgehen. Als problematisch erscheint aber nach wie vor nicht die Säkularität politischer Ideologien, sondern deren implizite Religiosität (2.2.1 + 2.2.2).

In dieser Gegenwartsdeutung unterschied sich Barth deutlich von jenen Kritikern, die ihm vorwarfen, seine Theologie nehme die „Profanisierung“ (Tillich) der Gesellschaft unbesehen hin (2.2.3). Während die in diesem Zusammenhang genannten Stimmen mehrheitlich aus dem konservativ-lutherischen, liberaltheologischen oder katholischen Umfeld kamen, wird auch im Vergleich der Haltungen Barths und Gogartens dem neuzeitlichen Denken im nichtkirchlichen Bereich gegenüber deutlich, dass Gogarten weit intensiver als Barth an der antisäkularen Zeitstimmung im Deutschland der 20er Jahre partizipierte. Die kritischen Reak-

---

Glaubens zu machen. Das führte mich immer tiefer in die großen politisch-ethischen Fragen, die die Gegenwart bewegten und die zu konkreten Entscheidungen zwangen.“

tionen auf diesen Aspekt von Barths Denken bestätigen indirekt die säkularisierungstheoretische Relevanz des in seiner frühen Theologie vorgeschlagenen Blicks auf die Welt. Der Auftrag der Theologie besteht nach dem Barth der Zwischenkriegszeit nicht primär darin, der Welt zu Christlichkeit, sondern zu echter Weltlichkeit zu verhelfen. Gott steht der Gesellschaft als ganzer Gegenüber, ungeachtet von deren Religiosität oder Säkularität. Direktere Verbindungen zwischen Gott und Welt, Christus und Gesellschaft werden, wie bereits in Tambach, so auch in den Folgejahren abgelehnt. In der „Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt", hielt Barth im zweiten Römerbriefkommentar geradezu klassisch dialektisch-theologisch fest, zeige sich „die eine einzige mögliche Gegenwart Gottes in der Welt."[131]

Damit ist die diskursive Situation skizziert, von der her die Entwicklung von Barths Welthermeneutik im Kontext der Säkularisierung ihren Ausgangspunkt nahm. Die Möglichkeit, dass es eine *positive*, christologisch zu beschreibende Beziehung der säkularen Welt zu Gott geben könnte, wurde nach Barths Abgrenzung vom religiösen Sozialismus auf Jahre hin kaum mehr aktiv in Betracht gezogen. Ändern wird sich dieser Befund jedoch in der Zeit um 1930. Nun wird Barth – wie im nächsten Kapitel gezeigt wird: in direkter Auseinandersetzung mit der dominierenden antisäkularen Zeitstimmung – stärker als bis anhin die Notwendigkeit zu einer solchen positiven Beschreibung der Gottesbeziehung der Welt wahrnehmen. Exakt hier, in nachträglicher Beantwortung der Tambacher Ausgangsfrage nach dem Gottesverhältnis der ihren Gottesbezug von sich aus nicht mehr artikulierenden, Gott gegenüber abgeschlossenen Gesellschaft, wird die Entwicklung seiner reifen christologisch-inklusiven Theologie der Welt ihren Anfang nehmen.

131 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 128.

3 Das Ende des *corpus christianum:* Barth im Kontext der Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts

Das vergangene Jahrhundert war, was die deutschsprachige Theologie und Kirche betrifft, eine Zeit intensiver Auseinandersetzungen mit der Frage nach der Christlichkeit der Gesellschaft. Wie nie zuvor seit der Christianisierung Europas wurde in diesem Jahrhundert die gesellschaftliche Stellung des Christentums und der Kirchen problematisiert, was in letzteren vielerorts und unter jeweils ganz unterschiedlichen Voraussetzungen Unsicherheiten auslöste. Die Frage, wie gesellschaftliche Säkularisierungstendenzen zu deuten seien und wie auf sie zu reagieren sei, ist dabei älter als der explizit säkularisierungstheoretische Diskurs: Bereits in den 1920er Jahren gehörte die Feststellung, die Kirche erreiche grosse Bevölkerungsgruppen nicht mehr, namentlich die Gebildeten, die Arbeiter oder die Jugend, zum Grundton kirchlich-theologischer Zeitdiagnostik. In der Zeit nach 1945 dominierte ein Verständnis der gesellschaftlichen Säkularisierung als Prozess des Abfalls von einer vormals christlichen Welt grosse Teile des deutschsprachigen theologischen Denkens, oft in Verbindung mit der Annahme, diese Entwicklung habe das Entstehen der Totalitarismens des 20. Jahrhunderts erst möglich gemacht. Den als Gefahr wahrgenommenen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen korrespondierten dabei sowohl in der Zwischen- als auch in der Nachkriegszeit weithin *transformative* Modelle des Umgangs mit dem Säkularen als Lösungsansätze, also am impliziten Idealbild einer christlichen Welt orientierte Programme der Rechristianisierung der Gesellschaft. Erst in den 50er und 60er Jahren verschob sich dieser Diskurs, und es kam – besonders, wie erwähnt, im Kontext der Auseinandersetzung mit den Spätwerken Bonhoeffers und Gogartens – in der evangelischen Theologie zu Neubewertungen gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, die oft mit der Annahme einer mündig gewordenen Welt verbunden waren. Neben transformative Ansätze traten nun *affirmative* Versuche, auf gesellschaftliche Säkularisierungstendenzen zu reagieren.

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, wie Barth auf die diskursive Situation der Säkularisierungsdebatten seiner Zeit reagiert hat. Obwohl er sich direkter Äusserungen zur Säkularisierungsproblematik auffallend konsequent enthielt, finden sich in seinen Schriften regelmässig Berührungspunkte zu den beschriebenen Diskurslagen. Trägt man diese Äusserungen zusammen, dann ergibt sich der über unterschiedliche Debattenlagen hinweg kohärente Versuch, zunächst jenem transformativen Ansatz, später aber auch der affirmativen Annahme der Mündigkeit der Welt ein *inklusives* Modell des Umgangs mit dem Säkularen ent-

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-004

gegenzusetzen. Die Entwicklung dieses christologisch-inklusiven Blicks auf die Säkularisierung wird im Folgenden anhand dreier Positionierungen Barths nachgezeichnet: anhand von Barths Stellung im Kontext der deutschen „Säkularismusdebatte“ in den letzten Jahren der Weimarer Republik (3.1), mit Blick auf seine Nachkriegstexte (3.2) sowie hinsichtlich seiner späten Kritik an der Vorstellung einer mündig gewordenen Welt (3.3). Zur Einordnung von Barths Positionen in ihre historischen Entstehungskontexte wird in den drei folgenden Unterkapiteln jeweils zunächst eine Einführung in die zeitgenössische Diskurslage geboten (jeweils in Abschnitt 1). Anschliessend wird Barths Schrifttum der jeweiligen Schaffensperiode nach Reaktionen auf diese Debattenlage befragt (in Abschnitt 2), von woher sich eine für Barths jeweilige Schaffensperiode typische Deutung der Säkularisierung rekonstruieren lässt (in Abschnitt 3). Dabei wird insgesamt deutlich, dass Barth mit der Entwicklung und Anwendung einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt direkt auf die von ihm wahrgenommenen Mängel der Säkularisierungsdebatten seiner Zeit reagierte. Die Entwicklung der These, Christus sei auch in der säkularen Welt präsent und auch diese stehe daher in einer Beziehung mit Gott, bot so eine umfassendere Begründung für Barths programmatischen Abschied vom Idealbild einer christlichen Gesellschaft, als das seine frühe, diastatisch orientierte Welttheologie getan hatte.

3.1 Barth im Kontext der deutschen „Säkularismusdebatte“ um 1930

3.1.1 Der Kampf gegen den „Säkularismus“

Die kirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen mit dem sog. Säkularismus im Deutschland der Zwischenkriegszeit stellen in vielerlei Hinsicht das Fanal der Säkularisierungsdiskurse des 20. Jahrhunderts dar. Hier, in einer theologisch wie gesellschaftspolitisch geladenen Grundstimmung, fielen Entscheidungen, die die Auseinandersetzungen mit dem Problem der Christlichkeit oder Säkularität der Gesellschaft auf Jahrzehnte hinaus prägten. Auch die Ursprünge von Barths kritischer Auseinandersetzung mit antisäkularen Gegenwartsdeutungen sind in dieser Zeit zu suchen. Gleichzeitig mutet die damalige diskursive Landschaft aus heutiger Sicht mancherorts fremd an, weshalb sich an dieser Stelle zunächst eine historische Rückblende nahelegt.

Es ist heute kaum mehr vorstellbar, in welchem Ausmass schon die Entstehung der ersten deutschen („Weimarer“) Republik ab 1918 und das Ende des deutschen Kaiserreiches im damaligen Protestantismus als historische Bedrohungen emp-

funden wurden.[1] Dass man in der evangelischen Kirche den neuen politischen Verhältnissen mehrheitlich ablehnend gegenüberstand, ist dabei nicht allein auf die überwiegend nationalkonservative politische Prägung des damaligen deutschen protestantischen Milieus zurückzuführen, sondern im Kern darauf, dass man die einschneidenden staatskirchenrechtlichen Veränderungen, die die Weimarer Reichsverfassung mit sich brachte, als Angriff auf die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft erlebte.[2] Die neue deutsche Verfassung hielt lapidar fest (Art. 137, Abs. 1): „Es besteht keine Staatskirche", vermied ansonsten das Wort „Kirche" und liess die Kirchen unter dem Stichwort „Religionsgesellschaften" firmieren.[3] Diese staatskirchenrechtliche Bestimmung löste im deutschen Protestantismus grosse Verunsicherung aus. Man nahm den neuen Staat, wie es Otto Dibelius 1919 ausdrückte, als „im tiefsten Grunde kirchenfeindlich[…]" wahr.[4] Auch aufgrund der neuen politischen Rahmenbedingungen kam es zu verschiedenen Austrittswellen, die jedoch die Zahl der Kirchenmitglieder der beiden grossen Konfessionen nie unter 95 % zu senken vermochten.[5] Über diese reinen Zahlen hinaus lassen sich aber für die gesamte Zwischenkriegszeit heftige Debatten um die Säkularisierung der deutschen Gesellschaft feststellen, die besonders energisch im Bereich der Bildungspolitik geführt wurden.[6]

In dieser hoch temperierten kirchenpolitischen Stimmungslage wirkte ab 1928 ein Begriff als Brandbeschleuniger, der die Wahrnehmung komplexer gesell-

---

1 Vgl. dazu Richter, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung*, S. 651; Fitschen, *Die Kirchen in der Weimarer Republik*, S. 127; Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland,* S. 207–211; ders., *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte,* S. 47; Wright, *„Über den Parteien",* bes. S. 11 f.66–83; Brunner, *Volkskirche*, S. 38–41.47–61.

2 Vgl. dazu etwa Borg, *The Old-Prussian Church and the Weimar Republic*, S. 1.

3 Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland*, S. 209 f.; vgl. dazu ferner Germann, *Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts*, S. 185 f.

4 Zit. nach Richter, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung*, S. 651.

5 Immerhin traten von 1919 bis 1927 4 % der evangelischen Deutschen, also gut 1.5 Millionen Menschen, aus einer evangelischen Kirche aus (vgl. Borg, *The Old-Prussian Church and the Weimar Republic*, S. 3). Der durchschnittliche Gottesdienstbesuch in Berlin lag nach Daniel Borg im tiefen einstelligen Prozentbereich (a.a.O., S. 5). – Zu den Kirchenaustritten ab 1918 schreibt Nowak (Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland*, S. 230): „Im Deutschen Kaiserreich war die reale Situation des Christentums in der Gesellschaft durch das Staatschristentum verdeckt. In der ersten deutschen Republik wurde dieser Schleier weggezogen und der Blick auf die tatsächliche Lage frei. Der Kirche den Rücken zu kehren, bedeutete keinen Verstoß mehr gegen den gesellschaftlichen Verhaltenskodex."

6 Hier kam es zunächst zum „ersten Weimarer Schulkompromiß", der konfessionelle und staatlich-säkulare Schulen nebeneinander bestehen liess (Fitschen, *Die Kirchen in der Weimarer Republik*, S. 127). Vgl. dazu insgesamt Richter, *Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung.*

schaftlicher Säkularisierungsprozesse in einem griffigen Wort zusammenzufassen vermochte: der Begriff des *Säkularismus.* Seine Karriere im deutschsprachigen Kontext begann an der Weltmissionskonferenz in Jerusalem von 1928, wo er zur Bezeichnung einer nicht-religiösen, mit dem Christentum in einem Konkurrenzverhältnis stehenden Weltanschauung aus dem angelsächsischen Diskurs übernommen worden war.[7] Im Unterschied zum schon früher verwendeten und anfänglich primär juristisch-deskriptiv verstanden Wort *Säkularisierung* war *Säkularismus* in seiner deutschsprachigen Verwendungsgeschichte von Beginn an deutlich negativ konnotiert. Kurt Nowak beschreibt ihn als eine „mit hohem emotionalen Pathos aufgeladene Verdammungsformel über materialistische Diesseitsorientierung und menschlichen ‚Selbstvergötzungswahn‘“.[8] Schnell schlug seine negative Verwendung auf den Begriff der Säkularisierung selbst zurück: Beide Begriffe rückten eng zusammen und „degenerierten zu Generalnennern der Anprangerung einer als Gegenmacht verstandenen gottlosen Welt.“[9] Die Abgrenzung vom Säkularismus bot eine Situationsanalyse, in der sich über die theologischen Lagergrenzen hinweg viele einig waren; sie diente rhetorisch der kirchlichen Identitätskonstitution in Abgrenzung zu einer Gesellschaft mit unübersehbaren Säkularisierungstendenzen. Die eingängige, gleichzeitig aber vieldeutig bleibende Formel vereinte ganz unterschiedliche kirchliche Kreise in der Aufgabe, gegen die Gottlosigkeit moderner Gesellschaften anzukämpfen. Um eine begriffliche und inhaltliche Differenzierung, etwa zwischen problematischem Säkularismus und theologisch legitimen Säkularisierungstendenzen, bemühten sich dabei nur Einzelne.[10] Insgesamt begegnet in theologischen und kirchlichen Debattenbeiträgen von damals eine eigentümliche und selbst für die theologische Sprache der damaligen Zeit unüblich angriffige Kampfrhetorik.

Die Schärfe dieser Auseinandersetzung ist im Kern auf die Dissonanz zwischen dem in der theologischen Theoriebildung nach wie vor präsenten Idealbild einer christlichen Gesellschaft einerseits und unübersehbaren Phänomenen der fort-

---

7 Vgl. dazu Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930,* S. 39 f. und die dortigen Quellen- und Literaturangaben; vgl. ferner den in Jerusalem gehaltenen Vortrag zur säkularen Zivilisation als Konkurrentin des Christentums (Jones, *Secular Civilization and the Christian Task*).

8 Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930,* S. 40.

9 Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930,* S. 41. – In welchem Ausmass auch der Begriff der Säkularisierung als reine Negativfolie zum eigenen Programm verwendet werden konnte, zeigt z. B. Schreiner, *Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur* [1930] (vgl. dazu bereits Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930,* S. 41).

10 Vgl. z. B. Scholz, *Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung.* Scholz betonte, der Begriff des Säkularismus sei daher problematisch, weil „saeculum = Welt an sich noch kein Gegensatz zur Religion“ sei (a.a.O., S. 291) – eine in der damaligen Diskurslage durchaus bemerkenswerte Stellungnahme.

schreitenden Säkularisierung andererseits zurückzuführen. Der Theologengeneration, welcher auch Barth angehörte, war in ihrer noch ganz in der Theologie des 19. Jahrhunderts wurzelnden akademischen Prägung in grosser Selbstverständlichkeit die Vorstellung einer in ihrem Kernbestand christlich geprägten Gesellschaft vermittelt worden. Diese Vorstellung, entweder als argumentative Voraussetzung oder als anzustrebendes Ziel der Theologie verstanden, musste unter dem Eindruck der Säkularisierungsphänomene des 20. Jahrhunderts zu massiven Spannungen führen, die sich im Weimarer Kontext in Form des heftig geführten Abwehrkampfs gegen den „Säkularismus" entluden. Martin Heckel betont, dass man die kritische Grundhaltung gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen gegenüber, die hier begegnet, nicht als blosses „modisches Zeitprodukt des kulturkritischen Pessimismus" der 20er Jahre deuten sollte.[11] Sie ist auch keine blosse Folge politisch reaktionärer Tendenzen des protestantischen Bürgertums. Vielmehr zeigt sich in ihr die tiefliegende Befürchtung, dass mit einer zunehmend religionslosen Gesellschaft Chaos und ‚Sittenzerfall' einhergingen,[12] – eine Angst, die durch die politisch und wirtschaftlich krisenhaften Zustände im Deutschland der 20er Jahre zusätzlich an Plausibilität gewann. Eine sich von christlichen Fundamenten entfernende Gesellschaft wurde in dieser Diagnose als radikal gefährdet wahrgenommen, und zwar nicht bloss individuell-soteriologisch, sondern auch bezüglich der sozialen Kohäsion. Diese Gesellschaftsdeutung musste direkt zur Forderung ihrer Wiederverchristlichung führen.

In der konkreten Analyse gingen die einzelnen Debattenbeiträge dabei weit auseinander. So fokussierte etwa Martin Schlunk, der ebenfalls eine „neue Eroberung" der Kultur forderte, auf die Gefahr, die von einer säkularisierten Gesellschaft für das *Christentum* ausgehe: „Kultur und Wissenschaft" seien „säkularisiert der gefährlichste Gegner des Christentums".[13] Aus heutiger Sicht ist auffallend, dass

11 Heckel, *Säkularisierung*, S. 36; vgl. auch ebd.: „Dafür ist die religiöse Beunruhigung zu groß und zu elementar, die in diesen Thesen vulkanhaft ausgebrochen ist und immer wieder neue Eruptionen nach sich zog. Es ist die Gottferne und der Glaubensverfall, deren Fortschreiten bzw. deren Offenbarwerden als ‚Säkularisierungsprozeß' begriffen wird, also ein komplexer Vorgang, der zunächst und zuvörderst das religiöse Leben und speziell die Kirchen betrifft, dann aber die Gesellschaft insgesamt in allen ihren Lebensbereichen angeht und schließlich auch den Staat als politische Organisationsform des Volkes erfaßt und prägt."

12 Bezeichnend für den damals verbreiteten Umgang mit Phänomenen der Säkularisierung ist aus diesem Grund auch, dass der Säkularismus nicht nur als Gefahr für die Kirche, sondern als Bedrohung für den Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt angesehen wurde. Typisch daher der Versuch, mittels kirchensoziologischer Untersuchungen festzustellen, dass soziale Probleme und der sog. Sittenzerfall direkt mit der Entkirchlichung korrelierten und diese deswegen bekämpft gehöre (vgl. dazu auch Pfleiderer, *Die Gemeinschaft der Gesellschaft*, S. 218–220).

13 Schlunk, *Die Überwindung des Säkularismus*, S. 31 f.

Schlunk die Säkularisierung schon damals als zurückliegendes Ereignis betrachtete: „Wir müssen die säkularisierte Wissenschaft und Kultur entsäkularisieren“, forderte er.[14] Dagegen stand Karl Heim, der dialektischer argumentierte und festhielt, der Säkularismus könne „nur dadurch besiegt werden, daß er an seinen eigenen Konsequenzen zugrunde geht und unter seinen eigenen Auswirkungen zusammenbricht“.[15] Die Kirche habe den Säkularisierungsprozess daher zunächst nicht zu bekämpfen, sondern eher noch zu beschleunigen. Die „Krankheit“ der Gesellschaft werde nur dadurch überwunden, „daß sie zum Ausbruch kommt“[16] – ein für die Weimarer Zeit durchaus typisches Katastrophennarrativ, das bei Heim zudem mit apokalyptischer Sprache angereichert wurde.[17] Diese Haltung blieb aber insgesamt in der Minderheit gegenüber jenen Stimmen, die ein schrittweises Zurückdrängen des Säkularismus und eine neue Verchristlichung von Kultur und Gesellschaft anstrebten, da man deren Säkularität als Gefahr für die Kirche, für die Gesellschaft als Ganze oder für beide Grössen ansah.

Über theologische Lagergrenzen hinweg integrierend wirkte dabei die Orientierung am „Maximalziel der ‚Volkskirche‘“.[18] Diese volkskirchliche Grundorientierung führte in den späten 20er Jahren in paradoxer Gleichzeitigkeit mit der Katastrophenrhetorik der Säkularismusdebatte zu jener Haltung eines neuen kirchlichen Triumphalismus, auf den Barth dann bekanntlich mit seiner Streitschrift *Quousque tandem …?* reagiert hat.[19] Die Säkularismusdebatte vereinte so recht gegenläufige Grundthesen: Die Hoffnung auf das nun anbrechende „Jahrhundert der Kirche“[20] stand spannungsvoll neben den Befürchtungen eines Siegeszugs des Säkularismus mit problematischen Folgen für Kirche und Gesellschaft.

---

14 Schlunk, *Die Überwindung des Säkularismus*, S. 32.

15 Heim, *Der Kampf gegen den Säkularismus*, S. 123; vgl. zu Heim auch Haigis, *Pluralismusfähige Ekklesiologie*, S. 194.

16 Heim, *Der Kampf gegen den Säkularismus*, S. 123. – Von dieser Analyse her konnte Heim sogar schlussfolgern (a.a.O., S. 126): „So müssen wir […] heute als Christen zunächst auf die Seite derer treten, die die Welt entgöttern, und allen Versuchen entgegentreten, die die Welt und die Menschen machen, um die Ewigkeit und Absolutheit, die Gott allein zukommt, für sich in Anspruch zu nehmen. Wir müssen also mit der relativistischen Bewegung gehen.“

17 Heim, *Der Kampf gegen den Säkularismus*, S. 127: „So stellt der Welteroberungszug des Säkularismus die Gemeinde Christi vor eine neue gewaltige Aufgabe. Alle Kräfte des Antichristentums ballen sich zu einer Einheitsfront zusammen. Das Zeichen der Kirche steht auf Sturm. Eine letzte Geisterschlacht bereitet sich vor. Eine große Stunde ist gekommen. Vielleicht ist es die letzte Stunde.“ Auf dieses Zitat weist Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930,* S. 43, hin.

18 So Pyta, *Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933*, S. 235; vgl. auch a.a.O., S. 234 sowie insgesamt die sehr quellenreiche Darstellung der Debattenlage bei Brunner, *Volkskirche,* bes. S. 48–56.62–65.

19 Barth, *Quousque tandem …?*

20 Vgl. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche.*

(Zeit-)Diagnose wie antisäkularistische Therapie wiesen so, wie angedeutet, auf ein Grundmodell der theologischen Deutung des Säkularen hin, das nicht von dessen schon in Geltung stehenden christologischen *Inklusion* ausging, sondern auf eine zukünftige, ekklesiologisch geprägte *Transformation* der säkularen Gesellschaft zielte. „Eine wie auch immer näher charakterisierte Perspektive von Gottes Heilshandeln an und in der Welt tritt zurück zugunsten der Beschreibung ihres negativen Zustandes", wie Nowak mit Blick auf die gesamte Säkularismusdebatte treffend beobachtete.[21]

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland fand diese Diskurslage Anfang 1933, um das schon vorwegzunehmen, ein abruptes Ende.[22] Die Weimarer Republik, die den politischen Hintergrund der Säkularismusdebatte dargestellt hatte, existierte nicht mehr. In Abgrenzung von ihr hatte sich der Nationalsozialismus bereits in frühen Programmen rhetorisch dem Standpunkt eines „positiven Christentums"[23] verschrieben und sich zum Kämpfer gegen Materialismus und Gottlosigkeit stilisiert, was ihn zunächst für viele evangelische Kirchenvertreter attraktiv erscheinen liess.[24] „Mit einigen Vorbehalten scheint das ‚Ende des Säkularismus' verkündbar", hält Lübbe fest.[25] Doch schon der beginnende sog. Kirchenkampf sollte dieser Wahrnehmung vielerorts ein Ende setzen.

---

21 Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930*, S. 46; vgl. ebd.: „Das Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus wird nur nebenbei erwähnt. […] Wenn *Heim* als durchschlagenden Weg zur Überwindung des Säkularismus das ‚Zeugnis vom Sünderheiland' nannte, so mutete dies nur noch als kraftloser Appendix im Gesamtkonzept an."

22 Vgl. dazu Nowak, *Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930*, S. 48 f.: „Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung und der Errichtung des Dritten Reiches verstummte die Säkularismusdebatte so schlagartig, wie sie eingesetzt hatte […]. Der Nationalsozialismus galt, da er sich als Feind von Gottlosigkeit, Materialismus und Bolschewismus erklärt hatte und in sein Weltbild die religiöse Dimension konstitutiv integriert zu haben schien, als Ausdruck eines religiösen Neuaufbruchs." – Vgl. ferner U. Barth, *Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch*, S. 606: „Dieser Debattenzusammenhang brach in Deutschland mit dem Jahre 1933 abrupt ab."

23 „Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden" (zit. nach Wright, *„Über den Parteien"*, S. 130).

24 U. Barth schreibt dazu (Art. *Säkularisierung I. Systematisch-theologisch*, S. 606 f.): „Auf den ersten Blick konnte mancherorts der Eindruck entstehen, als komme die Weltanschauungspolitik des Nationalsozialismus den christlichen Religionsgemeinschaften zugute, hatten doch diese im ersten Jahr seines Regimes in der Tat Kircheneintritte von seiten konfessionell stark entfremdeter Bevölkerungsgruppen zu verzeichnen. Doch jene Erwartung erwies sich spätestens seit dem offenen Ausbruch des Kirchenkampfs als trügerisch." – Vgl. dazu auch Pyta, *Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933*, S. 387–389.

25 Lübbe, *Säkularisierung*, S. 106.

3.1.2 *Die Not der evangelischen Kirche* (1931) und verwandte Texte

Dass die dialektische Theologie der antisäkularen Zeitstimmung der späten 20er und frühen 30er Jahre schon im Grundsatz distanziert gegenüberstand, überrascht nach dem Ergebnis des letzten Kapitels nicht: Sie betrachtete, sieht man von Gogartens antineuzeitlicher Kulturkritik ab, nicht primär die Säkularität, sondern die implizite Religiosität moderner Gesellschaften als theologische Gefahr.[26] Barth hat sich, wie oben bereits zitiert, auch aus diesem Grund von der Säkularismusdebatte insgesamt distanziert[27] und später rückblickend vermerkt, er habe damals, als man sich „landauf landab aufs lebhafteste mit dem Problem des sogenannten *Säkularismus“* beschäftigte, „nicht mittun“ können, „weil es nur eine wirklich gefährliche Form des Säkularismus gibt und das ist die *Säkularisierung des Christentums und der Kirche selber.“*[28] Wäre man ernstlich um die christliche Botschaft besorgt, „dann brauchte man wegen des angeblichen Säkularismus des modernen Menschen nicht besorgt zu sein. Es ist aber nicht zu verwundern, daß die Sorge am falschen Ort die Sorglosigkeit am rechten Ort nach sich ziehen muss“.[29] Wie aber reagierte Barth, von dieser späteren Pauschalkritik abgesehen, auf die diskursive Stimmungslage um 1930? Gab es über die beschriebene dialektisch-theologische Welthermeneutik hinaus Motive, die es ihm erlaubten, die Sorge vor dem Säkularismus insgesamt als „Sorge am falschen Ort“ zu verstehen? Ein Blick in Barth-Texte dieser Zeit lässt ein Nebeneinander von ekklesiologischen und im engeren Sinn christologischen Kritikpunkten an der beschriebenen geistigen Stimmungslage erkennen.

Bezüglich der ekklesiologischen Argumente ist Barths bereits erwähnte Streitschrift *Quousque tandem …?* von 1928 der prominenteste Referenztext. In dieser Schrift unterzog Barth die Rhetorik des kirchlichen Triumphs über den Säkularismus einer heftigen Kritik.[30] Sprechend ist dabei schon der Titel (deutsch: „Wie lange noch …?“), der sich auf Ciceros ebenso beginnende Rede gegen Catilina, den Verschwörer, bezieht.[31] Die Überschrift enthält damit bereits den Zentralvorwurf des Texts: In der kirchlichen Triumphrhetorik begegne eine „eigentliche, gefährliche Verschwörung gegen die Substanz der evangelischen Kirche“.[32] Barth hielt die diagnostizierte Verschwörung für die „eigentliche“, sofern er sie von den in dieser Rhetorik durchgehend beschworenen, faktisch aber harmlosen Verschwörungen

26 Vgl. dazu oben Kap. 2.
27 Vgl. oben Kap. 2.2.2.
28 Barth, *Kirche oder Gruppe?,* S. 213 (teilweise bereits oben in Kap. 1.1.1 zitiert).
29 Barth, *Kirche oder Gruppe?,* S. 213.
30 Vgl. Barth, *Quousque tandem …?.*
31 Vgl. Barth, *Quousque tandem …?,* S. 521 (Hg.-Einleitung).
32 Barth, *Quousque tandem …?,* S. 529.

gegen die Kirche abgrenzte. Namentlich sei sie „[g]efährlicher als das Gefährlichste, was Katholiken, Juden und Freidenker nach den Schauernachrichten, mit denen ihr je und je euer ‚Kirchenvolk' ausser Atem zu halten sucht, gegen sie im Schilde führen können. Gefährlicher als Alles, was etwa der Sowjet-Atheismus gegen das ‚Christentum' unternehmen und vollbringen kann."[33]

Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Barth die grundlegende Zeitdiagnose einer sich der Kirche zunehmend entfremdenden Gesellschaft durchaus teilte. Er stellte in seiner Streitschrift die verbreitete Wahrnehmung umfassender gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse nicht in Abrede, sondern radikalisierte sie sogar noch: Die kirchliche Triumphrhetorik sei auch deswegen unangebracht, weil sie die reale Säkularisierung in Form der „finstern Wolke von Mißtrauen", welche die Kirche heute umgebe, verdecke und verstelle.[34] Für die verbreitete Kritik an der Kirche brachte Barth offenkundige Sympathien auf: Wenn die „Unerheblichkeit der ganzen kirchlichen Angelegenheit einmal erwiesen" sei, formulierte er scharf und in Aufnahme der Terminologie marxistischer Religionskritik, würden „auch die Kleinbürger, die heute noch den Trost der Pastoren bilden", sich für das von der Kirche verabreichte „Opium […] bedanken".[35] Die Übernahme externer, also nicht nur theologisch-binnenkirchlicher Kirchenkritik findet sich bei Barth auch in anderen Texten der Zwischenkriegszeit, so etwa in seinem Vortrag *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* von 1922, der eine ausgesprochen kirchenkritische Zeitdiagnose entfaltete.[36] Sie kann in dieser Zeit bis zur rhetorischen

33 Barth, *Quousque tandem …?*, S. 529.

34 Vgl. Barth, *Quousque tandem …?*, S. 530: „Die evangelische Kirche ist heute schon von einer finsteren Wolke von Mißtrauen umgeben. Wer nicht blind ist, sieht es. Ihre Führer aber sind blind und sehen es nicht. Freuen sich des Vertrauens, das ihnen ein Häuflein ‚Kirchenvolk' entgegen zu bringen scheint, indem es sich an Sonn- und Feiertagen immer wieder erwartungsvoll zu ihren Füßen setzt – und sehen nicht, daß es sich auch und gerade bei diesem guten kleinbürgerlichen ‚Kirchenvolk' um einen Rest von Vertrauen handelt, der auch noch schwinden kann und schwinden wird".

35 Barth, Barth, *Quousque tandem …?*, S. 530 f. – Vgl. dazu Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie*, S. 171: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks." Hier verabreicht allerdings nicht, wie bei Barth, die Kirche dem Volk das Opium der Religion; das Volk bringt dieses vielmehr selbst hervor.

36 Vgl. Barth, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, S. 78: „Die Menschen sind eben *enttäuscht* von uns [als Kirche, M.P.], und zwar die Gebildeten und die Ungebildeten, und zwar in ihrem Tiefsten enttäuscht; allzu oft sind sie, vielleicht schon seit Jahrhunderten, *abgespeist* worden, allzu oft ist, gerade in der wohlgemeinten Absicht, ihnen entgegenzukommen, an ihnen vorbeigeredet worden […]. Wunderlich genug, wie sie immer noch dadurch, daß sie sich von uns wenigstens taufen, konfirmieren, trauen und beerdigen lassen, zeigen, daß die Erwartung, die sie auf uns setzen, nicht ganz erloschen ist. Wunderlich genug, daß es immer noch sog. kirchliche Gemeinden

Übernahme der Anwaltschaft für die kirchenkritischen Draussenstehenden gehen.[37] Das zentrale Argument blieb in *Quousque tandem …?* aber ein binnenkirchliches, ekklesiologisches: Wenn die Kirche versuche, sich „als eine Marktbude neben andern […] selbst anzupreisen und auszuposaunen“, habe sie damit „einfach und glatt aufgehört, Kirche zu sein“.[38] Stattdessen forderte er in deutlich erkennbarer Auseinandersetzung mit Schlagworten der zeitgenössischen antisäkularen Rhetorik, die Kirche möge sich auf „die gänzlich anspruchslose, die nicht welterobernde, die nicht sich selbst behauptende, nicht die Jugend und die Arbeiter gewinnen wollende […], sondern aufrichtige und lautere Predigt des Evangeliums“ konzentrieren.[39] Wie disruptiv diese Situationsanalyse im damaligen Debattenkontext wirkte, lässt sich an der zeitgenössischen Rezeption seines Texts ablesen, die seine Position nicht durchgehend, aber mehrheitlich als hinterrücks erfolgten Angriff auf die Kirche selbst interpretierte.[40]

---

und Gegenden gibt. Es wäre vielleicht besser, es gäbe sie nicht, damit wir endlich merkten, was die Glocke geschlagen hat.“ Angesichts dieser Situation fragte Barth wiederum unter Bezugnahme auf externe Kirchenkritik (a.a.O., S. 91 f.): „Wäre es nicht ratsamer, gewisse Stürme, die über uns kommen wollen, einmal ruhig ihre reinigende Kraft an uns auswirken zu lassen, statt ihnen sofort mit einem kirchlichen Gegensturm entgegenzutreten? Wäre es nicht besser, statt pastoral-theologischer Zeitschriften und dgl. z. B. Feuerbach zu lesen, und zwar ohne zu versuchen, den Kopf sofort wieder aus der Schlinge zu ziehen?“.

37 Vgl. z. B. Barth, *Randbemerkungen zur Erklärung des Nürnberger Kirchentages zur Kirchenfrage.* Nach einer Reihe von Hinweisen auf seiner Ansicht nach problematische Punkte in der neueren evangelischen Kirchengeschichte schloss Barth 1930 ein Diskussionsvotum mit den folgenden Sätzen (a.a.O., S. 63): „Ich stehe hier nicht allein; draußen stehen die anderen, die nicht zur Kirche gehören; die verstehen das nicht mehr; für sie spreche ich hier; die können nur noch und ich mit ihnen Nein, Nein, Nein sagen zu dem Ganzen! Kirchlichkeit würde für mich mindestens auch bedeuten: schärfsten und radikalsten Protest gegen das, was uns hier vorgesetzt wird!“.

38 Barth, *Quousque tandem …?,* S. 532; vgl. auch ebd.: „Wem es um *seine* Sache, um sein *Geschäft*, um seine *Partei*, um seinen *Stand* und dergl. geht, der mag und darf vielleicht so reden. Ein tüchtiger Reklame-Chef eines beinahe und doch noch nicht ganz fallit gegangenen alten Hauses mag und darf vielleicht so reden. Er würde es wahrscheinlich mit mehr Geist und Geschmack tun. Aber nicht *wie*, sondern *daß* die Kirche hier mittut, ist empörend.“

39 Barth, *Quousque tandem …?,* S. 533.

40 So versuchte der schlesische Kirchenpolitiker Martin Schian in einer Schrift eigens der „Schädigung der kirchlichen Arbeit zu begegnen, die durch Karl Barths vehemente Angriffe nur gar zu leicht herbeigeführt werden“ könnten, und schrieb knapp von Barths „Kampf gegen die Kirche“ (Schian, *Ecclesiam habemus*, S. 3). Diese Reaktion überwog; gelegentlich wurde aber auch Zustimmung zu Barths Position laut. Eine der Jugendbewegung nahestehende Zeitschrift stellte mit Blick auf die Reaktionen fest, die „*Wirkung* des Aufsatzes“ zeige es „nur zu kraß, daß Barth einfach recht hat. […] Wenn man so unerschüttert sich selbst und seine Sache verteidigen kann, beweist man damit gerade, daß Barth das rechte Wort gesagt hat. […W]ir wissen nicht, wieviele den Ruf Barths doch mit Dankbarkeit begrüßt und in sich aufgenommen haben. In der Presse sind diese Stimmen

Es war wohl auch diese Kritik, die Barth 1931 zu einer neuen Akzentuierung seiner Position im Vortrag *Die Not der evangelischen Kirche*[41] motivierte, in dem er seine Kirchenkritik „nun wieder mehr in wissenschaftlich-akademischer Sprache, aber weiterhin mit heißem Atem fortgesetzt" (Karl-Wilhelm Dahm)[42] vorbrachte und in dem das ekklesiologische Argument, wie im Folgenden deutlich wird, durch ein explizit christologisches ergänzt wurde. Nun sollte dem in *Quousque tandem …?* entstandenen Eindruck entgegengearbeitet werden, dass Barth ein Gegner der sichtbaren Kirche als solcher sei.[43] Er setzte mit der Feststellung ein, es müsse zwischen zwei distinkten Nöten der evangelischen Kirche unterschieden werden. Einmal gebe es die grundlegende, notwendige und im Wesen der Kirche begründete Not, dass sie stets Kirche unter dem Kreuz und in allem von Gottes Verheissung abhängig sei; daneben und davon unterschieden bestehe eine besondere „Not ihrer heutigen *Existenz*", und nur dieser zweiten Not gegenüber sei „Protest und Auflehnung" geboten.[44] An Barths Rhetorik ist beachtlich, dass man seinen Vortrag bis zu diesem Punkt durchaus im üblichen säkularismuskritischen Modus hören konnte, der die „heutige" Not auf äussere Bedrohungen zurückführte, die zu überwinden waren.[45] Doch dann bog Barth ab: Die „zweite, ungute, nicht notwendige und nicht heilvolle Not" der Kirche trete dann ein, „wenn und sofern sie sich

---

weniger laut geworden. Man darf wohl glauben und hoffen, daß es mehr sind, als man so annehmen kann. Wir in der Jungen Generation – mögen wir sonst zu Barth stehen wie wir wollen – stehen in diesem Falle mit unserer Sympathie ganz auf der Seite Barths und *freuen uns darüber, daß ein Mann es einmal gewagt hat, in dieser Schärfe und Rücksichtslosigkeit den Finger auf die Wunde zu legen*, und ein entscheidendes Wort zur gegenwärtigen Lage der Kirche zu sprechen" (Gericke, *Die katilinarische Verschwörung in der Kirche,* S. 249 f.).

41 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche.*

42 Dahm, *Identität und Realität der Kirche*, S. 76.

43 Vgl. Fritz, *Otto Dibelius*, S. 365 f.: Barth „läßt demnach keinen Zweifel daran, dass die Bestimmung der Kirche ihre ‚Sichtbarkeit', also ihre reale, ihre irdische und tätige Existenz ist, und wehrt so dem kurzschlüssigen Missverständnis, mit dem man ihm in der Debatte über sein ‚Quousque tandem …?' meinte begegnen und entgegentreten zu können: er habe nur eine am grünen Tisch der Dogmatik konzipierte Kirche im Sinn und nicht zugleich auch die geschichtlich gewordene und real gegenwärtige Kirche vor Augen."

44 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 74.

45 Winfried Maechler erinnerte sich 1946, unter dem gestellten Thema der Not der Kirche habe man „eine Klage über die geringe Rolle" erwarten können, „die die Kirche im öffentlichen Leben spielt. Daran seien außer dem verlorenen Weltkrieg vor allem die gottlosen Linksparteien und das charakterlose Zentrum schuld, so hört man es oft in jenen Tagen aus dem Munde der evangelischen Christen, und das will man wohl auch aus dem Munde Barths hören. Doch in seinem Vortrag vernimmt man kein Wort des Vorwurfs gegen andere, sondern es spricht hier ganz einfach einer Bußworte an die Evangelische Kirche" (Maechler, *Die drei Besuche Karl Barths in Berlin*).

faktisch des Evangeliums schämt“.[46] Sie erscheine dann, wenn die Kirche ihre ungesicherte Situation angesichts der ersten, theologisch begründeten Not nicht mehr aushalte und entweder in die Sichtbarkeit oder in die Unsichtbarkeit fliehe. Nun grenzte sich Barth, deutlicher als noch in *Quousque tandem …?,* auch von gänzlich spiritualisierten Ekklesiologien der unsichtbaren Kirche ab.[47] Barths Kritik galt nun, deutlicher als im Vorjahr, nicht dem Fokus auf die sichtbare Kirche an sich, sondern explizit dem kirchlichen Kampf um verschiedene Gesellschaftsschichten, wobei wieder typische Schlagworte der Säkularismusdebatte aufgenommen wurden, namentlich die Ausrichtung der Verkündigung „an die ihr scheinbar entgleitende Welt, an die Gebildeten, an die Arbeiter, an die Jugend“.[48] Den damit bezeichneten Kampf der Kirche um gesellschaftlichen Einfluss betrachtete Barth als theologisch problematisch und überdies mit Blick auf die besonders avisierten Milieus als weitgehend wirkungslos: „Es dürfte mit der Gegenstandslosigkeit dieses heute geführten Kampfes zusammenhängen, daß er faktisch – die kirchlichen Propagandisten sollten sich darüber keiner Täuschung hingeben – in einer weiteren Öffentlichkeit so gut wie kein Interesse findet, weder bei den Gebildeten, noch bei der Jugend, noch bei den Arbeitern.“[49] Damit wurde wiederum eine radikalisierte Wahrnehmung der Entfremdung dieser gesellschaftlichen Gruppen von der Kirche formuliert.

In seinem Vortrag konnte Barth, wie Wilhelm Gräb zusammenfasst, „in kultursoziologischer Hinsicht unumwunden zugestehen, daß die Kirche sich im Prozeß der modernen Gesellschaftsgeschichte zum relativ unabhängigen Religionssystem neben den übrigen gesellschaftlichen Funktionsbereichen ausdifferenziert hat“.[50] Diese ekklesiologische Pointe und die damit verbundene kritische Sicht auf die kirchliche Säkularismusdebatte diente Barth aber nur als Hinführung zur tiefergehenden Frage, wie die Kirche alternativ auf die sich säkularisierende Gesellschaft blicken sollte, wenn nicht im Modus des Kampfes und der Hoffnung auf ihre christianisierende Transformation. Die Antwort, die 1931 gegeben wurde, ging darin deutlich über die im letzten Kapitel beschriebene dialektisch-theologische Hermeneutik der Welt als (profaner, weltlicher) Welt hinaus, dass hier in neuer Weise ein Kernmotiv seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt erkennbar wird: die

46 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche,* S. 88.

47 Vgl. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 88–94; z. B. S. 90: „Unsichtbare Kirche! Freie Kirche! Kirche des Geistes! das ist’s, was man eigentlich möchte“. Dagegen wird nun festgehalten (a.a.O., S. 93): „Man kann nicht den Geist wollen und den Buchstaben grundsätzlich nicht wollen.“

48 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

49 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 109.

50 Gräb, *Die sichtbare Darstellung der Versöhnung*, S. 246 f.

Forderung, den Unglauben nichtchristlicher Menschen programmatisch nicht ernst zu nehmen, sondern als bereits überwunden zu betrachten.

Die Kirche wisse nämlich um die „Konfrontierung des Menschen mit dem gekreuzigten Christus als dem schlechthin ausschließlichen Gesetz und Urheber seines Heils“[51] und habe daher „nichts sonst sein und bedeuten zu wollen“ als „ein Zeichen, ein in anspruchslosem Gehorsam abgelegtes Zeugnis von dieser Situation“.[52] Aufgrund dessen forderte Barth von der Kirche einen „radikalen Unglaube[n] an die Gottlosigkeit“, eine „unbefangene Nicht-Anerkennung des Aufruhrs des Menschen, auch und gerade des modernen Menschen.“[53] Die Kirche müsse jedem Menschen „vor allem und in allem, was sie ihm vorzuhalten hat, was sie ihm sagen und geben zu können meint“, deutlich machen, dass sie ihn „resolut, vorbehalts- und bedingungslos zu Gott rechnet.“[54] Begründet wird dieser Gedanke unmittelbar christologisch durch einen Verweis auf das in Christus vollbrachte „Tragen und Hinwegtragen der Sünde der Welt“.[55]

Im Kontext kirchlicher Abwehrreaktionen gegen den Säkularismus entschied sich Barth also für die Übertragung des zuvor primär rechtfertigungstheologisch verwendeten Konzepts der Unwirksamkeit menschlicher Gottlosigkeit[56] auf das spezifische Phänomen moderner Areligiosität; hier hat die Forderung nach dem Unglauben an die Gottlosigkeit ihren Sitz im Leben. Von diesem stark an den Universalismus Christoph Blumhardts erinnernden[57] und explizit christologischen Standpunkt aus betrachtet konnte selbst der radikalste Unglaube der Welt ihre schon erfolgte Veränderung durch Christus nicht mehr rückgängig machen.

---

51 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 87.

52 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 87.

53 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

54 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

55 Vgl. Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 105 f.: „Wenn die Kirche wirklich das Evangelium hätte, dann müsste dies sein: das Evangelium von der Vergebung, von der barmherzigen Gegenwart Gottes eben in der rettungslosen Tiefe menschlicher Schuld und Not, von dem von Christus vollbrachten Tragen und Hinwegtragen der Sünde der Welt. Sichtbar werden müsse dann in der Kirche die Nicht-Zurechnung des Bösen, der radikale Unglaube an die Gottlosigkeit“.

56 Vgl. z. B. Barth, *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche* [1927], S. 265: „Weit entfernt, daß unsere Gottlosigkeit Gott widerlegte und überböte, ist sie es vielmehr, die durch Gott widerlegt und überboten wird.“ Vgl. ferner bereits ders., *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt* [1924], S. 447: Die Kirche „sieht alles, wie es ist, und nennt es schonungslos beim Namen. Aber sie glaubt a priori nicht an die Gottlosigkeit, die Unwissenheit, die Sünde, den Widerspruch des Menschen“.

57 Im für ihn typischen religiös-performativen Andachtsstil hatte Blumhardt bereits 1900 formuliert: „[W]enn man dir sagt: ‚Das sind gottlose Leute‘, so sage: ‚Es ist niemand gottlos, seit Jesus in der Welt ist; sie gehören alle zum lieben Gott.‘ Wenn du die andern Leute gottlos nennen kannst, bist du am fremdesten von Gott“ (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 434).

Es ist leicht zu erkennen, inwiefern dieser Gedanke in der angespannten Diskurslage der Zeit ebenso ungewohnt wie potenziell entlastend wirkte. Dadurch, dass dem Unglauben dogmatisch die Fähigkeit abgesprochen wurde, Menschen wirkungsvoll von Gott zu trennen, erschienen gesellschaftliche Säkularisierungsphänomene als deutlich weniger bedrohlich. Der Blick der Kirche auf die Gesellschaft hing dann nicht von deren Christlichkeit oder Säkularität ab, sondern war von da her zu entwickeln, was Christus schon für diese Gesellschaft getan, wie er sie bereits verändert *hatte.* Das aber verunmöglichte jede kirchliche Identitätskonstitution über das abgelehnte Andere einer angeblich von Gott abgefallenen Welt. Kirche und Welt standen in dieser Perspektive auf gleicher Ebene – und zusammen Christus gegenüber, der auch in der Welt bereits rettend präsent ist.

Es ist beachtlich, dass die weitreichenden Konsequenzen der hier bezogenen Position von der zeitgenössischen Rezeption sogleich erkannt wurden. Der sächsische Pfarrer Hellmut Eberlein fragte mit Blick auf Barths Aufforderung zum Unglauben an die Gottlosigkeit: „Soll das etwa heißen, daß die Kirche die Augen vor der Wirklichkeit des Lebens verschließen und tun soll, als ob es gar keine Gottlosen, keinen Aufruhr gegen den Herrn und seine Gemeinde gebe? Soll das etwa heißen, daß die Menschen zu Gott gehören rein vorbehaltlos, auch *vorbehaltlos ihres Glaubens?*“[58] Schon 1931, also lange vor der Publikation von Barths Erwählungslehre, wurde in dieser Äusserung die heilsuniversalistische Ausrichtung von Barths späterer Theologie vorweggenommen, wenn auch unter gänzlich negativem Vorzeichen.[59]

In Barths Vortrag wurde die Haltung des Unglaubens an die Gottlosigkeit sodann der Rhetorik und der Homiletik einer Kirche gegenübergestellt, die dem Menschen seinen Unglauben vorwarf und dessen bedrohliche Konsequenzen ausmalte. Das zentrale Problem der gegenwärtigen Kirche liege darin, dass sie „fast auf der ganzen Linie die Sünde des Menschen […] ernster“ nehme „als die Gnade Gottes“.[60] Daher sei die Verkündigung dieser Kirche gerade in ihrer Ausrichtung auf die oben benannten, tendenziell säkularisierten Gesellschaftsschichten der Gebildeten, der Arbeiter und der Jugend „kaum oder auch gar nicht verhüllte Gesetzespredigt“, und zwar Predigt eines „sehr menschlichen Gesetzes“.[61] Das Gesetz *Gottes* könne hingegen nur da „verkündigt und geglaubt werden, wo zuvor das

58 Eberlein, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 110; vgl. auch ebd.: „Heißt ‚radikaler Unglaube an die Gottlosigkeit‘ letzten Endes, wenn man es konsequent weiterführt, nicht Unglaube an die Wirklichkeit und die Macht des Satans?“.

59 Zu den Auswirkungen von Barths Heilsuniversalismus auf die theologische Beschreibung nichtchristlicher Menschen ab KD II/2 vgl. unten Kap. 5.2.

60 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

61 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

reine, d. h. bedingungslose, keinerlei Gegenseitigkeit vorsehende Evangelium verkündigt und geglaubt ist".[62] Hier wird deutlich, dass die für Barth später so typische Betonung des Primats des Evangeliums vor dem Gesetz[63] einen homiletisch-ekklesiologischen Sitz im Leben hat, der eng mit der verbreiteten kirchlichen Reaktion auf gesellschaftliche Säkularisierungsbewegungen zusammenhängt: Die nichtchristliche Welt darf in dieser Perspektive nicht zunächst von ihrer Gottlosigkeit her verstanden werden, der das Gesetz des Glaubens gegenübergestellt würde, sondern sie ist in erster Linie von dem her zu begreifen, was Christus, wie es die Verkündigung des Evangeliums bezeugt, für die Welt bereits getan hat.

Von diesem Zeitpunkt, also von 1931 an, wird Barth den neu eingeschlagenen welttheologischen Weg nicht mehr verlassen. „Unglaube an die Gottlosigkeit" hiess in diesem Sinne, die säkulare Gesellschaft nicht primär christianisierend zu transformieren, sondern christologisch-inklusiv zu reinterpretieren. Die Welt wurde nicht mehr, wie im Diskurskontext allgemein üblich, als negatives Gegenmodell zur Kirche betrachtet, sondern als gemeinsam mit ihr schon in Gottes Heilswerk inkludiert. Dieser Gedanke ist, was hier schon vorwegnehmend anzumerken ist, nicht gegen den Verkündigungs- und Missionsauftrag der Kirche gerichtet, konzipiert ihn aber im Kern neu. Ziel der kirchlichen Sendung in die Welt ist von ihm her weder das (christianisierende) Streben nach gesellschaftlichem Einfluss noch die Rettung ansonsten möglicherweise verlorener Nichtchristinnen und Nichtchristen, sondern die bedingungslose, aber einladende Anzeige des alle Menschen umschliessenden Heils im Modus des Zeugnisses.[64]

Ansätze zur weiteren Ausarbeitung dieser christologisch-inklusiven Theologie der Welt finden sich bereits im ein Jahr später veröffentlichten ersten Teilband der KD. Barth führte nun aus, die „dem Worte Gottes gegenüberstehende Menschenwelt" müsse „als Ganzes als einer entscheidenden Veränderung unterworfene betrachtet werden".[65] Aufgrund der Offenbarung könne die Welt von der Kirche „nicht bei ihrer Gottlosigkeit behaftet, nicht in ihrer Gottlosigkeit ernst genommen werden", wie Barth wiederum mit kirchenkritischem Unterton formulierte.[66] Es

62 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 106.

63 Vgl. etwa Barth, *Evangelium und Gesetz* [1935].

64 Vgl. zur Thematik der Sendung zum Zeugnis unten Kap. 4, zu jener der Universalität des Heils Kap. 5.

65 KD I/1, S. 160. – Recht martialisch stellte Barth hier ferner fest, in der Predigt unter den „farbigen und […] weißen *Heiden*" habe die Kirche von der „axiomatischen Voraussetzung" auszugehen, „daß ihre Hörer als Heiden bereits erledigt, bereits in den Machtbereich Christi einbezogen sind" (a.a.O., S. 159).

66 KD I/1, S. 160. – Noch deutlicher wird dieser Unterton im Fortgang des Zitats (ebd.): „sofern und solange die Kirche es so hält, beweist sie nur, dass sie selbst nicht ernstlich an das Wort Gottes glaubt. Täte sie es, dann müsste sie auch konkret mit seiner Gewalt rechnen."

gelte, „die Welt, die Geschichte, die Gesellschaft“ als die in Anspruch zu nehmen, „in deren Mitte Christus geboren, gestorben und auferstanden ist“.[67] Die Welt, so konnte Barth nun in subtiler Variation seiner in Tambach bezogenen Position feststellen, sei nämlich „im Lichte der Gnade […] keine in sich geschlossene und geschützte, sondern nur eine vom Worte Gottes, vom Evangelium, von Gottes Anspruch, Urteil und Segen in Frage gestellte, nur vorläufig und nur begrenzt ihrer eigenen Gesetzlichkeit und ihren eigenen Göttern überlassene Profanität“.[68] Der Profanität der Welt wurden in diesem Gedankengang christologische Grenzen gesetzt, und zwar explizit auch in dem Fall, dass die Welt das Wort Gottes ablehne.[69]

In Formulierungen wie den eben zitierten erhielt die 1919 gestellte Frage nach dem Verhältnis von Christus und der sich säkularisierenden Gesellschaft eine – zunächst freilich recht allgemein bleibende – Antwort: Christus habe die „Menschenwelt“ bereits einer Veränderung unterzogen, und zwar „als Ganzes“, also in ihrer Totalität. Es ist kein Zufall, dass in KD I/1 der Gedanke der Gesellschaft als Totalität wiederbegegnet, der schon im Tambacher Vortrag (und so auch in Marquardts Wiedergabe desselben) zentral war:[70] Christus steht nicht nur mit einem bestimmten, etwa dem ‚christlichen‘ Teil der Gesellschaft in einer aktiven Beziehung, sondern mit der Menschenwelt als solcher und ganzer. Nur auf diesem Weg kann sie auch in ihrer empirisch allenfalls feststellbaren Abgeschlossenheit Gott gegenüber in einem Verhältnis zu Christus gesehen werden. Was in Tambach noch im Modus der suchenden Frage formuliert worden war, wurde nun affirmativ ausgesprochen: dass Christus ist auch in der säkularen Gesellschaft präsent und aktiv sei.

Dieser über die dialektisch-theologische Welthermeneutik der 20er Jahre hinausgehende Blick auf die Welt bot aber nicht nur der zeitgenössischen Diskurslage gegenüber ein echtes Novum; er sprengte auch den Rahmen dessen, was von Barths dogmatischer Lehre der damaligen Zeit her über nichtchristliche Menschen gesagt werden konnte. Eine eindeutige systematische Begründung für den 1931 erstmals geäusserten Gedanken, dass der Unglaube Menschen nicht wirkungsvoll von Gott trennen könne und dass das Zeugnis des Heils daher unterschiedslos jedem Menschen zu übermitteln sei, findet sich in dogmatischen Schriften dieser Zeit nicht; namentlich liess er sich, wie unten ausgeführt wird,[71] noch nicht direkt aus der in

67 KD I/1, S. 160 f.

68 KD I/1, S. 161.

69 Vgl. KD I/1, S. 161: „Was das Wort Gottes sagt, das steht, wie sich auch die Welt dazu stelle, und ob es für sie zum Heil oder zum Unheil ausschlage, in Geltung.“

70 Vgl. oben Kap. 2.1.2.

71 Vgl. unten Kap. 5.1.2.

der *Göttinger Dogmatik* vertretenen Position ableiten, die die Frage nach der Universalität des Heils bewusst offen liess.[72] Erst die Erwählungslehre von KD II/2 begründete diese Universalität christologisch, holte damit die faktisch schon im Kontext der Säkularismusdebatte bezogene Aussage, dass jeder Mensch vorbehaltlos zu Gott gerechnet werden müsse, systematisch ein und stellte sie so auf festen dogmatischen Boden.[73] Es ist beachtenswert, dass die dogmatische Ausarbeitung einer christologisch-inklusiven Anthropologie bei Barth chronologisch erst später begegnet als die Aussage, jeder Mensch sei bedingungslos zu Gott zu rechnen, auch wenn sie dieser sachlogisch vorangeht.

Dass Barth mit seinem christologisch-inklusiv motivierten Widerspruch gegenüber der transformativ-antisäkularen Grundstimmung der Zeit zwar in der Minderheit war, aber nicht alleine stand, soll abschliessend ein Blick in den ebenfalls 1931 durch den damals 29-jährigen Pfarrer Heinrich Vogel veröffentlichten Text *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen* zeigen.[74] Vogel und Barth, die später eine enge Freundschaft verband, kannten sich zu dieser Zeit noch nicht persönlich; just anlässlich des am 31. Januar 1931 in Berlin gehaltenen Vortrags *Die Not der evangelischen Kirche* hatte Vogel Barth aber das erste Mal gesehen.[75] Später im selben Jahr trat Vogel in seiner Schrift der zeittypisch-antisäkularen Parole von der ‚evangelischen Front' gegen die nichtchristliche Gesellschaft entgegen.[76] Im direkten Widerspruch dazu forderte Vogel, wie im Titel angezeigt, die *Solidarität* mit dem Gottlosen ein und begründete diese Solidarität direkt christologisch: ihre „Wirklichkeit und ihre Wahrheit" läge „ganz allein in Christus selber", in dem Christus, „der nicht *gegen* uns Gottlose, sondern *für* uns Gottlose gekreuzigt und auferstanden" sei.[77] In der gegenwärtigen Kirche pflege man, so Vogel, das „für uns" zu einem „gegen die Andern" zu transformieren.[78] Eine Kirche, die sich in diesem Sinne aktiv gegen den Säkularismus zur Wehr setzt, wird auch bei Vogel einer bissigen Kritik

72 Insbesondere wurden hier affirmativ-zeugnishafte Aussagen über das Heil einzelner Menschen noch tendenziell vermieden.

73 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.

74 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen.*

75 Vgl. Vogel, *Freundschaft mit Karl Barth*, S. 12: „Zum ersten Mal sah ich Karl Barth im Jahre 1931 in Berlin. Er hatte […] seinen uns junge Theologen faszinierenden Vortrag über ‚Not und Verheißung der Kirche' gehalten, der in seiner Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche nach beiden Seiten hin ihre Versuchungen abwehrte und so gerade sie zu ihrem Auftrag rief." Vogel gibt Barths Vortragstitel – wohl aufgrund einer Vermischung mit Barths Text *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung* von 1922 – unpräzise wieder.

76 Vgl. dazu Vogels Nachwort anlässlich des 1960 erfolgten Wiederabdrucks seines Textes (Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 684).

77 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 681.

78 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 682.

unterzogen.[79] Es erinnert an den gegenüber der Welthermeneutik der dialektischen Theologie vorgebrachten Vorwurf, hier werde die Säkularität der Welt vorschnell akzeptiert, wenn Vogel antizipierte, gewiss werde man sich gegen das von ihm Vorgebrachte „sichern damit, daß man den, der so spricht, für blind erklärt, als [ob] der den Ernst der Situation nicht sähe und die Gottlosenpropoganda für eine harmlose Angelegenheit nähme.“[80] Das sei sie „bestimmt nicht“.[81] Die Kirche solle durchaus den Unglauben bekämpfen, „aber eben christlich“, d. h. in Solidarität.[82] Der Text mündet schliesslich in die an Barth erinnernde Feststellung, in einer Haltung der Solidarität würde man „die Gottlosigkeit des gottlosen Bruders nicht glauben“, konkret: „nicht *an* seine Gottlosigkeit“ glauben.[83] Es gelte daher, sie programmatisch nicht zu ernst zu nehmen.[84]

Die Formel von der Solidarität mit dem Gottlosen, die von Vogel nach Marquardt in diesem Text geprägt wurde,[85] stellte dem antisäkularen Zeitgeist gegenüber den noch eindeutigeren und umfassenderen Widerspruch dar, als dies von Barths Ausführungen im Vortrag *Die Not der evangelischen Kirche* und den weltheologischen Aussagen von KD I/1 gesagt werden kann. Erst bei Vogel wurde Barths Forderung, nicht an die Gottlosigkeit der säkularisierten Gesellschaft zu glauben, zu einem eigentlichen Programm der Solidarität mit ihr ausgearbeitet. Es ist zwar unpräzise, Vogel als Vertreter eines christologisch begründeten Solidaritätsgedankens von Barths „offenbarungstheologischem Ansatz“ abzugrenzen, wie Marquardt es tat, da Barth – wie oben in diesem Abschnitt wiedergegeben – schon anfangs 1931 den Gedanken des Unglaubens an die Gottlosigkeit direkt christologisch begründet hatte.[86] Es trifft aber zu, dass die Forderung nach einer solidarischen Haltung bei

79 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 682: Die Antwort, die sie auf die ihr „von der modernen Gottlosigkeit gestellte Frage“ gebe, könne man „nur mit Zorn, Scham und Trauer“ betrachten. „Wenn unsere Kirche weiter dem ‚Ansturm der Gottlosen‘ mit der innern und äußeren Konsolidierung zu einer christlichen Partei begegnet, so ist sie gerichtet, da ist sie ‚dämonische Kirche‘ geworden, ist der frommen Absonderung anheimgefallen, da ist ihr Ohr geschlossen für den Bußruf und ihr Mund für die Verkündigung des Evangeliums“ (ebd.).

80 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 682 f.

81 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 683.

82 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 683.

83 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 684.

84 Vogel, *Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen*, Sp. 684: „in gewissem Sinne gilt es hier, die Gottlosigkeit des Gottlosen nicht so ernst zu nehmen, wie sie genommen wird […]. Wir sollten doch in der Kirche Gott größer glauben als die Gottlosigkeit, und den Gottlosen, der sich selber als einen Atheisten ausgeben zu können meint, unter Gottes Zukunft glauben.“

85 Vgl. Marquardt, *„Solidarität mit den Gottlosen“*, S. 537 f.

86 Marquardt, *„Solidarität mit den Gottlosen“*, S. 538: „Im Unterschied zu Barths offenbarungstheologischem Ansatz argumentiert Vogel von Anfang an mit Argumenten biblischer Geschichte und streng *christologisch*“. Wo nach Marquardt bei Barth „die inhaltlichen Aussagen über Gottes Of-

Vogel ungleich mehr Raum einnahm und prominenter vertreten wurde als bei Barth. Expliziter als dieser verstand Vogel ferner die Haltung der Solidarität mit dem Gottlosen als alternative kirchliche Antwort auf die ihr, wie oben zitiert, „von der modernen Gottlosigkeit gestellte Frage" – also als Antwort auf das Problem der gesellschaftlichen Säkularisierung. Vogels Position ist schliesslich auch deswegen erwähnenswert, da Barth in späteren Texten, namentlich in der KD, in Anlehnung an Vogel des Öfteren von „Solidarität mit dem Gottlosen"[87] sprechen und sich so dessen Konzeption nachträglich zu eigen machen wird.

3.1.3 Säkularisierung als Trennungsprozess

Der im Kontext der deutschen „Säkularismusdebatte" geforderte christologisch-inklusive Blick auf die Welt, so wurde im letzten Abschnitt deutlich, führte Barth über die dialektisch-theologische Sicherung der Weltlichkeit der Welt hinaus. Im Kontext kirchlicher Abwehrreaktionen angesichts der zunehmenden Säkularität der Welt rief er zum Unglauben an deren Gottlosigkeit auf. Diese neue Grundhaltung der Welt gegenüber hat Barth jedoch nicht sogleich zu eigenen Erörterungen über gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse geführt. Er blieb, wie in *Die Not der evangelischen Kirche* zu beobachten war, in dieser frühen Phase der Auseinandersetzung mit Säkularisierungsprozessen ganz im dogmatisch-kirchlichen Sprachspiel und griff nur vorsichtig und selten auf die Methode zeitdiagnostischer Analyse zurück.

Von daher ist es umso auffallender, dass Barth 1935 – nun also im Kontext der direkten Konfrontation mit dem Nationalsozialismus bzw. in einem ersten Rückblick auf diese – in einem nach seiner Entlassung als Professor und der daraufhin erfolgten Rückkehr in die Schweiz gehaltenen Vortrag umfangreich vom Genre der Gegenwartsdeutung Gebrauch machte und im Vortrag *Das Evangelium in der Gegenwart* erstmals eine eigenständige Deutung der Säkularisierung neuzeitlicher Gesellschaften entwarf. Solche Gegenwartsdeutungen sind in Barths Gesamtwerk, wie erwähnt, insgesamt selten: Er vermied es konsequent, Zeitbetrachtungen zum Ausgangspunkt seiner theologischen Überlegungen zu machen, und behielt über-

---

fenbarungshandeln fehlten", wurden sie nun „von Heinrich Vogel nachgetragen. Der Solidaritätsgedanke erfuhr dadurch eine *tiefere Begründung*" (a.a.O., S. 539). Marquardt stellt Vogels Text allerdings nicht Barths Äusserung von 1931 gegenüber, sondern dessen im zweiten Römerbriefkommentar vorgenommene Auslegung von Röm 9,1–5, so dass es aufgrund der Entwicklungsgeschichte von Barths Denken nicht überrascht, dass Barths Argumentation hier weniger explizit christologisch begründet ist als jene in Vogels Aufsatz.

87 So z. B. KD IV/3, S. 393.

dies zeitlebens eine grosse Distanz gegenüber jeder Art geschichtstheologischen Denkens. Wo sich in seinen Texten dennoch Interpretationen der Gegenwart finden, werden diese oft in charakteristischer Weise in ihrer Bedeutung eingeschränkt und als relative Erkenntnisse sofort von vermeintlich sichereren theologischen Argumentationen überboten.[88] Für den in dieser Untersuchung verfolgten Zweck einer Einordnung des Barthschen Denkens in den Kontext der gesellschaftlichen Säkularisierung sind solche Zeitdeutungen trotz ihrer textimmanenten Relativierungen von hoher Bedeutung. Insbesondere vermögen sie zu zeigen, welche Narrative die Weiterentwicklung von Barths Theologie beeinflussend begleiteten und ihm zu einer Profilierung des eigenen Ansatzes im Kontext der zeitgenössischer Diskurslagen verhalfen.

Inwiefern bot nun Barths Text wiederum einen – nun zeitdiagnostischen – Gegenentwurf zum Narrativ der Säkularisierung als Abfall der Welt von Gott? Zunächst ist festzuhalten, dass in seiner 1935 entfalteten Gegenwartsdeutung gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse, obwohl sie praktisch nie mit diesem Begriff benannt werden, das eigentliche Zentrum bilden. Sie dominieren Barths Zeitdiagnose bis in ihre alltagsphänomenologische Grundierung hinein. So zeichnete er 1935 ein detailreiches „typische[s] Bild“ eines heutigen Sonntags, in dem die Menschen durch einen Auto- oder Motorradausflug, durch einen „Fußball-Länderkampf“ sowie durch die „überfüllten Kinos“ beschäftigt seien, während das Christentum nur noch eine Nebenrolle spiele.[89] Dabei blieb er seinem schon im Kontext der Säkularismusdebatte eingeschlagenen Weg der radikalen Säkularisierungswahrnehmung treu und warnte wiederum eindringlich davor, die verbliebene Christlichkeit der Gesellschaft zu überschätzen.[90] Die Tendenz der gegenwärtigen

88 Vgl. z. B. die Schlussbemerkungen zweier neuzeittheoretischer Petittexte in KD IV/3: „Wir haben an das Alles in kürzesten Andeutungen erinnert, um aufzuweisen, daß die Dogmatik nicht nur von der Sache selbst und von der Schrift, sondern heute auch vom Fortgang der *Kirchengeschichte* her aufgefordert ist, dem Charakter der Versöhnung als *Offenbarung* besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden“ (a.a.O., S. 40) – „Aber wir treiben hier nicht Geistesgeschichte, sondern Dogmatik“, daher könne die eben präsentierte historische Überlegung nur als „Bestätigung“, nicht aber als „Beweis“ einer dogmatischen Aussage dienen (a.a.O., S. 604).

89 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 811. – „Fußball“ und „Kino“ dienten Barth auch andernorts als Symbolbegriffe für eine weit fortgeschrittene Säkularisierung; vgl. etwa Barth, *Predigten 1921–1935*, S. 35.

90 Barth betont, auch die Kirche und der Gottesdienst kämen an einem typischen Sonntag vor: „Das Bild wäre nicht vollständig, wenn das ganz fehlte“ (Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 811). Aber die „getaufte und konfirmierte Menschheit“ sei weit entfernt davon, „sich in ihrem anderweitig bestimmten Lauf auch nur ein bisschen von ihm stören zu lassen oder gar sich mit letztem Nachdruck dafür einzusetzen“ (ebd.). Die „Anzahl Leute“, die auch heute „gerade in der Behauptung ihres christlichen Glaubens ihr Leben in die Schanze zu schlagen“ bereit sind, änderten nichts an diesem

Gesellschaft, das Christentum zu einem gesellschaftlichen „Nebenwert" zu machen, parallelisierte Barth nun mit dem Versuch des Nationalsozialismus, das Christentum den eigenen Werten unterzuordnen.[91] Die Erfahrung des sog. deutschen Kirchenkampfs wird so in ein grösseres Narrativ des sich gegenwärtig ereignenden Endes der christlichen Gesellschaft eingereiht. Diese Parallelisierung bekommt, wie in der historischen Rückschau besonders deutlich wird, die Aggressivität der nationalsozialistischen Kirchenpolitik nicht zu fassen, sondern verharmlost sie massiv. Sie dient in Barths Vortrag lediglich als Hinführung zu seiner eigentlichen, zeitdiagnostischen Pointe: Man erlebe gegenwärtig ein über diese Relativierung des Christentums hinausgehendes Zu-sich-selbst-Kommen der säkularen Welt, die ihre bisherige Christlichkeit als „Fremdkörper", „Maske" und „Irrtum" erkenne[92] und daher dem Christentum gegenüber den Weg von der „sympathische[n] Indifferenz" über die „eigenmächtige Umdeutung" bis zur „offene[n] Negation", ja zum „Angriff" und zur „Verfolgung" begehe.[93]

Von dieser Ausgangslage her formulierte Barth am Ende seines Vortrags eine ausführliche und weit über die Deutung des sog. Kirchenkampfs hinausgehende Gegenwartsbetrachtung, die er jedoch nicht als „These", sondern als „ernste[…] Frage" verstanden wissen wollte.[94] Er beobachtete, die „angeblich und vermeintlich christliche Gesellschaft" stehe gegenwärtig im Begriff, „ihr Verhältnis zum Christentum einer Revision zu unterziehen."[95] „Es könnte […] sein", formulierte Barth vorsichtig, dass man vor einer „ungewohnt großen Veränderung der Zeiten" stehe, nämlich vor dem Ende des „alten Bundes zwischen dem Bekenntnis und der Erkenntnis des Evangeliums und den natürlichen Kräften und Mächten der

Bild: „Sie könnten ja auch die Nachzügler einer demnächst endgültig vergangenen Zeit sein" (a.a.O., S. 812).

91 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 812: „Von hier aus dürfte das zu verstehen sein, was sich in diesen Jahren in Sachen des Christentums in Deutschland ereignet."

92 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 814: „Was dem Christentum heute widerfährt, ist nun aber bekanntlich nicht nur dies, dass es offenkundig zu einem (eben noch als praktisch unentbehrlich mitgeschleppten) Nebenwert wird, und nicht nur dies, dass es sich im Sinn irgend eines der heute gültigen Hauptwerte ‚positiv' verstehen und umgestalten lassen muss. Es kann ihm auch dies geschehen, dass die angebliche und vermeintliche Christenheit allmählich oder plötzlich zu Bewusstsein kommt, dass ihr Christentum im Verhältnis zu dem, wovon sie in Wahrheit lebt, ein Fremdkörper, eine Maske, ein Irrtum gewesen sei, von dem sie sich nunmehr zugunsten einer ursprünglicheren und eigentlicheren Erkenntnis befreien müsse." – Zur Behauptung der Nationalsozialisten, den „Standpunkt des positiven Christentums" zu vertreten, vgl. oben Kap. 3.1.1.

93 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 816.

94 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826. Auffallend vorsichtig formulierte Barth, eine „bestimmte historische Erwägung" scheine sich „mit einer gewissen Notwendigkeit […] aufzudrängen" (ebd.).

95 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826.

menschlichen Geschichte“.[96] Die Terminologie, in der Barth diesen „alten Bund“ 1935 beschrieb, schillerte bewusst: Ob es um einen (vielleicht sogar von Gott gestifteten) Bund zwischen dem *Evangelium* und den Geschichtsmächten geht oder nur um ein problematisches Sich-Einlassen der *Kirche* bzw. des *Christentums* auf die Weltwirklichkeit, blieb programmatisch unentschieden. Im weiteren Fortgang des Texts spielte Barth beide Möglichkeiten der Deutung des alten Bundes ausführlich durch, wobei diese Zeit jeweils sehr unterschiedlich bewertet wurde: einmal als Zeit der „Fiktion und Illusion“ und der „Lüge“, deren sich die Kirche seit dem „verhängnisvollen Zeitalter Konstantins“ schuldig gemacht habe,[97] und einmal als Zeit des mittelalterlichen „corpus christianum“, als „Erweis der Geduld Gottes“, der „auf bestimmte Zeit und in bestimmten Grenzen sein Recht und seine Notwendigkeit hatte“.[98] Beide Betrachtungsweisen treffen sich aber in der Feststellung des gegenwärtigen Endes dieser Zeit: „die Zeit, das *christlich*-bürgerliche oder das *bürgerlich*-christliche Zeitalter ist abgelaufen, der Bund, d. h. aber das Christentum in seiner uns bisher bekannten Gestalt ist zu Ende“.[99] Barth wird im Lauf der nächsten Jahrzehnte immer stärker der ersten, negativen Deutung der christlichen Welt zuneigen, obwohl er hier noch formulierte, es lohne sich nicht, „die eine gegen die andere auszuspielen und durchsetzen zu wollen“.[100]

Am Ende dieses so oder so beschreibbaren alten Bundes steht nach Barth nun ein Auseinandertreten von Kirche und Welt, wobei die Kirche – im Unterschied zu ihrer Rolle in der bisher dominierenden Form des Christentums – auf eigenen Füssen zu stehen komme.[101] Dadurch, dass die Welt die „Maske“ abnehme und sich

96 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826.

97 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 827.829. In dieser Deutung beschrieb Barth, dass das Christentum im Verlauf seiner Geschichte „‚siegte‘, wie man sagte“ (a.a.O., S. 827) und „auf der Höhe des Mittelalters“ sogar zur „Spitze und Krone des ganzen europäischen Menschheitslebens“ wurde (a.a.O., S. 828). Diesen „Schein und Anspruch aufrecht zu erhalten“ gelang ihm auch in den „Jahrhunderten nachher lange genug“ (ebd.), aber es bezahlte dafür den hohen Preis, dass es „sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht“ verkaufte (ebd.). So kam es zur „freiwillig-unfreiwilligen Amalgamierung mit den Ideen und Tendenzen“ der Zeit (ebd.).

98 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 830 f. – In dieser Lesart erscheint die christliche Welt als „großes Gleichnis der ewigen, der kommenden Welt“ (a.a.O., S. 830); hier spricht man von der mittelalterlichen „Synthese“ (a.a.O., S. 832) von Kirche und Reich, die bis heute „Heimweh und Sehnsucht“ erwecke (a.a.O., S. 831).

99 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 833.

100 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 833. – Barth war freilich schon 1935 der Meinung, dass jedes „tiefere Sich-Besinnen in der Kirche, alles Erwachen und Umkehren […] notwendig auch mit einem Problematisieren der Ordnungen dieses Bundes verbunden sein“ werde, wie er damals in einem privaten Brief schrieb (Brief Barths an Johannes Bett vom 13. 8. 1935; KBA 9235.241).

101 Barth schrieb, man erlebe nun den „Anbruch von Tagen, in denen sich die Kirche, ganz auf ihre eigenen Füße gestellt, ohne den Rahmen und Schutz dieses Bundes jenen natürlichen Kräften und

die „Freiheit“ zurücknehme, „sich wieder offen zu bekennen als das, was sie im Grunde ist und will“, nämlich eben die Welt, sei „auch dem Evangelium seine Freiheit ihr gegenüber zurückgegeben“.[102] Infolgedessen sei die Kirche zu einer „ihr in jener konstantinischen Ordnung nicht gegebenen Freiheit in der Welt“ aufgerufen.[103] Von der angemessenen Rolle der Kirche in der Welt entstand nun ein plastischeres Bild als noch in den kirchenkritischen Texten der Zwischenkriegszeit. In Aufnahme der im Kontext der Säkularismusdebatte von Heinrich Vogel vorgeschlagenen Terminologie sprach Barth von der kirchlichen „Solidarität mit dieser Welt“ sowie davon, dass die Kirche „*in* der Welt und *für* die Welt“ dazu aufgerufen sei, „ihrer eigenen Sendung, ihrer eigenen Verantwortlichkeit, ihrem eigenen Dienst […] nachzugehen“.[104] Auch in diesem Text findet sich eine Abwendung von der in der Säkularismusdebatte prägenden ekklesiologischen Zielvorstellung einer starken, gesamtgesellschaftlich wirksamen Volkskirche: Ganz unabhängig von bisherigen Konzeptionen von „Volkskirche“ und „Freikirche“ müsse sich die Kirche in dieser historischen Situation „auf eine ganz neue Strategie und Taktik – die Strategie und Taktik der Freiheit – einstellen“.[105] Barth macht deutlich, dass es dabei zu einer „schmerzliche[n] Trennung zwischen der christlichen Gemeinde und der getauften und konfirmierten Menschheit“ kommen könnte und die Gemeinde überdies „wieder ernstlich und praktisch mit dem rechnen müsste, was das Neue Testament ‚Leiden‘ heißt“.[106] Klar sei aber, dass sich die Kirche heute nur noch „wohlmeinend aber wirklichkeitsfremd“ an der „Traumerinnerung“ des alten Bundes orientieren könne.[107]

Obwohl er ganz ohne explizit säkularisierungstheoretisches Vokabular auskam, bietet Barths Vortrag von 1935 einen guten Einblick in seinen damaligen Umgang mit dem Problem der gesellschaftlichen Säkularisierung. Das von Barth wahrgenommene Ende einer früheren, scheinbar christlichen Einheitswelt wird nicht durch ein Narrativ des Abfalls der Welt vom Glauben interpretiert, sondern durch die Theologie in Ansätzen interpretativ verarbeitet. Barths Vortrag formulierte völlig unabhängig davon, ob man gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse

---

Mächten der menschlichen Geschichte gegenüber verantworten wird“ (Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826).

102 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 833.

103 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 834.

104 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 834; vgl. ebd.: „Es muss die Kirche es wieder wagen, dem Staat, der Wissenschaft, der Kunst, der Gesellschaft, dem Volkstum – gewiss nicht in ganz unnötigem Eifer als Feind, wohl aber mit der Verkündigung des von allen Anliegen dieser vergehenden Welt unüberhörbar verschiedenen *göttlichen* Anliegens gegenüberzutreten.“

105 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 835.

106 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 835.

107 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 835.

als Klärungsprozess willkommen hiess oder als problematische Verselbstständigung der Welt betrachtete, eine ekklesiologisch akzentuierte Möglichkeit des Umgangs mit ihnen. Die Gegenwart erschien in dieser Deutung als Zeit einer *Trennung von Kirche und Welt*, in der die Kirche vor der neuen Herausforderung einer bewusst säkularen Welt stand, aber auch zu einer neuen Freiheit dieser Welt gegenüber aufgerufen war. Folgerichtig weisen die oben wiedergegebenen ekklesiologischen Hinweise gegen Ende des Vortrags in Richtung einer bewussten Minderheitenexistenz der Kirche in einem nichtchristlichen Umfeld.[108] Eine theologische Positiv- oder Negativbewertung dieses Trennungsprozesses hingegen erfolgte explizit nicht.[109]

Wie es von der in den frühen 30er Jahren beobachteten Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt her zu erwarten ist, finden sich auch in *Das Evangelium in der Gegenwart* Elemente einer neuen theologischen Wahrnehmung nichtchristlicher Menschen. Nach dem Evangelium erkenne man seine Mitmenschen, so formulierte Barth, „als die, die mit uns verloren, mit uns gerettet und also unsere Brüder und Schwestern sind, an die wir gebunden sind, an die wir einen unverlierbaren und ununterbrochenen Auftrag haben“.[110] Der hier begegnende inklusive Universalismus und die dahinterstehende Theologie des Zeugnisses an die Welt wurden aber im Text nicht vertieft; der Fokus des Vortrags lag ganz auf der Zeitdeutung des sich gegenwärtig vollziehenden Endes des alten *corpus christianum* und den erwähnten ekklesiologischen Implikationen dieser Gegenwartsanalyse.

Dass man sich gegenwärtig an dieser Epochenschwelle befinde, wird Barth in den Folgejahren immer wieder feststellen; es handelt sich bei dieser Feststellung um ein wesentliches Element seiner ab 1935 entwickelten Deutung der Kirchenkampfzeit. So heisst es etwa in einem von ihm mitverfassten Memorandum aus dem Jahr 1937, der „seit tausend und mehr Jahren herrschende scheinbare Friede zwischen dem Evangelium auf der einen und dem Geist und der Macht dieser Welt auf der anderen Seite“ scheine seinem Ende entgegenzugehen; die Zeit des „offiziell anerkannten Gewohnheitschristentums“ sei damit vorbei.[111] In den Auseinander-

108 Zu den in Barths späterer Ekklesiologie von hier her gezogenen Konsequenzen vgl. unten Kap. 4.

109 Dass Barth die Frage der Legitimität der vergehenden christlichen Welt in dieser Werkphase bewusst offen liess, zeigt sich etwa auch in Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche,* wo deren positive Bewertung im Abschnitt zur „Volkskirche“ (a.a.O., S. 6–8) neben einer in Frageform vorgebrachten, eindeutig negativen im Abschnitt zur „Freikirche“ zu stehen kam (a.a.O., S. 8–10). Vgl. zu diesem Text unten Kap. 6.2.2.

110 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 825.

111 *Memorandum an die Pfarrer der reformierten Kirchen der Schweiz* (abgedruckt in Barth, *Offene Briefe 1935–1942*, S. 52–64), S. 61.

setzungen der Zeit seien die Christen wieder „Mann für Mann gefragt, ob sie sich des Evangeliums schämen oder ob sie Gott mehr gehorchen wollen als den Menschen".[112] Den eigenen theologischen Ansatz konnte Barth 1937 in einem Vortrag im schottischen St Andrews als Versuch darstellen, programmatisch „*ohne* die Voraussetzung der Einheit von Politie und Kirche" Theologie zu betreiben.[113] Darüber hinausgehende Bewertungen und Deutungen des Endes dieser Einheit sucht man in dieser Zeit jedoch vergebens; die Frage nach der theologischen Bewertung neuzeitlicher Säkularisierungsprozesse blieb insgesamt offen. Festgestellt wurde in der Regel bloss das Faktum der Trennung der beiden zuvor im *corpus christianum* annähernd vereinigten Grössen Christentum und Gesellschaft.

In den Folgejahren, erst recht aber in der Nachkriegszeit, ändert sich dieser Befund. Von 1935 an verschiebt sich die Bewertung der vorsäkularen Zeit, die Barth nun mit Vorliebe als Zeit des *corpus christianum*[114] bezeichnet oder mit dem Namen Kaiser Konstantins[115] in Verbindung bringt, im Vergleich zu den beiden 1935 präsentierten Deutungsvarianten schrittweise ins Negative. Aber für ein vertieftes und

---

112 *Memorandum an die Pfarrer der reformierten Kirchen der Schweiz*, S. 61.

113 Vgl. etwa Barth, *Rede zum 400jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St. Andrews*, Typoskript in KBA 10111, S. 2: „Es gab noch keinen Stalin, keinen Mussolini, keinen Hitler, als Einige in aller Stille anfingen, die Bibel anders zu lesen, als sie es zuvor getan hatten und als sie es auf den Universitäten der Zeit des Jahrhundertanfangs gelernt hatten. Anders: nämlich […] *ohne* die Voraussetzung der Einheit von Politie und Kirche, menschlicher und göttlicher Wahrheit, Natur und Gnade, Kultur und Gottesreich, geschaffenem Geist und Heiligem Geist – und darum offen für den wunderbaren biblischen Sinn der Begriffe Schöpfung, Versöhnung, Erlösung, offen für die Majestät, die wir mit dem Begriffe ‚Gott' bezeichnen, offen für das Geheimnis, für die fremde Herrlichkeit, in welcher das Wort Gottes – in keinem corpus christianum mit der Welt zu vereinigen und gerade so die Verkündigung ihrer Befreiung – uns entgegentritt." Durch die theologische Arbeit wurden „wir, ohne dass wir es wussten, gewissermassen vorbereitet auf das Ende der gesicherten Existenz, derer sich das Christentum bisher erfreuen durfte und auf die Wiederherstellung der Not- und Kampfsituation, in welcher es einst in die Geschichte eingetreten und dann im 16. Jahrhundert erneuert worden ist" (a.a.O., S. 3).

114 Zur Geschichte dieses „einigermaßen schillernd[en]" Begriffs (Kaufmann, *Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters*, S. 288) vgl. Kaufmann, a.a.O., S. 288 f.; de Wall, *Art. Corpus Christianum.* Anders als der lateinische Klang dieser Formel vermuten lässt, handelt es sich bei ihr nicht um ein Konzept des Mittelalters, das zur Betonung der Einheit von Christentum und Gesellschaft eher von *res publica christiana* oder von *christianitas* sprach, sondern um ein Produkt neuzeitlicher Historiographie: Sie kommt erst 1893 in latinisierender Anknüpfung an Luthers Rede vom „gantzen corper der Christenheit" (Luther, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung*, S. 409,18) auf, und zwar zuerst bei Rieker, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart*, S. 104.111.171.

115 Vgl. z. B. KD III/4, S. 559; KD IV/1, S. 792; KD IV/4, S. 185; Barth, *Gespräche 1959 – 1962*, S. 390 (hier in der Form einer Erwähnung des „konstantinischen Zeitalters"; ders., *Gespräche 1964 – 1968*, S. 426.

kontextsensibles Verständnis dieser Verschiebungen ist es notwendig, zunächst Barths Weiterentwicklung und Radikalisierung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt im Kontext der wiederum veränderten Diskurslage der Nachkriegszeit und der frühen 50er Jahre zu rekonstruieren.

3.2 Barth im Kontext der Rechristianisierungshoffnungen der Nachkriegszeit

3.2.1 Die Hoffnungen auf eine Rechristianisierung der Gesellschaft nach 1945

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs änderten sich die historischen Rahmenbedingungen für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft grundlegend, und zwar auch im Vergleich zur Situation der Zwischenkriegszeit. Keine anderen Organisationen besassen in Deutschland kurz nach Kriegsende „auch nur annähernd eine derart privilegierte Stellung wie die Kirchen“ (Martin Greschat).[116] Vielen, besonders auch den Westalliierten,[117] galten sie als einzige relevante gesellschaftliche Institutionen, die durch den Nationalsozialismus nicht fundamental korrumpiert worden waren und nach 1945 noch existierten.[118] Es hängt eng mit dieser Ausgangslage zusammen, dass es in den ersten Nachkriegsjahren in den westlichen Besatzungszonen zu einem gewissen Aufschwung religiösen Lebens und sogar zu einer Kirchen*eintritts*bewegung kam,[119] deren Gründe nach Greschat „von religiösem Suchen und ernsthaftem Umgetriebensein über den Wunsch nach allgemeiner Orientierung oder die Sehnsucht nach Trost und Geborgenheit bis hin zum blanken Opportunismus“ reichten.[120] Die deutsche Kirchengeschichte der unmittelbaren Nachkriegszeit ist jedenfalls nicht durch eine fortschreitende Sä-

116 Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 9.

117 Vgl. Großbölting, *Der verlorene Himmel*, S. 93: „Sowohl die protestantische als auch die katholische Kirche sahen sich von einer großen öffentlichen Wertschätzung getragen. Zunächst von den Besatzungsmächten als wichtige Ansprechpartner im Nachkriegsdeutschland anerkannt, wurde ihnen auch in der frühen Bundesrepublik viel Respekt entgegen gebracht.“

118 Vgl. dazu auch Noormann, *Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949*, S. 41: „Die tatsächliche und vermeintliche antinazistische Haltung der BK verlieh der evang. Kirche eine nachgerade magnetische Anziehungskraft für alle, die – ideologisch irritiert und erschrocken – außerhalb der grossen Arbeiterorganisationen nach einem unverdächtigen Orientierungspunkt suchten.“

119 Vgl. dazu die Zahlen bei Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, S. 71: „Zwar traten 1945 in den drei Westzonen rund 47 000 Menschen in die evangelische Kirche ein und 1946, auf dem Höhepunkt der Rückbewegung, waren es sogar ca. 75 000. Doch bereits 1949 standen den rund 43 000 Eintritten doppelt so viele Austritte gegenüber, nämlich ca. 86 000.“

120 Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, S. 71.

kularisierung, sondern durch eine sichtbare religiöse Konsolidierung gekennzeichnet.

Trotz dieser Tatsache findet sich in der deutschsprachigen Theologie, scheinbar paradox, zu dieser Zeit eine nochmals intensivierte Beschäftigung mit dem Thema „Säkularisierung".[121] So oft wie nie zuvor benutzten Theologen und kirchliche Publizisten nun diesen Begriff, der den alten Kampfbegriff des „Säkularismus" weitgehend ersetzte, zur Deutung gegenwärtiger welt- und kirchengeschichtlicher Prozesse, und zwar allermeist – wobei man an die frühere Debattenlage anknüpfte – in negativer Verwendung. In der Säkularisierung ortete man das Grundübel der Moderne, auf das nun auch die Entstehung des Nationalsozialismus zurückgeführt wurde. War nur zwölf Jahre vorher die nationalsozialistische Machtübernahme von Vielen als Sieg über den Säkularismus gefeiert worden, galt der Nationalsozialismus nun selbst allgemein als dessen letzte, schlimmste Folge und als äusserste Konsequenz des Abfalls von Gott bzw. vom Christentum.[122] In diesem Sinne nannte Helmut Thielicke den Nationalsozialismus schon im Sommer 1945 explizit „das letzte und furchtbarste Produkt der Säkularisation."[123] Man sprach nun, wie der Titel eines damals viel gelesenen Buches von Walter Künneth lautete, vom „große[n] Abfall" vom christlichen Glauben in der Geschichte der Neuzeit,[124] der mit nahezu deterministischer Sicherheit in die Katastrophe führen musste.[125] Diese „unheilsgeschichtliche"[126] Deutung des Nationalsozialismus als letztes Ende der Säkularisierung erfüllte mehrere Zwecke: Sie bot erstens eine „Entlastung von der Reeducations-Geschichtsschreibung, in der die später so genannte Bewältigung der Vergangenheit zu ausschließlichen Lasten Deutschlands geschah",[127] da Säkulari-

121 Vgl. dazu insgesamt Lübbe, *Säkularisierung*, S. 109–117.

122 Vgl. dazu Lück, *Das Ende der Nachkriegszeit*, S. 66; Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 61; Haigis, *Pluralismusfähige Ekklesiologie*, S. 193.

123 Zit. nach Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, S. 311.

124 Künneth, *Der große Abfall.*

125 Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in Emil Brunners *Gifford Lectures* (Brunner, *Christentum und Kultur*, S. 29), wo es heisst: „Die europäische Menschheit hat sich, aufs Ganze gesehen, in dieser Richtung vom christlichen Ausgangspunkt fort- und auf ein naturalistisch-nihilistisches Ziel zubewegt, das sich in den totalitären Revolutionen und Staatenbildungen […] niederschlagen mußte". Brunners deterministische Formulierung („mußte") ist für die säkularisierungstheoretische Diskurslage der Zeit ausgesprochen typisch.

126 Noormann, *Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949*, Bd. 1, S. 42.

127 Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 62; vgl. auch ders., *Säkularisierung*, S. 112: „Das Phänomen der nationalsozialistischen Herrschaft erscheint in gesamteuropäischer Perspektive. Seine spezifisch deutschen Voraussetzungen werden gleichgültiger. Man darf sagen, daß diese Erklärung des deutsch-europäischen Unglücks als Säkularisierungs-Folge in der Zeit unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine Entlastungs-Funktion erfüllte, und vor allem darin ist ihr außerordentlicher populärer Erfolg in Deutschland begründet."

sierung ja kein deutsches, sondern mindestens ein europäisches Phänomen darstellte. Insofern ist der Aufschwung des Säkularisierungsdiskurses in der unmittelbaren Nachkriegszeit auch mit der versuchten Bewältigung der Schuldfrage verknüpft. Sehr oft parallelisierte diese Deutung zweitens Kommunismus und Nationalsozialismus, indem sie sie – gewissermassen als religiös reformulierte Totalitarismusthese – auf deren gemeinsame Ursache, nämlich den Abfall von Gott, zurückführte.[128] Und sie zielte drittens schon auf einen positiven Ausweg aus der totalitären Katastrophe, der sich im damaligen Diskurs in einem konträr gebildeten, äusserst wirkmächtigen Gegenbegriff zur Säkularisierung kristallisierte: im Ruf nach einer *Rechristianisierung* Deutschlands oder Europas.[129] Auch in dieser Forderung konnte man direkt an die Diskurslage der Zwischenkriegszeit und die damaligen Forderungen nach einer Entsäkularisierung der Gesellschaft anschliessen. Die Ansicht, es müsse nun eine Umkehr zu Gott oder zu christlichen Werten geben, erschien vielen als zwingende Konsequenz der Zusammenbruchserfahrung. Das Schlagwort der Rechristianisierung stand für eine Gesellschaft, die der beschriebenen katastrophalen Abwärtsspirale der Säkularisierung zunächst entkommen war, während diese stets als „bedrohliche Alternative" präsent blieb.[130]

Im Kontext dieser Rechristianisierungshoffnungen hatte ferner die Rede vom „christlichen Abendland", das es, je nach Deutung, zu bewahren oder wiederzugewinnen galt, ihre Hochphase. Die betont antisäkulare, konservative Utopie des christlichen Abendlands bot sich, wie die Historikerin Dagmar Pöpping festhält, als „Alternative zum gescheiterten Nationalismus" an.[131] Diente diese Formel zunächst durchaus der Abgrenzung von der Zeit des Nationalsozialismus, in der sie fremd gewesen war, eignete sie sich im politischen Klima der 50er Jahre darüber hinaus

128 Großbölting, *Der verlorene Himmel*, S. 74: „Nur eine radikale religiöse Erneuerung als Rückkehr zu Christus könne die Entwicklung zur Säkularisierung, die unter anderem als Wurzel der totalitären Systeme gesehen wurde, umkehren, so lautete der allgemeine Tenor"; ferner Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 61: „Der Nationalsozialismus konnte [durch diese spezifische Form der Säkularisierungsthese, M.P.] mit dem Kommunismus schlechterdings parallel geschaltet werden. Beider erschienen als Bewegung des Aufstands säkularer Menschen. […] Da nach dem Untergang des Nationalsozialismus der politisierte Säkularismus bloß noch als Kommunismus existierte, war nunmehr Antisäkularismus mit Antikommunismus identisch."

129 Zum begrifflichen Dual von Säkularisierung und Rechristianisierung in der Nachkriegszeit vgl. ausführlich Greschat, *„Rechristianisierung" und „Säkularisierung";* Noormann, *Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949,* S. 41–50; Lück, *Das Ende der Nachkriegszeit*, S. 66; Kleßmann, *Kontinuitäten und Veränderungen im protestantischen Milieu*, S. 420; Hüttenhoff, *Ideologisierung des Christentums?*, S. 49; vgl. insgesamt Großbölting, *Der verlorene Himmel,* S. 21–94; Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945,* S. 310–314.

130 Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, S. 311.

131 Pöpping, *Abendland,* S. 19. – Vgl. zur Thematik ferner Hüttenhoff, *Ideologisierung des Christentums?*; Lück, *Das Ende der Nachkriegszeit*, S. 66.

zur begrifflichen Distanzierung des Eigenen vom kommunistisch beherrschten Osteuropa. Der Abendlandgedanke gehörte schliesslich auch zum Kernbestand politischer Rhetorik der frühen CDU.[132]

So vermochten die Schlagworte Säkularisierung und Rechristianisierung in der „verwirrende[n] Vielfalt des Erlebten" und den „irritierenden Fakten der Zusammenbruchsgesellschaft" Klarheit zu schaffen, wie es Greschat formulierte.[133] Bemerkenswert ist dabei, wie konsequent noch um 1950 die Säkularisierung in dieser Diskurslage der Vergangenheit, die Rechristianisierung jedoch der Gegenwart und der Zukunft zugeordnet wurde, und zwar nicht nur im deutschen Kontext, sondern beispielsweise auch bei Emil Brunner[134] sowie insbesondere in der Ökumenischen Bewegung.[135]

3.2.2 *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* (1948) und verwandte Texte

Wie reagierte Barth auf die damit bezeichnete theologische und kirchenpolitische Stimmungslage? Finden sich auch in seinem Denken Ansätze der Hoffnung auf eine

---

132 Vgl. z. B. das *Programm der Christlich-Demokratischen Union der britischen Zone,* S. 133.

133 Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*, S. 311 f.; vgl. dazu auch Kleßmann, *Kontinuitäten und Veränderungen im protestantischen Milieu*, hier S. 420: „Weil ‚Säkularismus' und Nationalsozialismus in einen kausalen Zusammenhang gerückt wurden, erhielt der Kampf um die ‚Rechristianisierung' seine innere Berechtigung."

134 So konstatierte beispielsweise Emil Brunner am Ende seiner *Gifford Lectures* von 1947/48, der „Höhepunkt der Säkularisierung" sei nun „überschritten" (Brunner, *Christentum und Kultur*, S. 334); die „furchtbaren Perspektiven, die die Entchristlichung der Welt während der letzten Jahrhunderte" aufgetan hätte, hätten nun „weithin zu einer neuen Besinnung über die Grundlagen wahrer Kultur geführt und vielen in völlig unerwarteter Weise die Augen aufgetan für die Bedeutung des christlichen Glaubens" (ebd.).

135 Hier war der Gedanke, dass nun die Gelegenheit für eine neue christliche Prägung der Welt gekommen sei, weit verbreitet; nach Greschat sahen viele „große Ökumeniker jener Jahre […] im Kampf gegen die ‚Säkularisierung' und für die ‚Rechristianisierung' der Gesellschaft ihre über die eigene Kirche und das eigene Land hinweisende Lebensaufgabe" (Greschat, *„Rechristianisierung" und „Säkularisierung"*, S. 5). Dieser Befund gilt auch für Barth nahestehende Theologen wie W.A. Visser 't Hooft. Vgl. dazu Schubert, *Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985)*, S. 169 f.: „Die ‚prophetische Aufgabe' der klaren und konkreten Verkündigung des Evangeliums ist bei Visser 't Hooft im europäischen Kontext in der Regel mit dem Begriff der ‚Rechristianisierung' verbunden. […] Nachdem der Gedanke der Rechristianisierung Europas bereits in den 1920er und 1930er Jahren ein immer wiederkehrendes Motiv in seinen öffentlichen und privaten Äußerungen gewesen war, maß er ihm im Krieg und in der unmittelbaren Nachkriegszeit schließlich eine elementare Bedeutung zu."

allgemeine Rechristianisierung, wie Greschat annimmt?[136] Es fällt schnell auf, dass Barth in den ersten Nachkriegsjahren keineswegs der Ansicht war, nun sei eine besondere Chance für eine Rechristianisierung der Gesellschaft gegeben. In seinem 1946 für ein deutsches Publikum verfassten Vortrag *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*[137] findet sich zwar die Feststellung, die Kirche stehe gegenwärtig „an vielen Orten ganz deutlich in höherem Ansehen" als noch in der Zwischenkriegszeit.[138] Daraus lasse sich jedoch nicht ableiten, dass es zu einer „irgendwie sichtbaren Bekehrung der so schwer getroffenen und geschlagenen europäischen Menschheit" gekommen sei: „Die Schläge kamen, die Bomben fielen, die Gerichte entluden sich in ihrer ganzen Furchtbarkeit, und die Menschen duckten sich, richteten sich wieder auf und gingen ihren Weg weiter, wie sie ihn vorher gegangen waren."[139]

Diese Feststellung reiht sich in die Reihe jener früheren Säkularisierungswahrnehmungen Barths ein, die an einer realistischen Sicht auf die Christlichkeit oder Säkularität der Gesellschaft interessiert waren.[140] Auch auf der Ebene der Ekklesiologie zog Barth 1946 geradezu die umgekehrten Schlüsse aus der Gegenwartsdeutung, als es in der Nachkriegszeit in der deutschsprachigen Theologie und Kirche üblich war. Die Zukunft der christlichen Verkündigung liege in einem „bescheiden, ja kümmerlich gewordenen Raum", in dem sie „auf viele, viele wichtige und nützliche Anknüpfungspunkte, auf die sie sich bisher verlassen durfte", verzichten müsse.[141] Aus diesem Grund müsse es die Kirche wieder neu lernen, ganz auf ihre Botschaft zu vertrauen.[142]

Was das konkret bedeutete, führte Barth zwei Jahre später im Text *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* aus, jenem Eröffnungsvortrag der Amster-

136 Vgl. Greschat, *Karl Barth und die kirchliche Reorganisation nach dem Zweiten Weltkrieg*, S. 263 f. (am Ende dieses Abschnitts 3.2.2 ausführlicher zitiert).

137 Barth, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa.* Barth hielt diesen Vortrag u. a. in Düsseldorf, Köln und Bonn.

138 Barth, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, S. 328.

139 Barth, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, S. 329.

140 Vgl. oben Kap. 3.1.2 und 3.1.3.

141 Barth, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, S. 330; vgl. auch die Feststellung, „daß die christliche Verkündigung sich heute nicht mehr darauf verlassen kann und darf, wie bisher umgeben und getragen zu sein von der Herrlichkeit und vom Pathos der Kultur und der Politik eines aufsteigenden und herrschenden Europas" (ebd.).

142 In Barths Formulierung (Barth, *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, S. 330 f.): „Die Kirche wird es wieder lernen müssen, ihrem Herrn wie Petrus nicht auf einem gebahnten, mit Stufen und schönem Geländer versehenen Pfad, sondern auf den Wellen entgegenzugehen. Sie muß es wieder lernen, über der Untiefe zu leben, wie sie es einst in ihren Anfängen mußte und getan hat. Sie muß es wieder lernen, ihren Auftrag *dennoch* auszurichten: allein in der Stoß- und Anziehungskraft ihres eigenen Anfangs und ihres eigenen Zieles."

damer Weltkirchenkonferenz von 1948, der von allen Barth-Texten der Zeit den offensichtlichsten und radikalsten Widerspruch gegenüber dem auf eine gesellschaftliche Rechristianisierung hoffenden Zeitgeist enthält. Barth setzte sich hier direkt mit der im Vorbereitungsmaterial der Tagung unübersehbaren Hoffnung auf eine christliche Neuprägung der Welt[143] auseinander, und er tat dies in der Form der Anwendung und weiteren Profilierung einer dezidiert christologisch-inklusiven Theologie der Welt.

Barths Vortrag wollte gleich am ersten Tag der Amsterdamer Konferenz klarstellen, dass „Gottes Heilsplan" etwas anderes bedeute als „die Existenz der Kirchen in der Welt" und ihre Tätigkeit „in der Christianisierung der ganzen Menschheit".[144] Unter Gottes Heilsplan sei vielmehr – Barth sprach hier bezeichnenderweise durchgehend perfektisch[145] – „sein schon gekommenes, schon siegreiches, schon in aller Majestät aufgerichtetes *Reich*" zu verstehen, und damit „unser Herr *Jesus Christus*, der der Sünde und dem Tod, dem Teufel und der Hölle ihre Macht schon genommen, Gottes Recht und das Recht des Menschen in seiner Person schon zu Ehren gebracht hat".[146] Diese schon erfolgte göttliche Aktion und die durch sie erwirkte Veränderung der Welt sollten die spürbare Voraussetzung der Arbeit der ökumenischen Bewegung sein. Von dieser Einsicht her unterzog Barth das vorbereitende Tagungsmaterial einer ausführlichen Kritik.[147] Besonders deutlich widersprach er der Ansicht, bestimmte Charakteristika und Axiome[148] des modernen

143 So begann die offizielle Einführung in den ersten Band des vorbereitenden Materials mit dem Satz: „In der hoffnungslosen Welt unserer Zeit liegt die einzige Hoffnung bei der Kirche Christi" (Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf [Hg.]: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. 1, S. 11). Vgl. ferner z. B. die Zeitanalysen Henry P. Van Dusens und Emil Brunners (Van Dusen, *Allgemeine Einleitung*; Brunner, *Und nun?*).

144 Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 5 f.

145 Vgl. dazu unten Kap. 5.3.1.

146 Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 5.

147 Vgl. Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 8: „Ich gestehe, daß ich erschrocken bin über die Tatsache, daß in dem ganzen uns vorgelegten Material wohl gelegentliche rhetorische und theoretische Erinnerungen, aber sozusagen keine praktischen Anwendungen dieser Erkenntnisse zu bemerken sind."

148 Im Vorbereitungsmaterial zur Konferenz fand sich eine Liste mit Axiomen des modernen Menschen, aus deren Gegensatz zur „allgemeinen Art der biblischen Gedankenwelt" sich ein Teil der „Schwierigkeiten der Evangeliumsverkündigung heute" ergeben würden (Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf [Hg.], *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. 2, S. 90 – 95; Zitat S. 90). Genannt wurden etwa die folgenden Grundhaltungen: „Alles ist relativ" (a.a.O., S. 91); „Was nach dem Tod kommt, weiß niemand" (ebd.); „Ich habe keine Religion nötig, um das Gute zu tun" (a.a.O., S. 95); „Ich glaube nur, was ich sehe" (ebd.).

Menschen entfremdeten diesen in ganz neuer Weise von Gott und der Kirche.[149] Statt sich „in Tabellenform" über die „verruchten Axiome" des modernen Menschen zu verständigen, forderte Barth einen ganz durch die Christologie bestimmten Blick auf nichtchristliche Menschen: Es sei nicht erlaubt, „diese Weltleute von heute anders zu betrachten als unter dem Gesichtspunkt, daß Jesus Christus auch für sie gestorben und auferstanden, auch ihr göttlicher Bruder und Erlöser geworden ist".[150] Sie sollten nicht als Gott in besonders umfangreicher Weise Entfremdete, sondern als bereits durch ihn Veränderte in den Blick genommen werden. Der „tiefe[…] Trauerschatten", den Barth auf dem Vorbereitungsmaterial wahrnahm, führte er darauf zurück, „daß wohl noch allzu Viele der Meinung sind, als müßten wir Christenmenschen und Kirchenleute das ausrichten, was doch nur Gott selbst vollbringen kann und was er ganz allein vollbringen will: dies nämlich, daß Menschen wirklich durch das Evangelium wirklich zum Glauben kommen."[151]

Der Zusammenhang von Säkularisierungsdeutung und christologisch-inklusiver Theologie der Welt wird in diesen Zitaten aussergewöhnlich gut sichtbar. Wie es schon in der Säkularismusdebatte der Zwischenkriegszeit der Fall war, antwortete Barth auf die Frage, wie moderne, säkulare Menschen von der Kirche her zu sehen und anzusprechen seien, mit der Anwendung eines christologischen Arguments. Dass Christus schon an der Welt gehandelt *hat*, führt in Barths Argumentation direkt zur Forderung einer neuartigen Hermeneutik der Säkularität und hindert gleichzeitig daran, die Kirche zur Rettung der Welt beauftragt zu sehen. Wo kirchliches Reden und Handeln über das Zeugnis des Evangeliums und über den daran anschliessenden Ruf zum Glauben hinausgeht, wo es also eine abgefallene Gesellschaft christianisieren oder abgefallene Individuen retten möchte, übersieht es die schon in Geltung stehende christologische Inklusion des Säkularen. *Darum*, von dieser Überlegung her – und nicht einfach aufgrund einer kontingenten alternativen Gegenwartsdeutung – erscheint die in Amsterdam nach Barths Wahrnehmung dominante Perspektive auf die nichtchristliche Welt als problematisch. Die Kirche verkündigt das Evangelium, bezeugt Christus und beruft in sein Reich, ohne aber das Heil vermitteln zu wollen – und ohne auf eine Christianisierung der Gesamtgesellschaft nach mittelalterlichem Vorbild hinzuwirken.[152]

---

149 Vgl. Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 16: „Wie kommen wir eigentlich zu der phantastischen Meinung, der Säkularismus und die Gottlosigkeit seiner Erfindungen *unserer* Zeit, es habe einmal ein herrliches christliches Mittelalter mit einem allgemeinen christlichen Glauben gegeben und diesen wunderbaren Zustand in neuer Form wieder herzustellen, sei nun unsere Aufgabe?".

150 *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan,* S. 16.

151 *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan,* S. 15.

152 Zu diesen abgrenzenden Pointen von Barths Zeugnisbegriff vgl. unten Kap. 4.2.4.

Der Abschied vom Idealbild einer christlichen Gesellschaft erfolgt im weiteren Vortragsverlauf mit einem gewissen Zug ins Radikale. So formulierte Barth eine auch in seinem Werk singuläre, beinahe geschichtstheologisch klingende Deutung neuzeitlicher Säkularisierungsprozesse:

> [W]as könnten wir eigentlich dagegen einzuwenden haben, wenn es Gott nun eben gefallen sollte, sein Werk nicht in einer weiteren zahlenmäßigen Vermehrung, sondern umgekehrt in einer energischen zahlenmäßigen Verminderung der sogenannten Christenheit weiter und seinem Ziele entgegenzuführen?[153]

Dieser Spitzensatz von Barths Vortrag unterschied sich so massiv von seinem Kontext ökumenischer Hoffnungen auf eine gesellschaftliche Rechristianisierung, dass es nicht verwundert, dass er in Amsterdam grundlegende Irritation auslöste. Barth bestätigte ihn jedoch an der Pressekonferenz des Folgetags ausdrücklich.[154] In ihm schien Barth gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse nicht nur zu affirmieren, sondern direkt auf Gottes Handeln zurückzuführen. Es ist darauf hinzuweisen, dass diese einmalige (und bezeichnenderweise nur in Frageform vorgebrachte) Pointe für Barths Interpretation gesellschaftlicher Säkularisierungprozesse, die auf deren theologisch-metatheoretische Deutung insgesamt eher verzichtete, eigentlich atypisch ist.[155] Im Rahmen der Amsterdamer Konferenz schien es Barth aber offensichtlich nötig, hier einen radikalen Perspektivwechsel auf die Gefahr hin vorzuschlagen, geschichtstheologisch missverstanden zu werden.

Nicht nur auf diesen Satz, sondern auf Barths gesamte Situationsanalyse reagierte Reinhold Niebuhr, wie bereits erwähnt,[156] mit einer Kritik, die ganz in der oben beschriebenen Tradition jener stand, die der dialektischen Theologie vorwarfen, die Profanisierung der Gesellschaft unbesehen hinzunehmen.[157] Barth, so

---

153 Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, S. 17.

154 Damals wurde Barth gefragt, „if he really meant what he said when he said that we must not care if the number of Christians increases or diminishes“ (so das Protokoll: *Press Conference Tuesday August 24th, 1948* [KBA 44800], S. [2]). Barth antwortete: „As to the general question ‚Do I really mean what I say‘, I do not care to answer it, but I think I will answer the concrete question which was put to me. What I said is just what the Bible and especially the New Testament do say. There we do not find a word about the number of Christians always increasing until every-one calls himself a Christian. On the contrary, what the Bible and the New Testament say is that it might be only a small flock. I wanted to draw your attention to this fact and to stress it in view of the widespread optimism concerning the future of Christianity. I am not a prophet. I do not say that the number will diminish. I only say that the Bible makes us reckon with, and not to care too much about small numbers“ (ebd.).

155 Vgl. dazu unten Kap. 3.3.3.

156 In Kap. 1.2.3.

157 Vgl. oben Kap. 2.2.3.

schrieb Niebuhr, sei darum bemüht, „irgendwelche besonderen Verantwortlichkeiten in unserer Auseinandersetzung mit der säkularen Kultur, die am Rande der Verzweiflung steht, zu leugnen", und bestreite daher den Sinn der Aufgabe, „in eine Auseinandersetzung mit dem Säkularismus unserer Zeit einzutreten".[158] Durch Barths Gedanken werde die Kirche regelrecht daran gehindert, eine „Furche im Feld der Kultur zu pflügen".[159]

Wie in einem Brennglas werden in Barths Amsterdamer Vortrag Motive und Zusammenhänge erkennbar, auf deren Erhellung dieses Kapitel zielt. Hier begegnet eine antisäkulare Stimmungslage mit entsprechenden Rechristianisierungshoffnungen, Barths Zurückweisung dieser Zeitstimmung durch den christologisch-inklusiv begründeten Verweis auf die Gottesbeziehung jedes Menschen (auch des säkularen), die Beschreibung des Handelns Gottes an allen Menschen im charakteristischen christologischen Perfekt[160] sowie die ekklesiologische Konsequenz der christologisch-inklusiven Theologie der Welt in der Form einer bewusst partikularistischen Ekklesiologie. Diese Verortung der Kirche in der (christologisch-inklusiv reinterpretierten) Gesellschaft unterschied sich massiv von den mehrheitlich an einer Transformation der Gesamtgesellschaft orientierten Ekklesiologien der Nachkriegszeit und erschien aus deren Perspektive, wie Niebuhrs Reaktion beispielhaft zeigt, als ein vorschnelles Akzeptieren der Säkularität der Welt. Barths Amsterdamer Vortrag entwickelte den in der Zwischenkriegszeit eingenommenen christologisch-inklusiven Blick auf die sich säkularisierende Gesellschaft weiter und führte so jene Haltung der „Solidarität dem Gottlosen", die damals von Heinrich Vogel offensiver als von Barth vertreten worden war, als direkte diskursive Alternative zu den Rechristianisierungshoffnungen der Nachkriegszeit ins Feld. Folge-

158 Niebuhr, *Wir sind Menschen und nicht Gott*, S. 28 (bereits oben in Kap. 1.2.3 zitiert). Niebuhr paraphrasierte Barths Position folgendermaßen (ebd.): „Wir haben nicht zu trauern über ein ‚gottloses' Zeitalter. Es ist nicht gottloser, erklärt er, denn irgend ein anderes, wie auch das Böse in unseren Tagen weder schlimmer noch weniger schlimm ist als in vorangehenden Perioden. Es ist so, als ob wir in dieser Theologie eher Gott selber wären und nicht Menschen, indem wir die Welt nicht aus der Sicht besonderer Schwierigkeiten und Probleme gewisser Zeitabschnitte sehen, sondern sub specie aeternitatis."

159 Niebuhr, *Wir sind Menschen und nicht Gott*, S. 28. – Erwähnenswert ist ferner, dass Niebuhr Barths Theologie zugestand, im Kampf gegen die „Tyrannei" Grosses geleistet zu haben, aber vielleicht „zu sehr für die *Krisen* der Geschichte" geschaffen sei: „Sie scheint keine Führung zu geben für den christlichen Staatsmann in seinen alltäglichen Verantwortlichkeiten. Sie kann den Teufel bekämpfen, wenn er beide Hörner und beide Hufe […] zeigt. Jedoch weigert sie sich, irgendwelche Urteile über Gut und Böse zu geben, wenn der Teufel nur ein Horn und nur eine Klaue zeigt" (a.a.O., S. 27 f.).

160 Zu dieser Formulierung vgl. wiederum unten Kap. 5.3.1 sowie bereits Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 240.

richtig finden sich in seinen Texten der Zeit regelmässig kritische Äusserungen zum „christlichen Abendland“ als theologischer Referenzgrösse.[161]

Von diesem Ergebnis her kann schliesslich gefragt werden, inwiefern sich auch bei Barth Anklänge an die zeittypischen Hoffnungen auf einen christlichen Neuanfang finden. Greschat hat in diesem Zusammenhang festgestellt, Barths stete Aufforderung an die Kirche, die Macht des Wortes Gottes zu verkünden, „mitsamt den großartigen erneuernden Kräften, die daraus für die Kirche sowie die Gesellschaft erwachsen müssten“, erwiesen ihn als „Kind seiner Zeit“; „auf seine Weise“ habe damit auch Barth „Anteil an der damaligen Hochschätzung und Überschätzung der geistlichen und gesellschaftspolitischen Möglichkeiten der Kirche bzw. des Wortes Gottes und des christlichen Glaubens. Auf seine Weise zielte also auch Barth auf eine Rechristianisierung.“[162] Die in diesem Abschnitt untersuchten Texte weisen in eine andere Richtung: Die tatsächlich auch bei Barth vorfindliche Hoffnung auf eine Stunde Null in der *Kirche*[163] bedeutet noch keine Forderung nach einer Entsäkularisierung der *Gesellschaft* oder einer Rückkehr zu einer früheren christlichen Einheitswelt. Gerade seine politischen Nachkriegsschriften, am prominentesten *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, vollziehen den Abschied von einem christlichen Gesellschaftsmodell programmatisch nach. Von ihnen her wird die Differenz

161 Schon KD III/2, erschienen 1948, enthält eine ausführliche Kritik des Abendlandgedankens, die auf dem pneumatologischen Argument gründet, die Bezeichnung einer ganzen Volksgruppe als christlich missachte die Freiheit des Heiligen Geistes (vgl. KD III/2, S. 712). KD III/4 präzisiert drei Jahre später, die Gemeinde sei „weder mit einem Volk noch mit der Bevölkerung eines bestimmten Landes oder Länderbereichs“ identisch, weshalb „die seit Konstantin übliche numerische Gleichsetzung der *Christenheit* mit einem angeblich christlichen *Abendland* auf einem nicht ohne Gottes gnädig zulassende Führung eingetretenen und darum gewiß bedeutsamen, gewiß fruchtbar gewordenen, aber darum nicht minder notorischen und verhängnisvollen *Irrtum*“ beruht habe (KD III/4, S. 559). Für die Gegenwart gilt nach Barth jedenfalls, dass sich die Gemeinde auf Grund dieses Irrtums „über sich selbst nur immer wieder täuschen“ könne; er könne „ihrem Dienst nur abträglich sein“ (ebd.). Später, 1963, wird Barth seine Haltung zum Thema explizit christologisch ausdrücken: „Es gibt ein religiöses, es gibt aber kein christliches Abendland, es gibt nur mit Jesus Christus konfrontierte abendländische Menschen.“ (Barth, *Das Christentum und die Religion*, S. 3).

162 Greschat, *Karl Barth und die kirchliche Reorganisation nach dem Zweiten Weltkrieg*, S. 263 f.

163 Vgl. z. B. Barth, *Christus und wir Christen* [1947], S. 20: „Wir sind uns aber hoffentlich […] klar darüber, daß wir bei dieser Erneuerung bei uns selbst anfangen müssen: daß eine neue *Christenheit*, eine neue *Kirche* das ist, was heute vor allem not tut.“ Vgl. ferner a.a.O., S. 2: „Wir werden wohl tun, heute nicht zuerst nach dem zu fragen, woran es in diesem Volke oder bei anderen Völkern politisch, kulturell, moralisch, sozial gefehlt hat und noch fehlt. Um dann die allgemeine Ermahnung anzuschließen, daß die Welt zum ‚Christentum‘ zurückkehren sollte! Wir werden vielmehr wohl tun, danach zu fragen, woran es bei *uns* fehlt, die wir mit Ernst *Christen* sein wollen!“.

zwischen Barths Vorstellung einer erneuerten, öffentlich wirksamen und so der Welt das Evangelium verkündenden Kirche einerseits und den zeitgenössischen Wiederverchristlichungsprogrammen andererseits deutlich erkennbar: Die Hoffnung, dass die Kirche in der Lage sei, in förderlicher Weise auf die Gesellschaft einzuwirken, bedeutet noch nicht notwendigerweise die Forderung von deren explizit christlicher Prägung.[164]

3.2.3 Säkularisierung als Klärungsprozess

An dieser Stelle kann der Faden von Barths Deutung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse wieder aufgenommen werden. Im Kontext der Rechristianisierungshoffnungen der Nachkriegszeit korrespondiert, wie oben bereits angedeutet wurde, eine stets negativer werdende Bewertung der vorsäkularen Zeit, jener des *corpus christianum*, mit einer neuen Deutung der Säkularisierung nicht nur als Trennungs-, sondern als *Klärungsprozess.*[165] Man sollte dieser neuen Deutung nicht vorschnell das Etikett einer *positiven* Deutung der Säkularisierung verpassen, da sich Barth pauschaler Werturteile weiterhin enthielt. Eindeutig ist jedoch die Veränderung im Fokus: Nun, unter anderen gesellschaftlichen Umständen als noch im Kontext der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus, stand nicht mehr die Gefahr im Zentrum der Aufmerksamkeit, die sich aus dem Selbstständigwerden der Welt für die Kirche ergab, sondern die Chance, die Barth in diesem Prozess angelegt sah. In derselben Zeit, das zeigt ein Blick in die KD, werden die dogmatischen Urteile, die Barth über diese vorsäkulare Zeit des *corpus christianum* fällte, spürbar negativer. Im Folgenden wird zuerst diese Neubewertung des *corpus christianum* (1) und anschliessend jene der gesellschaftlichen Säkularisierung diachron rekonstruiert (2). Von da aus wird schliesslich Barths ausführlichste Äusserung zur Säkularisierungsthematik in den Blick genommen, der kirchengeschichtliche Exkurs am Anfang des § 69 in KD IV/3 (3). Der Abschnitt wird durch einen Hinweis auf die politisch-zeitdiagnostischen Konsequenzen dieses Blicks auf die Säkularisierung abgeschlossen, die in Barths *Brief an einen Pfarrer in der DDR* von 1958 zu erkennen sind (4).

---

164 Vgl. dazu unten Kap. 6.

165 So auch Bender, *Karl Barth and the Question of Atheism,* S. 276 f.: Barth „did not see secularism so much as a threat but as a clarifying reality of post-war Europe that forced the church to confront the problems created by its having become wedded to culture and serving as its handmaiden. […] For Barth, secularism was the shadow side of the church being the church, the lesser of two evils, the greater one being the conflation of church and culture."

(1) Die Entwicklung hin zu einem negativen Urteil über die vorsäkulare Zeit setzt bereits im zweiten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* ein. KD I/2, erschienen bereits 1938, enthält in einem Petittext des Religionsparagraphen (§ 17) eine dreistufige Skizze der Christentumsgeschichte, in der Barth diese in eine Zeit „vor Konstantin“,[166] in eine „von der Idee des *corpus christianum* beherrschte[…] Periode“[167] sowie in die „sog. Neuzeit“ einteilt.[168] Die mittlere Phase wird dabei immer noch vorsichtig, aber insgesamt kritischer beurteilt als 1935: Barth bezog sich nun auf die „stolze und doch trügerische Idee“ des *corpus christianum* und hielt fest, dass man die „Idee der Einheit von Kirche und Reich“ zwar auch als „*Angebot*“ verstehen könne, dann aber – wie oben bereits zitiert – sofort ergänzen müsse, das Christentum habe sich diesem Angebot gegenüber als „unreif“ erwiesen.[169] Später, in KD III/4, wird Barth eindeutiger, aber nach wie vor auf Ausgleich bedacht formulieren, die „seit Konstantin übliche numerische Gleichsetzung der *Christenheit* mit einem angeblich christlichen *Abendland*“ habe auf einem „nicht ohne Gottes gnädig zulassende Führung eingetretenen und darum gewiß bedeutsamen, gewiß fruchtbar gewordenen, aber darum nicht minder notorischen und verhängnisvollen Irrtum beruht“.[170] KD IV/1 spricht davon, die Kirche erlebe auch in ihren „sog. Heimatgebieten“ das immer deutlichere Verschwinden der „mittelalterlichen Illusion eines christlichen Abendlandes“.[171] Nochmals eindeutiger fällt die Bewertung dieser Zeit schliesslich in KD IV/3 aus: In den ausführlichen kirchengeschichtlichen Erwägungen zu Beginn dieses Teilbandes ist von der „schönen Illusion eines corpus christianum, einer christlichen Welt“ die Rede,[172] von einer der „unfruchtbaren *Vereinerleiung*“[173] von Kirche und Welt, die eine Begegnung der beiden Grössen tendenziell verunmöglichte, sowie später von der „große[n] konstantinische[n] Illusion“.[174] Die 1935 noch bewusst offen gelassene Entscheidung, wie das Konzept des *corpus christianum* theologisch zu bewerten sei, ist unterdessen offenbar gefallen: Es erscheint nun als „Irrtum“ und als „Illusion“ des Konstantinismus.

166 KD I/2, S. 365.
167 KD I/2, S. 366.
168 KD I/2, S. 367.
169 KD I/2, S. 366.
170 KD III/4, S. 559 (ebenfalls bereits in Kap. 3.2.2 zitiert).
171 KD IV/1, S. 755.
172 KD IV/3, S. 20.
173 KD IV/3, S. 21.
174 KD IV/3, S. 1053.

(2) Parallel zu dieser Verschärfung des Urteils findet sich eine schrittweise Neubewertung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, die über die ambivalente Metaphorik von 1935 hinausging, als es noch hiess, die Welt nehme heute ihre „Maske“ ab. In der Neuzeit, so formulierte Barth an der oben zitierten Stelle von KD I/2 weiter, sei die Welt „mündig“ geworden – oder sie „mein[e] es doch“.[175] Sie könne des „Erziehers“, also des Christentums, nun entbehren;[176] insofern komme es zu ihrer „Emanzipation“ den „mittelalterlichen Ansprüchen“ der Kirche gegenüber.[177] Entschlossen zu „profaner Sachlichkeit“ – Barth verwendete diesen Leitbegriff der Philosophie seines Bruders Heinrich Barths nun in anderem Kontext erneut – stellten sich die gesellschaftlichen Teilbereiche nun auf eigene Füsse.[178] Dieses Autonomwerden dient nach Barth als Klärungsprozess, der die Erkenntnis der eigentlichen Verhältnisse erst möglich macht: In der „überhandnehmenden Säkularisierung der ganzen Kultur“, wie Barth hier ausnahmsweise explizit formuliert, komme an den Tag, dass die vormals gesellschaftlich scheinbar dominante Kirche „faktisch gerade nicht geherrscht und gebunden“ habe.[179] Die damit einhergehende Partikularisierung der Kirche wird nicht als Niederlage verstanden, sondern als Deutlichwerden einer Realität, die schon zuvor Bestand hatte, im allgemeinen Christentum des *corpus christianum* aber verdeckt war. Die Welt war nach Barth schon immer säkular, ihre Säkularität bloss zeitweilig unsichtbar.[180] Dieser Gedanke bestimmt Barths Blick auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse in der Nachkriegszeit durchgehend: Die Kirche der Zukunft brauche sich nicht zu wundern, hielt er in KD III/4 (1951) fest, „wenn es nach den scheinbaren Massen*zu*wanderungen vergangener Jahrhunderte in Zukunft zu den der Realität besser entsprechenden Massen*ab*wanderungen kommen sollte.“[181] Säkularisierung bedeutet in dieser Perspektive das Sichtbarwerden eines vorher verborgenen Zustandes.

175 KD I/2, S. 367.

176 KD I/2, S. 367.

177 KD I/2, S. 367.

178 KD I/2, S. 367. An gesellschaftlichen Teilbereichen werden namentlich die „Politik, die Wissenschaft, die Gesellschaft, die Kunst“ genannt (ebd.).

179 KD I/2, S. 367. – Vgl. auch ebd.: „Die Fluten haben sich verlaufen, und siehe da: viel mehr als nun eben ein bißchen Monotheismus, Moral und Mysterium scheint nach der tausendjährigen angeblichen Herrschaft des Christentums nicht übriggeblieben zu sein.“

180 Vgl. dazu auch das bereits in Kap. 1.1.1 zitierte Diktum Barths aus KD IV/2, S. 756: „Daß die Welt säkular ist, ist nichts Besonderes. Was ist damit gesagt, als daß die Welt die Welt ist? Sie war immer säkular: kein größerer Irrtum als daß sie es etwa in dem vielgerühmten Mittelalter nicht gewesen sei!“.

181 KD III/4, S. 577.

(3) Diese Deutung prägt auch den nun schon mehrfach erwähnten kirchengeschichtlichen, implizit aber auch neuzeit- und säkularisierungstheoretischen Petittext am Anfang von KD IV/3, der insgesamt zu den interessantesten und umfassendsten Äusserungen Barths zur Säkularisierungsthematik gehört.[182] In ihm beschrieb Barth die Neuzeit – den Säkularisierungsbegriff nun vermeidend, aber sozusagen umkreisend – als jene Zeit, in der „das Säkulum seine Säkularität entdeckte bzw. wiederentdeckte".[183] Es „emanzipierte" sich von der Kirche,[184] wodurch eine moderne Gesellschaft mit autonom arbeitenden Teilbereichen entstehen konnte.[185] Die Welt distanzierte sich von der Kirche, und die Tatsache, dass sie dies ohne weiteres tun konnte, wies nachträglich die Problematik des früheren Bundesverhältnisses zwischen den beiden Grössen auf.[186] Die Kirche verlor dabei, wie Barth unter Verwendung typischer Motive des Säkularisierungsdiskurses der Zeit schrieb, ihre frühere „*Weltgeltung* […] in langsamer, aber unaufhaltsamer Entwicklung";[187] sie wurde „der mehr oder weniger gebildeten *Elite* – je nach dem: ein Ärgernis oder eine Torheit – oder jedenfalls zum Gegenstand milde duldender Indifferenz", und „den *Massen* weithin – nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich – aus den Augen gerückt."[188] Ihre „Machtposition" in der Gesellschaft verschwand.[189]
Dieser Prozess wurde nun von Barth dezidiert nicht dekadenztheoretisch, also als Abfall der Welt von der Kirche gedeutet, sondern als Ermöglichungsgrund einer neuen Qualität der Begegnung dieser beiden Grössen. Das führte Barth in KD IV/3, sicherlich zur Überraschung vieler damaliger Rezipienten, zu einer ausführlichen Würdigung neuzeitlicher Welt- *und* Kir-

182 KD IV/3, S. 18–40.
183 KD IV/3, S. 21.
184 KD IV/3, S. 21.
185 Vgl. KD IV/3, S. 19: „Es stieß die Kirche mehr und mehr auf das mit einem ganz neuen Souveränitätsanspruch sich darstellende Selbstbewußtsein der modernen, nationalen und regionalen Staatsmächte, auf eine ihre eigenen Gesetze erkennende und proklamierende, ihren eigenen Strebungen folgende moderne Gesellschaft, auf eine moderne Philosophie, Wissenschaft, Literatur, Kunst und Wirtschaft, die ihr gegenüber nach allen Seiten je ihre besondere Freiheiten und Rechte behaupteten und vor allem, ohne lange zu fragen, stillschweigend ausübten."
186 Vgl. KD IV/3, S. 21: Es geschah nun, dass das Säkulum „der Kirche, mit der es im Mittelalter jene problematische Verbindung eingegangen war, den Rücken kehrte. Die Sonne brachte es an den Tag, daß es das *konnte*, daß es der Kirche in keinem tieferen Sinn verpflichtet war: daß es sich nämlich die von ihr vertretene Sache, das von ihr verkündigte Evangelium keineswegs zu eigen gemacht hatte. Was menschliche Hände hier gebaut hatten, konnten sie jetzt auch wieder stürzen."
187 KD IV/3, S. 18.
188 KD IV/3, S. 19.
189 KD IV/3, S. 19 sowie a.a.O., S. 21.

chengeschichte.[190] Letztere skizzierte er dabei als „Schauplatz eines […] *Erwachens*“ der Kirche, „in welchem sie sich wie seit den ersten Jahrhunderten zu kaum einer Zeit ihres *Auftrags* gerade der Welt gegenüber, ihrer *Sendung* gerade in der Welt und an die Welt *neu* bewußt geworden“ sei.[191] Möglich geworden ist dieses Erwachen erst durch das Ende der christlichen Einheitswelt, erst durch die entflechtende Verselbstständigung relevanter Teile der Gesellschaft der Kirche gegenüber. In diesem Gedanken und den sie begleitenden Ausführungen begegnet Barths Säkularisierungsdeutung in ihrer ausführlichsten und klarsten Form.

Weil und sofern also das Säkulum *von* der Kirche frei wurde, konnte die Kirche, wie Barth nun ausführte, „frei […] werden für das *Säkulum*“.[192] Die (zuweilen antikirchlich gemeinte) Befreiung der Welt von der Kirche, die im Verlauf der Säkularisierung zu beobachten ist, habe auch der Kirche eine neue Freiheit ermöglicht. Die Neuzeit „war, indem sie die Zeit war, in der die Kirche in jene große Isolierung und Bedrängnis geriet, auch die Zeit ihres neuen Aufbruchs, ihrer neuen *Zuwendung* zu eben der Welt, zwischen der und ihr jetzt die Diastase entstand und immer größer wurde“.[193] Dieses neue Gegenüber von Kirche und Welt ist die Chancenseite der Diastase, der durch den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess entsteht. Erst die Auflösung jener – wie oben zitiert – „unfruchtbaren *Vereinerleiung*“ der christlichen Gesellschaft führt zu einer „von der Sache her gesehenen fruchtbaren *Begegnung* der Kirche mit der Welt“.[194] In konsequenter Umsetzung dieser Pointe wird

190 Diese Würdigung ist überraschend, weil sich durch Barths Texte zuvor ein eigentliches kirchengeschichtliches Dekadenznarrativ zog, das unter der Chiffre des ‚Neuprotestantismus‘ die neuzeitliche Theologie für Fehlleistungen der Gegenwart verantwortlich machte. So hatte er 1933 im Abschied von „Zwischen den Zeiten“ formuliert (Barth, *Abschied von „Zwischen den Zeiten“*, S. 316 f.): „Ich kann in den Deutschen Christen nichts, aber auch gar nichts anderes sehen als die letzte, vollendetste und schlimmste Ausgeburt des neuprotestantischen Wesens“. Und noch 1940 vertrat er die These einer Kontinuität neuzeitlicher Theologiegeschichte und der Häresie der „Deutschen Christen“ (KD II/1, S. 196): „Was die ‚Deutschen Christen‘ wollten und taten, das lag nachweislich […] genau auf der von der Kirche der ganzen Welt längst anerkannten und begangenen Linie der Aufklärung und des Pietismus, auf der Linie Schleiermachers, Richard Rothes und Ritschls […]“. Gerade vor dem Hintergrund solcher pauschaler Urteile Barths ist es – wie ja schon der oben durchgeführte Vergleich Barths mit Gogartens gezeigt hat (in Kap. 2.2.3) – zentral, zwischen Barths Kritik am Neu*protestantismus* und einer allgemeinen *Neuzeit*kritik etwa im Sinne eines Problematisierens der von Gott abgefallenen Moderne zu unterscheiden. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch unten Kap. 8.1.2.

191 KD IV/3, S. 20.

192 KD IV/3, S. 21.

193 KD IV/3, S. 34.

194 KD IV/3, S. 22.

Barth im weiteren Verlauf des Bandes eine terminologische Veränderung vornehmen und die Neuzeit explizit nicht mehr als Zeit der „Diastase" beschreiben, sondern als Zeit der „Verselbständigung der christlichen Existenz".[195]

An diesem kirchengeschichtlichen Petittext zu Beginn von KD IV/3 fällt insgesamt auf, dass die gesellschaftliche Säkularisierung in der Form des sichtbaren Auseinandertretens von Kirche und Gesellschaft am Ende der Zeit des *corpus christianum* für Barth geradezu das Wesen der Neuzeit auszumachen scheint. Die sein Denken prägende implizite Neuzeittheorie ist deutlich säkularisierungstheoretisch gefärbt.[196] Die von ihm festgestellte Selbstbesinnung der Welt auf ihre Säkularität korreliert dabei bis in die Metaphorik hinein mit der erneuten Selbstbesinnung der Kirche auf ihren Auftrag in dieser Welt und im Gegenüber zu ihr: Beide stehen aufgrund der neuzeitlichen Säkularisierung in neuer Weise auf „eigenen Füße[n]" – eine in diesem Zusammenhang von Barth wieder und wieder verwendete Metapher[197] –, beide gewinnen an neuer Freiheit, beide erleben eine sozusagen reziproke Emanzipation aus dem früheren Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Dadurch wird ihr Verhältnis „ehrlicher[…]".[198] Die Verselbstständigung der Welt provoziert so eine Chance für die Verselbstständigung der Kirche. Diese

195 KD IV/3, S. 603: „Diese Zeit – ich möchte statt: der Diastase, lieber sagen: der Verselbständigung der christlichen Existenz – ist uns zwar schon lange nicht mehr ‚Neuzeit'. Sie ist aber jedenfalls immer noch auch unsere Zeit."

196 Auch im eben zitierten Abschnitt KD IV/3, S. 602–604 wird die Neuzeit als Epoche praktisch ausschliesslich in der Perspektive der sich in ihr ereignenden Trennung zwischen Kirche und Welt bzw. des Selbstständigwerdens beider Grössen thematisiert. Insofern ist es zwar richtig, wenn Dieter Schellong feststellt, Barth habe „nie versucht zu definieren, was neuzeitlich ist und was der Neuzeit zugehört" (Schellong, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit*, S. 40); dennoch weisen seine Beschreibungen der Neuzeit eine implizite Neuzeittheorie auf, in deren Zentrum verschieden geartete Entflechtungsprozesse von Kirche und Welt stehen – also die gesellschaftliche Säkularisierung.

197 Vgl. neben den bereits genannten Stellen etwa KD IV/3, S. 603, wonach die Neuzeit jene Zeit sei, in der sich der Christ „mehr und mehr genötigt" sehe, „sich auf sein Besonderes zu besinnen und sich auf seine eigenen Füße zu stellen". Noch in einem Interview von 1966 beschrieb Barth in einer für seine Säkularisierungsdeutung typischen Weise eine Zeit, in der „die sogenannte Religion […] zum gesellschaftlichen Leben" gehört habe. Diese Zeit sei vorbei: „Jetzt haben wir auf unseren eigenen Füßen zu gehen. Wir sind links und rechts nicht mehr gebunden. Was uns heute aufrecht erhalten kann, ist allein die Gemeinschaft der Heiligen und nicht mehr das politische oder soziale Gemeinwesen" (Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 245).

198 Vgl. für diesen Sprachgebrauch etwa die 1960 geäusserte Vermutung Barth, dass „zwischen dem heutigen ‚entnuminosierten' Staat und der heutigen ‚entnuminosierten' Kirche vielleicht ein ehrlicheres Verhältnis herrscht als früher und daß es von hier aus durchaus zu einer echten Begegnung von Kirche und Welt kommen könnte" (Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 96).

doppelte Verselbstständigung geht, wie es für historische Säkularisierungsprozesse in aller Regel tatsächlich bezeichnend ist, auch in Barths Deutung initial nicht von der Kirche, sondern von der Welt aus. Auf eine geschichtstheologische Reinterpretation realer Säkularisierungstendenzen verzichtete Barth indes weitestgehend; sein Amsterdamer Spitzensatz, dass möglicherweise Gott selbst eine Minorisierung der Kirche anstrebe, fand in der hier vorsichtiger argumentierenden KD kein Pendant.

Darüber hinaus ist beachtenswert, wie umfassend Barth nun – im Unterschied zur Grundstimmung der Zeit, aber auch zu seiner eigenen 1935 bezogenen Position – zur Beschreibung der Neuzeit auf klassisch-aufklärerische Terminologie zurückgriff und von der neuen Autonomie gesellschaftlicher Teilbereiche, von Emanzipation, neu gewonnener Freiheit sowie, freilich nur sehr selten und unter Vorbehalt, sogar vom Mündigwerden der Welt der Kirche gegenüber sprach.[199] In diesen Bezugnahmen spiegelt sich eine bei Barth nun oft zu beobachtende, von der Philosophie (nicht der Theologie!) der Neuzeit geprägte, dezidiert moderne Geschichtsdeutung, die beispielsweise den Reformatoren noch völlig fremd gewesen wäre. Der von Barth vorgeschlagene Blick auf die Neuzeit ging deutlich über seine eigenen früheren Neuzeitdeutungen hinaus, was ein Vergleich historischer Texte Barths aus verschiedenen Schaffensperioden deutlich macht. So ist der Gedanke, dass es in der Neuzeit zu einer neuen Begegnungsmöglichkeit von Kirche und Welt gekommen sei, in Barths Vorlesungen zum Protestantismus des 19. Jahrhunderts, die in der Zwischenzeit entstanden, noch weitestgehend abwesend[200] – im Jahr 1957, also zwei Jahre vor KD IV/3 publizierten Text *Die evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* aber bereits präsent.[201] Auffallend ist schliesslich, dass die 1935 im Modus der Zeitdiagnose als gegenwärtiges Phänomen festgestellte Trennung von Kirche und Welt nun als historischer Rückblick auf die Geschichte der Neuzeit wiederkehrt. Die christliche Welt ist für Barth in

199 Vgl. neben der in diesem Abschnitt bereits zitierten Stelle KD I/1, S. 367 auch KD IV/3, S. 21: „Mußte die Welt vielleicht darum mündig werden, damit in ihrer eigenen Weise, im positiven Sinn auch die Kirche mündig, ihres eigenen Auftrags in jenem Gegenüber *bewußt*, zu dessen verantwortlicher Ausführung *fähig* werde?“ Zu Barths Kritik an der Vorstellung einer mündig gewordenen Welt vgl. aber unten Kap. 3.3.2 und 3.3.3.

200 Vgl. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.*

201 Hier schlug Barth vor, die Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts „auf dem Hintergrund des der ganzen christlichen Neuzeit eigentümlichen missionarischen bzw. evangelistischen Anliegens“ zu verstehen, also „als eine Gestalt der im 18. Jahrhundert neu entdeckten christlichen Verpflichtung, alle Menschen, die Fernen und die Nahen, eben zu freier Anerkennung der Gültigkeit der Botschaft von Jesus Christus und also zu Glauben aufzurufen und einzuladen“ (Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 12).

KD IV/3 nur noch als historisches Phänomen interessant, von dem sich die eigene ekklesiologische Ortsbestimmung kritisch absetzt.[202]

(4) Die Ansicht, dass man einer nichtchristlichen Zeit entgegengehe, und die damit verbundene Überzeugung, die Kirche habe sich auf diese Situation theologisch einzustellen, spiegelte sich, wie hier abschliessend noch zu bemerken ist, auch in Äusserungen Barths zur Situation des Christentums in der DDR. So ist sein 1958 verfasster *Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik* zumindest rhetorisch von der Überzeugung geprägt, dass im achristlichen ostdeutschen Staat eine Form des Kircheseins gelebt werden könne, die zukunftsfähiger sei als die Existenz als gesamtgesellschaftlich integrative und prägende Volkskirche. Man habe bisher von der Annahme gelebt, die „Welt als solche" sei verpflichtet, dem Christentum das Recht auf eine gesicherte Existenz zuzugestehen, schrieb Barth in den Osten.[203] Dass dem keinesfalls so sei, zeige die Situation der Kirche in der DDR exemplarisch: „Was bei Ihnen […] kommt, das scheint ein dicker Strich durch diese ganze Rechnung zu sein."[204] Und: „Er ist wohl auch bei uns im Westen im Kommen."[205] Barth distanzierte sich nun zwar von einem starren „geschichtsphilosophischen" Verständnis der Gegenwart als dem „Ende des konstantinischen Zeitalters", wie er es bei Günter Jacob

202 Das gilt auch für den von Barth ebenfalls durchgespielten hypothetischen Fall, dass die Transzendenz erneut „Mode wird" (KD IV/3, S. 712). Es könne sogar wieder einmal dazu kommen, dass die „Fremdlingschaft" der Kirche „ihrer Umgebung zeitweise leidlich verborgen" sei, dass sie also „mitten im Dorf" steht und „mehr oder weniger freundlich anerkannt und in die Ökonomie des Humanen einbezogen" werde (a.a.O., S. 851). Barth warnte jedoch davor, diesen Zustand aktiv herbeizuführen oder sich zu stark auf ihn einzulassen: Es könne immer „nur ein schlimmer *Schein* sein, der da entstünde, wo die Gemeinde sich ihrerseits so gehaben und gebärden würde, als wäre sie einer von jenen konstanten Faktoren und also kein Fremdling" (ebd.).

203 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 424. Barth führte aus, Gott stehe „über allen Gedanken, Vorstellungen und Gewohnheiten, in denen wir Christen selbst dort und hier hinsichtlich dessen, was uns zu seiner Ehre und zum Heil des Menschen dienlich scheint, bisher gelebt haben mögen! Was haben wir da nicht alles für selbstverständlich notwendig gehalten! Die Existenz einer von der übrigen Gesellschaft und besonders vom Staat garantierten oder doch respektierten oder mindestens tolerierten, inmitten des sozialen Gefüges an ihrem Ort so oder so wohl aufgehobenen Kirche! Ihren Sonntag als anerkannten Ruhe- und Feiertag und ihre hohen Festtage, die sich so oder so (man frage nicht: wie?) auch im Leben des ganzen Volkes abzeichneten! Kindertaufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung als christliche Markierung des Rahmens und der Existenz des Herrn Jedermann, in deren Vollzug die Kirche sich ihrer offenkundigen Unentbehrlichkeit immer wieder trösten mochte! Den Einfluß der Kirche auf die öffentliche Erziehung und Unterrichtung und Bildung der Jugend – mit dem Maximalanspruch: die Schule müßte von rechtswegen christliche Schule sein, mit dem Minimalanspruch: es dürfte dort dem ‚Christentum' doch nicht geradezu entgegengewirkt werden!" (ebd.).

204 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 424 f.

205 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 425.

vertreten sah,[206] hielt aber sachlich an der Feststellung ebendieses Endes fest und rief die Gemeinden in der DDR zum Vertrauen darauf auf, dass Gott „neue[…] Wege" zeigen werde, mit der Minderheitensituation umzugehen, und es ihnen so ermögliche, den westlichen Kirchen eine neue Weise kirchlicher Existenz „exemplarisch vorzuleben".[207] Barths Formulierungen können aus heutiger Perspektive kaum anders denn als frappierende Verharmlosung des Unrechts gewertet werden, dem christliche Kirchen in der DDR am Ende der 50er Jahre ausgesetzt waren.[208] Sie zeugen gleichzeitig von der Konsequenz, mit der Barth seine Überzeugung vortrug, dass die Zeit einer der Kirche affirmativ gegenüberstehenden Gesellschaft grundsätzlich vorbei sei. Im Kontext dieser Untersuchung erweisen auch sie sich als Anwendung einer für Barth in dieser Zeit typischen Deutung gesellschaftlicher Säkularisierungs- als kirchenpolitischer Klärungsprozesse.

Die nun beschriebene Deutung der Säkularisierung blieb aber nicht Barths letztes Wort. Sie wurde in den späten 50er und 60er Jahren angesichts einer veränderten theologisch-kirchlichen Stimmungslage erneut modifiziert. Nun begannen nämlich zunächst einzelne theologische Autorinnen und Autoren, gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse in weit umfangreicherem Mass als theologisch begrüssenswerte Entwicklung zu deuten, als dies in Barths Nachkriegstexten der Fall war. Barths Spätwerk – besonders die Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik (KD IV) – weist an verschiedenen Stellen kritische Berührungspunkte zu dieser neuen diskursiven Realität auf, die Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt in neuem Licht erscheinen lassen. Neben die Bewertung der Säkularisierung als Klärungsprozess trat nun – ohne diese vollständig zu ersetzen, sondern chronologisch parallel – die Warnung vor der Säkularisierung als *Illusion.* Zur Kontextualisierung dieses Gedankens ist zunächst wiederum eine historische Annäherung an die veränderte Diskurslage notwendig.

206 Barth, *Offene Briefe 1945–1968,* S. 425. – Zum Verhältnis von Barth und Jacob vgl. ausführlich Hüttenhoff, *Karl Barth als Protagonist theologischer und kirchlicher Erneuerung.*

207 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 426 f. – Vgl. auch Barths Kritik am „Öffentlichkeitsanspruch" der Kirchen in der DDR, dessen „Beschneidung" – nach Barths besonders irritierender Einschätzung – „als ein ihr durch das Werkzeug des sozialistischen Staates wider dessen Willen zugewendetes Liebeswerk zu verstehen" sei (a.a.O., S. 430).

208 Für den unmittelbaren Kontext der späten 50er Jahre vgl. Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, S. 55–67; zu Barths Theologie in diesem Kontext vgl. Krötke, *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft,* S. 128 f.; ders., *Karl Barth und der „Kommunismus",* S. 33 f.

3.3 Barth und die Neubewertungen der Säkularisierung in den 50er und 60er Jahren

3.3.1 Die säkularisierungstheoretische Rezeption der Spätwerke Gogartens und Bonhoeffers

In seinem 1950 erschienenen Buch *Das Ende der Neuzeit* beschrieb Romano Guardini aus römisch-katholischer Perspektive das gegenwärtig zu beobachtende Hervortreten einer „radikale[n] Unchristlichkeit“[209]. Anders als es in den Debatten der unmittelbaren Nachkriegszeit üblich war, bewertete Guardini diese Entwicklung aber nicht rein negativ, sondern sah durch sie früheren „Undurchsichtigkeiten“ ein Ende gesetzt. Rhetorisch nicht weit von der im letzten Unterkapitel beschriebenen Barthschen Ehrlichkeitsemphase entfernt, stellte Guardini fest: „Wo die kommende Zeit sich gegen das Christentum stellt, wird sie damit ernst machen. Sie wird die säkularisierten Christlichkeiten für Sentimentalitäten erklären, und die Luft wird sauber und klar werden. Voll Feindschaft und Gefahr, aber sauber und offen.“[210]

In dieser antizipierenden Beschreibung einer säkularen Atmosphäre traf Guardini exakt die neue theologische Erwartung, die man in den 50er und 60er Jahren auch im protestantischen Bereich zunehmend an den Prozess der Säkularisierung zu knüpfen begann. Von einer umfassenden positiven Bewertung des Säkularisierungsprozesses, wie sie in der Theologie der 60er Jahre gelegentlich ausgesprochen werden sollte, war Guardini noch weit entfernt. Der Unterschied zu früheren, rein negativen Beschreibungen gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse ist dennoch beachtlich. Das Idealbild einer christlichen Welt beginnt hier, zunächst sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus nur bei einer Minderheit, erkennbar zu verblassen. An seiner Stelle begegnet eine neue theologische Würdigung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, denen nun zugetraut wird, für klarere Verhältnisse zwischen Kirche und Welt zu sorgen, als sie in früheren, nominell christlichen Gesellschaften gegeben waren. Auch auf protestantischer Seite entstand eine ganze Reihe von Schriften, die sich in Abgrenzung von früheren Pauschalurteilen um eine differenzierte, nüchterne oder sogar positive Wahrnehmung der Säkularisierung bemühten oder zumindest zu bemühen schienen. Lübbe hat vorgeschlagen, diesen Umschwung der Debatte, sofern er sich in Westdeutschland vollzog, in den breiteren Kontext der Westintegration der Bundesrepublik sowie des materiellen Aufschwungs der Wirtschaftswunderjahre zu stellen: Die sich säkularisierende Gesellschaft brach nicht zusammen, sondern funktionierte schlicht so

209 Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 109.
210 Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 114.

gut, dass man die frühere theologische Pauschalkritik an der Säkularisierung schon allein deswegen relativieren musste.[211] Um diese Wendung tiefergehend charakterisieren und danach mit den Konsequenzen von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt kontrastieren zu können, wird im Folgenden, wenn auch mit einer jeweils bezeichnenden Einschränkung, auf zwei Varianten dieser Strömung hingewiesen, die in je ihrer Weise über Guardinis Zeitdeutung nochmals hinausgingen: auf die frühe Bonhoeffer-Rezeption und auf die Säkularisierungsdeutung von Gogartens Nachkriegsschriften.

Einer der Gedanken aus Dietrich Bonhoeffers Gefängnisbriefen, der die frühe Rezeption des 1945 hingerichteten Theologen zu faszinieren und zu prägen vermochte, war die Vorstellung der *mündig gewordenen Welt.* Vielen leuchtete im Kontext der 50er Jahre die Vorstellung ein, dass man in einer legitimerweise aller Religion gegenüber mündig gewordenen Welt lebe; diesen Gedanken fand man bei Bonhoeffer vorformuliert.[212] Die 1959 publizierte Deutung, in Weiterführung von Bonhoeffers „Votum" erkenne die evangelische Theologie gegenwärtig „die Wandlung unserer Welt einschließlich des umfassenden Säkularisationsprozesses als eine notwendige Entwicklung an", die „zu bejahen" sei,[213] findet sich der Sache nach bei vielen zeitgenössischen Autoren.[214] Nach Trygve Wyller lässt sich „ein klarer Zusammenhang zwischen dem generellen Interesse an der ‚Säkularisierung' und der [ersten Phase der] Bonhoeffer-Rezeption nachweisen".[215]

Diese Interpretation steht, was hier einschränkend gesagt werden muss, mit dem Textbefund bei Bonhoeffer selbst in einem gewissen Spannungsverhältnis. Bonhoeffer hatte zwar festgestellt, die „mündige Welt" sei „Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige",[216] und sich andernorts von einer

211 Vgl. Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 63; ders., *Säkularisierung*, S. 117.
212 Vgl. bes. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 477.503 sowie die in der Einleitung (Kap. 1.3.2) genannten Stellen.
213 Hahn, *Säkularisation und Religionszerfall*, S. 84.
214 Vgl. z. B. Ebeling, *Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe"*, S. 329 – 331: „In einem jedenfalls wird man Bonhoeffer entschieden recht geben müssen: Wir stehen hinsichtlich des Phänomens der Religion in einer gegenüber der gesamten Geschichte völlig neuen Situation. Das, was man mit dem Schlagwort ‚Säkularismus' zu bezeichnen pflegt, ist ein Novum ohne jede Parallele." – Vgl. ferner Schönherr, *Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig" gewordenen Welt,* S. 216 f., wo festgestellt wird, Bonhoeffer habe den „Mut, nicht in die allgemeine Klage [über den „Säkularismus", M.P.] einzustimmen", sondern brauche für die „Areligiosität unserer Zeit den sehr positiven Ausdruck ‚Mündigkeit'". – Zur späteren Rezeption vgl. Cox, *Stadt ohne Gott?*, S. 11: „Säkularisierung geschieht, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit von den jenseitigen Welten ab- und dieser Welt und dieser Zeit zuwendet […]. Dietrich Bonhoeffer hat das Phänomen 1944 das ‚Mündigwerden des Menschen' genannt".
215 Wyller, *Glaube und autonome Welt*, S. 15.
216 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 537.

antisäkularen „Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt“ deutlich distanziert.[217] Das Mündigwerden der Welt wurde von ihm aber durchaus nicht direkt mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen identifiziert. Mündig ist die Welt nach Bonhoeffer heute primär darin, dass sie Gott als „Arbeitshypothese“[218] abgeschafft hat; ein Prozess, den er explizit gutheisst.[219] Durch die so verstandene Mündigkeit der Welt wird primär „mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt“,[220] wodurch sich neuer Raum für die Verkündigung des Gekreuzigten eröffne, der sich am Kreuz ebenfalls aus der Welt habe „herausdrängen“ lassen.[221] Ziel dieses Gedankens ist aber, worauf Wolfgang Huber mit Recht hinweist,[222] die „Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus“.[223] Bonhoeffers Reflexionen über die Mündigkeit der Welt dürften also nicht primär als theologische Bewertung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse zu verstehen sein, sondern sollten sicherstellen, dass auch noch die mündige Welt in einem Verhältnis zu Christus steht.[224] Erst sekundär ermöglichten sie auch eine neue Bewertung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse. Im diskursiven Kontext der 50er Jahre überrascht es allerdings nicht, dass schon diese Position als Alternative zu pauschalen Verurteilungen der gesellschaftlichen Säkularisierung gewertet wurde. Die hier naheliegende Frage, inwiefern die damals verbreitete säkularisierungstheoretische Lesart von Bonhoeffers Spätwerk als missverständlich anzusehen ist, braucht an dieser Stelle nicht umfassend beantwortet zu werden.

---

217 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 478.

218 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 476: „Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘.“

219 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 532 f.: „Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten. Ein erbaulicher Naturwissenschaftler, Mediziner etc. ist ein Zwitter.“

220 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 534 f.

221 Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 534. – Vgl. dazu Tietz, *Unzeitgemäße Aktualität*, S. 296: „Am Kreuz […] lässt sich Gott aus der Welt herausdrängen. Dies aber entspricht genau dem, was die mündig werdende Welt mit Gott macht, indem sie ihn aus der Welt herausdrängt. […] Weil sie nicht erst von der falschen Gottesvorstellung eines Gottes, der von außen in diese Welt eingreift, befreit werden muss, deshalb ist die mündige, ‚gottlose‘ Welt ‚Gott-näher‘.“

222 Huber, *Kein Ende der Religion*, S. 127.

223 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 504.

224 Vgl. dazu auch Schrey, *Einführung*, S. 20 f.: „Die Formeln von der ‚religionslosen Welt‘ oder der ‚nichtreligiösen Interpretation der Bibel‘ sind ohne den Christozentrismus nicht zu verstehen. […] Hauptcharakteristikum der Mündigkeit ist für Bonhoeffer die *Verantwortlichkeit*, wobei seine Mündigkeitserklärung der Welt unmittelbar aus seinem Glauben an den Gekreuzigten entsprang. Dadurch wird erreicht, daß die Säkularität weder deifiziert noch dämonisiert, noch hoffnungsloser Skepsis überlassen wird.“

Ebenfalls komplex ist der Befund beim damals prominentesten Vertreter einer Zuwendung der Theologie zum Säkularisierungsproblem, bei Gogarten. In Bezug auf Gogartens massgebliche Schriften der Zeit[225] fällt auf, dass auch er die Säkularisierung spätestens in der Nachkriegszeit als theologische Herausforderung wahrnahm, der etwas anderes entgegenzusetzen war als blosse Ablehnung. Aber auch Gogarten ist von der späteren Rezeption seiner Theoriebildung abzugrenzen; in seinem Spätwerk begegnet nämlich ebenso wenig ein direktes Positivurteil über gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse wie in früheren Texten. In seiner wirkmächtigsten Schrift unter dem Titel *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953) vertrat er die seither breit rezipierte These, „Säkularisierung" habe ihren eigentlichen Grund im christlichen Glauben und sei dessen legitime Folge.[226] Gogarten bezog diesen Befund aber, deutlicher noch als Bonhoeffer, keineswegs direkt auf gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen, sondern bemühte sich um die Gewinnung eines theologischen, von Paulus und Luther her konzipierten Säkularisierungsbegriffs.[227] Eindeutig positiv bewertet und als dem christlichen Glauben zugehörig betrachtet wurde von Gogarten ein theologischer Säkularisierungsvorgang, der die Weltlichkeit der Welt garantiert: „In ihr", der so verstandenen Säkularisierung, „hält man es aus, daß die Welt ‚nur' Welt ist".[228] Dieser Prozess der „Verweltlichung der Welt"[229] erinnert stark an die Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie, die Gogarten ja mitgeprägt hatte, wenn auch mit bleibender Reserve der spezifisch *neuzeitlichen* Weltlichkeit gegenüber.[230] Säkularisierung in diesem theologischen Sinn bedeutet auch nach Gogarten einen Gewinn an Mündigkeit[231] der Welt gegenüber, die von ihm mit der Metapher der „sohnhafte[n]"

225 Besonders Gogarten, *Die Kirche in der Welt;* ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt;* ders., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.*

226 Vgl. z. B. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 12.

227 Vgl. dazu besonders Gogartens Kapitel *Der Ansatz zur Säkularisierung* (Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 85 – 102). So konnte Gogarten etwa schreiben, Götzenopferfleisch sei für Paulus „säkulares Fleisch" (a.a.O., S. 92).

228 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 142.

229 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 12: „Kann und darf jedoch die Säkularisierung in dem Sinne theologisch gesehen werden, daß sie ihren Grund im Wesen des christlichen Glaubens hat und seine legitime Folge ist, dann kann sie nicht seine Verweltlichung bedeuten, dann bedeutet sie, jedenfalls insofern sie im christlichen Glauben begründet ist, Verweltlichung der Welt. Verweltlichung der Welt, das heißt, daß diese unter allen Umständen und in jeder Hinsicht und in allem, was zu ihr gehört, ist und bleibt, was sie ist, eben Welt".

230 Vgl. oben S. 2.2.3.

231 Vgl. dazu etwa Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* S. 23 – 27.

Freiheit[232] bzw. der „Sohnschaft“[233] sowie mit den Begriffen „Selbständigkeit“[234] und „Verantwortung“[235] näher beschrieben wird.

Mit realen Säkularisierungstendenzen, die stets in Gefahr stünden, in den „Säkularismus“[236] umzuschlagen, ist dieser theologische Verweltlichungsprozess zwar verwandt – namentlich haben beide ihren „Ursprung im christlichen Glauben“[237] –, aber gerade nicht direkt zu identifizieren.[238] Die gesellschaftliche Säkularisierung steht bei Gogarten im steten Spannungsfeld zwischen ihrer behaupteten Anlage im Christentum und ihrem drohenden Umschlagen in den Säkularismus.[239] Für seine Theologie war zwar eine deutliche Distanzierung von zeittypischen Verfallstheorien der Säkularisierung sowie eine Absage an Rechristianisierungsprogramme prägend;[240] den Gedanken, „die Säkularisierung der modernen Welt müsse um des christlichen Glaubens willen und durch ihn rückgängig gemacht werden“, nannte Gogarten andernorts „töricht“.[241] Gleichzeitig endet auch seine

---

232 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 217.

233 Vgl. z. B. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 32 f.; ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* S. 25 f. u. ö.

234 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 205.

235 So etwa Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 180; ders., *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* S. 24 f. u. ö.

236 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 143 u. ö. Gogarten formuliert: „Die andere Art der Säkularisierung – sie ist es, an die man heute bei diesem Wort für gewöhnlich denkt – bezeichnet man am besten als Säkularismus“ (ebd.).

237 Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 105.

238 Gogarten betont sogar (Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 105): „Es liegt auf der Hand, daß die Säkularisierung und die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz und der Welt, in der sich diese so ereignet, wie sie bereits als eine Folge des neutestamentlichen Glaubens nachzuweisen ist, sehr anders aussieht als das, was wir heute so nennen.“

239 Vgl. etwa Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 144. – Naveillan, *Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens,* S. 323 f., formuliert sogar, *„Säkularismus“* sei bei Gogarten „der Ausdruck für die exklusive Selbständigkeit des Menschen, wie sie sich tatsächlich in der neuzeitlichen Geschichte geäußert“ habe.

240 Vgl. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 210, wo davor gewarnt wird, dass aus einem „säkularisierten Christentum“ der „‚christliche‘ Säkularismus‘“ hervorzugehen drohe, „der die Welt verchristlichen und ihr damit das Heil erwirken will. Es ist [dieser Prozess, M.P.] die verhängnisvollste Utopisierung, weil damit der christliche Glaube vollends verdeckt und unzugänglich gemacht wird. Denn dieser ist in demselben Augenblick vertan, […] wenn der Glaube nicht mehr die allein von Gott in dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi vollbrachte Wirklichkeit des Heils hütet.“

241 Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, S. 160. – Vgl. ferner ders., *Die Kirche in der Welt,* S. 26 f.: „Man betrachtet in kirchlichen und theologischen Kreisen die Säkularisierung, die über die moderne Welt gekommen ist, zumeist als ein Übel und als etwas, was durch den christlichen Glauben wieder beseitigt werden muß. Das ist ein verhängnisvolles Mißverständnis. Denn die Säkularisierung der Welt und des Verhältnisses des Menschen zu ihr widerspricht nicht nur nicht dem

Spättheologie, worauf in der Forschung bereits verschiedentlich hingewiesen wurde, keineswegs bei einer direkten Würdigung realer, gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse.[242] Anders als in grossen Teilen der affirmativen Rezeption

christlichen Glauben, sondern sie ist seine legitime Folge. Man muß darum unterscheiden: nicht sie selbst ist ein Übel, wohl aber die Art, die sie, nicht ohne die Schuld eines falschen Verständnisses des christlichen Glaubens in Kirche und Theologie, angenommen hat." Später formuliert Gogarten (a.a.O., S. 29): „Es hat nur Sinn, gegen das zu kämpfen, was an der […] Säkularisation unter dem Einfluß des neuzeitlichen Denkens […] falsch geworden ist. Das aber kann man nur, wenn man die Berechtigung der Säkularisierung, die sie als legitime Folge des christlichen Glaubens hat, anerkennt." Vgl. schliesslich ders., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 11. Hier äusserte Gogarten die Vermutung, es könne sein, dass die Säkularisierung „nur dann dem christlichen Glauben widerspricht und zu der heillosen Erscheinung wird, als die wir sie kennen, wenn sie nicht in ihrer Zugehörigkeit zum christlichen Glauben erkannt wird" (ebd.).

242 Walter Jaeschke stellte bereits 1976 in Frage, ob bei Gogarten eine legitime Säkularität ausserhalb des christlichen Glaubens überhaupt denkbar sei; vgl. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, S. 25 f.: „Während es [bei Gogarten, M.P.] zunächst noch scheint, als sei eine im fragenden Nichtwissen verharrende Säkularität real möglich und nur faktisch zumeist zu Säkularismus geworden, so entlarvt die theologische Begrifflichkeit für Geschichte ein solches Verständnis als Illusion: Verantwortung für die Welt ist nur möglich als Korrelat der Verantwortung vor Gott. […] Darin liegt Gogartens Pointe: Säkularität ist nur so lange legitim, als sie in Verantwortung vor Gott fundiert ist." Jaeschke nannte daher die „befreiende Wirkung von Gogartens Lösung" einen „bloße[n] Schein" (a.a.O., S. 26); sein Säkularisierungsbegriff sei „das konsequenteste Unternehmen zur Liquidierung der Legitimität neuzeitlicher Säkularisierung, das gleichwohl unter dem Schein ihrer Legitimierung antritt" (a.a.O., S. 29). Auf dieser Linie suchte Klaus Bartl 1990 ein „weit verbreitetes Mißverständnis" auszuschliessen: „Gogarten hat eine Säkularisierung ohne Glauben gerade nicht legitimiert – bei ihr handelt es sich vielmehr um die Perversion des Säkularismus –, sondern echte Säkularität ganz und gar vom christlichen Glauben abhängig gemacht, wenn auch auf die indirekte aber dafür um so prinzipiellere Weise mittels der komplexen existentialontologischen Komplementaritätsstruktur" (Bartl, *Theologie und Säkularität*, S. 70 f.). Vgl. ferner a.a.O., S. 21: „Ob ‚richtige' oder ‚falsche' Säkularisierung jeweils vorliegt, kann durch die Frage nach ihrer Gebundenheit an den Glauben entschieden werden. Das Urteil über die Neuzeit wird insgesamt negativ ausfallen. Auf jeden Fall kann es eine dritte Möglichkeit zwischen diesen beiden Weisen nicht geben. Es besteht nur diese Alternative: entweder die durch ihren Glaubensgrund legitime Säkularisierung oder der illegitime Säkularismus als deren prometheische Entartung." Graf, *Der heilige Zeitgeist*, S. 323 f., formuliert: „Gegen jeden Versuch, den Säkularismus durch Verkirchlichung der Welt zu überwinden, insistiert Gogarten auf der christlichen Legitimität der reinen Weltlichkeit der Welt. Doch so sehr er sich damit von den im deutschen Protestantismus nach 1945 weit verbreiteten antisäkularistischen Kulturekklesiologien abgrenzt, so sehr betont er zugleich die konstitutive Bedeutung von Glaube (und Theologie) für die Erschließung der Säkularität der Welt. Diese Weltlichkeit der Welt lasse sich überhaupt nur im Glauben angemessen erschließen." Keineswegs würden dabei „die antimodernistischen Grundelemente seiner theologischen Wirklichkeitsdeutung […] zugunsten einer neuen Öffnung gegenüber dem Geist der modernen Kultur preisgegeben. […] Die Grundvoraussetzung der im deutschen Protestantismus nach 1945 herrschenden Zeitgeschichtsdeutung, die kritische Analyse der Gegenwartskultur als einer Kultur

seiner Theologie[243] kommt die reale Säkularisierung, in der sich Gesellschaften vom christlichen Glauben lösen, bei ihm zumindest primär als abkünftige Form wahrer, theologischer Säkularisierung in den Blick.[244] Inwiefern von seinem Ansatz her überhaupt eine legitimerweise säkulare Welt ausserhalb des christlichen Glaubens denkbar ist, muss hier nicht weiter erörtert und entschieden werden. Feststellen lässt sich jedenfalls, dass auch „der Gogarten der Säkularisierungsthese […] ein radikaler Kritiker der tatsächlich gegebenen modernen Kultur" ist.[245]

Das ändert nun aber nichts daran, dass die *Rezeption* von Gogartens theologischer Säkularisierungsdeutung, sei sie nun zu Recht oder zu Unrecht erfolgt, in den breiteren Kontext einer neuen Zuwendung der Theologie zum Thema der Säkularisierung zu stellen ist. Mithilfe von Gedanken und Formulierungen, die sie Gogartens Säkularisierungsdeutung entnahm, konnte die Theologie, wie Lübbe schrieb, „die Welt gerade in ihrer modernen, ‚säkularisierten' Gestalt als die ihrige erkennen und anerkennen."[246] Die Säkularisierung der Gesellschaft sollte in dieser Perspektive nicht mehr künstlich aufgehalten, dafür aber in eine theologische Metatheorie eingebunden werden, die ihr einen Sinn verlieh, der ihr als solcher noch nicht inhärent war.[247] Wiederum kann die Frage, wo genau in der in diese

---

des vollendeten Säkularismus, macht Gogarten sich ausdrücklich zu eigen" (a.a.O., S. 314). Ulrich Barth formuliert schliesslich 1998 (U. Barth, *Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch*, S. 609): „Gogartens Kritik an der Neuzeit […] beschränkt sich […] keineswegs auf den von der Säkularisierung fein säuberlich geschiedenen Säkularismus […]. Wie die wahre Weltlichkeit der Welt seiner Auffassung nach nur dort existiert, wo sie vom Glauben ermöglicht, umgrenzt und behütet wird, ebenso kann Freiheit immer nur als dem Menschen von Gott überantwortete und damit an seine Schöpfungsordnung gebundene verstanden werden. Damit steht sie in striktem Gegensatz zu sämtlichen Formen aufklärerischer Freiheit, die Gogarten bereits in der Antike am Werke sieht."

243 Vgl. z. B. Cox, *Stadt ohne Gott?*, S. 27; Sölle, *Atheistisch an Gott glauben,* S. 53 f.; Metz, *Zur Theologie der Welt,* S. 16 f.31.

244 Bezeichnenderweise nennt Gogarten als Grund für seine Zuwendung zur Frage der Säkularisierung die Tatsache, die „Gefahren, die mit der Säkularisierung verbunden" seien, würden „heute immer deutlicher sichtbar" (Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 9) – eine Formulierung, die, bei aller Distanzierung, durchaus an antisäkulare Rhetorik anknüpfte.

245 So Graf, *Der heilige Zeitgeist*, S. 314. Mit Blick auf die anderslautende Rezeptionsgeschichte der Theologie Gogartens formuliert Graf (a.a.O., S. 315): „Was gern als Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne gefeiert wird, die Anerkenntnis der Legitimität des Säkularisierungsprozesses, ist keine theologische Legitimierung der modernen Gegenwartskultur, sondern die theologische Konstruktion einer idealen Neuzeit, die sich zu der parlamentarisch-demokratischen, pluralistischen und kapitalistischen Individualitätskultur, die sich seit der ökonomischen und politischen Doppelrevolution des späten 18. Jahrhunderts durchgesetzt hat, gerade negativ verhält."

246 Lübbe, *Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft*, S. 64 f.; vgl. auch ders., *Säkularisierung*, S. 121.

247 Interessant ist das Urteil des zeitgenössischen liberalen Theologen Ulrich Mann, auf das Kessler, *Kritik des säkularisierungsgeschichtlichen Denkmodells*, S. 15.23 hinweist. Manns kritischer Deutung

Richtung zielenden Rezeption von Gogartens Spätwerk die Grenze zwischen einer produktiven Weiterführung und einem die bei Gogarten nach wie vor bestehende Neuzeitkritik übersehenden Missverständnis zu ziehen ist, in dieser Arbeit offen und der Gogarten-Forschung überlassen bleiben. Deutlich ist, dass Gogartens Ansatz gegenüber dem negativ gestimmten Säkularisierungsdiskurs der Nachkriegszeit eine signifikante Verschiebung des Begriffsgebrauchs, aber noch nicht notwendigerweise eine Neubewertung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse bedeutete.

3.3.2 Barths Kritik an der Vorstellung einer mündig gewordenen Welt

Unter dem Eindruck dieser neuen Entdeckung der Welt durch die Theologie der 50er und v. a. der 60er Jahre verschoben sich die Akzente in Barths Deutung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse sowie in seiner Theologie der Welt erneut. Barth hat die beschriebene ansatzweise Neubewertung der Säkularisierung kritischer beurteilt, als man es von seiner Abgrenzung von negativen Säkularisierungsdeutungen her hätte erwarten können, und sich unter ihrem Einfluss deutlicher als früher dagegen verwahrt, grundsätzlich affirmativ auf die säkulare Welt zu blicken. Ausdrücklich warnte er 1963 davor, mit einer „gewissen Verliebtheit von der mündigen Welt“ und von den „Atheisten“ zu reden: „Es gibt jetzt schon Theologen, die förmlich liebäugeln mit dem Atheismus und mit dieser kuriosen Weltlichkeit usf. Da gibt es nichts zu liebäugeln. Das ist schlimm. Das soll dahinten bleiben, nicht weitergehen.“[248] Gogarten nahm er polemisch als einen Denker wahr, den „eigentlich die Säkularität und der Säkularismus und alles das, quasi als Hin-

nach gab Gogartens Säkularisierungsdenken „der Theologie einen unerhörten Auftrieb; war es doch nun möglich, die Theologie als eigentliche Wurzel der zuvor als so gefährlich verschrienen modernen Geistigkeit zu betrachten, und hatte damit doch die Theologie ein Selbstverständnis gewonnen, nach dem sie endlich wieder die alte Position einnahm, die sie längst für verloren gehalten hatte, den Primat aller Wissenschaften. Das Gefühl, als Theologe im Strom der Geistesentwicklung endlich wieder vorn zu liegen, dieses Gefühl hat etwas unerhört Beflügelndes an sich, es überzeugt spontan“ (Mann, *Theogonische Tage*, S. 47). Vgl. auch a.a.O., S. 52: „Ich werde […] einen bestimmten Verdacht nicht los. Wir haben nun einmal in unserer Zeit das säkulare Denken; fertig werden wir nicht mit ihm, nun, dann muß es eben legitimiert werden. Wir sind in den falschen Zug eingestiegen; da erinnern wir uns plötzlich, daß wir ja schon immer eigentlich an die See wollten und nicht in die Alpen“.

248 Barth, *Gespräche 1963*, S. 152.

tergrund des Evangeliums, fast mehr interessiert als das Evangelium selber".[249] Ebenfalls lehnte er es ab, Spitzensätze aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen zu systematisieren und zum Anlass einer vorschnellen Aufhebung der Grenze zwischen Kirche und Welt zu nehmen.[250] Der Gedanke der Christusgegenwart in der Welt bedeutete für Barth keineswegs auch die Annahme ihrer Mündigkeit. Unter erkennbarem Einfluss der veränderten säkularisierungstheoretischen Diskurslage finden sich bei Barths ab den späten 50er Jahren vermehrt Äusserungen und Gedanken, die seine Theologie in diese zuvor eher zurückgestellte Richtung argumentativ sichern sollten.

So warnte er in einem späten Fragment – eine in seinem Werk bisher eher seltene Abweisung – vor einer *Überbetonung* der Versöhnung, von der die Welt bereits herkomme. Wer als Christ zu stark davon ausgehe, „dass er es da draußen vor allem und entscheidend mit der Gott zwar noch und noch widerstrebenden, in Jesus Christus aber doch schon mit ihm *versöhnten* Welt zu tun habe, die er als solche *bejahen* dürfe und müsse",[251] stehe in Gefahr, die kritische Distanz dieser Welt gegenüber zu verlieren. Er lebe dann in der irrigen Annahme, „es sei so etwas wie eine christliche Weltlichkeit oder weltliche Christlichkeit", die er in der Welt „auf den Plan zu führen habe".[252] Das Weltverhältnis gestalte sich dann etwa nach Massgabe des paulinischen „Alles ist euer!" (I Kor 3,21),[253] was an Gogartens Vorliebe für die Zeichnung der sohnhaften Freiheit in der Welt durch diesen Satz[254] und durch I Kor 10,23 („Alles ist erlaubt") erinnert.[255] „Solidarität mit denen da draußen" – Barth konnte sich auch in diesem abgrenzenden Zusammenhang auf Vogels Formel beziehen[256] – bedeute dann schlicht, dass man sich „ihnen anspruchslos

249 Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 121; vgl. auch die Kritik an Gogartens „ewigen Seitenblicke[n] auf die Welt: ob es jetzt die ‚Ordnungswelt' ist, wie er früher gesagt hat, oder später dann also die ‚säkularisierte Welt'" (ebd.).

250 Barth, *Gespräche 1963*, S. 281: „ich möchte nicht etwa einfach das mitmachen, was heute gemacht wird: daß man gewisse Aussagen des späteren oder des letzten Bonhoeffer systematisiert und dann einfach alle Grenzen aufhebt zwischen der Kirche und der Welt. Nein, nein, so einfach ist es auch wieder nicht."

251 Barth, *Das christliche Leben*, S. 337.

252 Barth, *Das christliche Leben*, S. 338.

253 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 338.

254 Vgl. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 145.

255 Vgl. etwa Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 205 f.: „Ergreift der Mensch im Glauben das von Gott verwirklichte Heil und erlangt er darin die sohnhafte Freiheit und Selbständigkeit, in der er ‚aus Gott vor dem Angesicht Gottes' in der väterlich-schöpferischen Entscheidung bleibt, die ihn als den Mündigen ins Sein ruft, so kann das nicht geschehen, ohne dass er damit in die Selbständigkeit des ‚Alles ist erlaubt' der Welt gegenüber gerufen wird."

256 Vgl. oben Kap. 3.1.2.

gleich und an ihre Seite stellt".[257] An dieser Stelle zog Barth, wenn auch nur sehr vorsichtig, eine kritisch gemeinte Linie zur Rezeption von Bonhoeffers späten Briefen.[258] Betrachte man aber die Welt in dieser Weise, dann fehle der Kirche die Distanz zur Welt, dem Ja ihrer Verkündigung das Nein, ihrer Existenz die nötige „Nonkonformität den Menschen da draußen gegenüber".[259] Der „Widerstand der Welt gegen das, was Gott in Jesus Christus für sie getan hat", werde in dieser Perspektive systematisch unterschätzt.[260] Formulierungen wie diese schrieben die christologisch-inklusive Theologie der Welt unter den Bedingungen einer neuen, von zunehmend positiven Säkularisierungsdeutungen geprägten Diskurslage fort. Sie sind somit, selbst wenn Barth die hier abgelehnte Möglichkeit als „die ‚liberale'" apostrophierte,[261] auch als kritische Auseinandersetzung mit der Rezeption der Spätwerke Gogartens und Bonhoeffers zu lesen.[262] Ob die zitierte Darstellung einer übersteigerten Weltoffenheit den ursprünglichen Gedanken Bonhoeffers und Gogartens gerecht würde, ist fraglich, muss hier aber nicht abschliessend beurteilt werden.

Deutlich ist jedenfalls, dass Barth die Vorstellung einer mündig gewordenen Welt in engem Zusammenhang mit einer solchen Haltung und ihren aus seiner Sicht problematischen Konsequenzen wahrnahm. Und in der Tat schloss, wer in den 50er und 60er von der mündig gewordenen Welt sprach, an diese Diagnose oft ein Programm der sprachlichen oder gar inhaltlichen Anpassung der christlichen

257 Barth, *Das christliche Leben*, S. 339.

258 Barth, *Das christliche Leben*, S. 339: „Etwas Derartiges könnte *Dietrich Bonhoeffer* nach gewissen etwas kryptischen Äußerungen in dem posthum veröffentlichten Buch ‚Widerstand und Ergebung' in seinen letzten Lebensjahren vorgeschwebt haben. Ob er es auch nur unter den außerordentlichen Eindrücken und Erfahrungen wirklich so meinte? Dass das der eigentliche Skopus seines Lebenswerks gewesen sei, hätte man auch dann nicht behaupten sollen."

259 Barth, *Das christliche Leben*, S. 340.

260 Barth, *Das christliche Leben*, S. 340.

261 Barth, *Das christliche Leben*, S. 339.

262 Anders verfährt Matthew Puffer, der die eben zitierte Forderung nach einer „christliche[n] Weltlichkeit oder weltliche[n] Christlichkeit" als Barths eigene liest: „It comes as little surprise to find congruence with Bonhoeffer in Barth's conclusion: the church is ‚free for the secular world'. Barth reiterates this point where an extended quote could easily have been taken from Bonhoeffer's ‚Outline for a Book': ‚[The Christian's] job, then, is to usher a kind of Christian secularism or secular Christianity […] Christians have the freedom […] to take seriously their solidarity with those outside'. At this point Barth acknowledges, ‚Dietrich Bonhoeffer possibly had something of this view in his last years when he made certain rather cryptic statements'" (Puffer, *Dietrich Bonhoeffer in the Theology of Karl Barth*, S. 57f. [Einschub im Original]). Barths eigentlich kritische Bemerkung wird von Puffer als Affirmation missverstanden. Erst von da her kann er feststellen (a.a.O., S. 58): „As Barth's dogmatics lectures come to a close, even those aspects of Bonhoeffer's writing that trouble Barth most, he affirms as overlapping with his own conceptions of secular possibilities."

Verkündigung an die Situation des modernen, eben mündig gewordenen Menschen an. Auch hierfür berief man sich oft auf Bonhoeffer, näherhin auf die bei ihm begegnenden Motive einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe sowie eines „religionslose[n] Christentum[s]“.[263] Dieser Konsequenz der Annahme einer mündig gewordenen Welt trat Barth entschieden entgegen. Es ist erwähnenswert, dass er seinerseits in Bonhoeffers Rede von der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe kein solches Anpassungsprogramm angelegt sah, sondern, wie er es ausdrückte, eine schlichte, aber notwendige „Warnung vor allem christlichen Papperlapapp, vor allem unmeditierten Rezitieren biblischer oder traditioneller Bilder, Redensarten, Begriffskombinationen, bei denen die ‚Welt‘ sich entscheidend darum nichts denken kann, weil der ‚religiöse‘ Redner oder Schreiber sich im Grunde selbst nichts oder doch nichts Ordentliches dabei denkt, sondern in der Meinung, das Zeug werde ja schon Gottes Wort sein, loslegt“.[264] Sein Widerspruch galt erst jenen Ansätzen, die aus diesem legitimen Anliegen einen Imperativ der Transformation der christlichen Verkündigung und ihrer Sprache ableiteten.[265]

Im Aufsatz *Die Menschlichkeit Gottes* von 1956, in dem sich Barth recht umfassend von einem solchen Transformationsprogramm distanzierte, fielen zwar Leitbegriffe der späten Bonhoeffer-Texte und ihrer Rezeptionsgeschichte („mündig *gewordene*[…] Welt“, „Offenbarungspositivismus“), Bonhoeffers Name jedoch nicht.[266] Barth führte nun aus, die „Frage der *Sprache,* in der da im besonderen Blick auf die sogenannten ‚Draußenstehenden‘ zu sprechen ist“, sei „so brennend ernst

263 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 404; vgl. a.a.O., S. 408.

264 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 326. – Vgl. dazu Holloway, *Bonhoeffer's „Catchy Phrases“* , S. 60: „Barth's suggestion is that ‚nonreligious interpretation‘ would simply look like intentionally thinking through the theological and biblical concepts with which one is working and considering how to express them best so that they are not meaningless to the world. While I would say Bonhoeffer's goal is more than a *warning* against using traditional ideas without thinking properly about what one is saying, Barth does at least seem to be close to Bonhoeffer's intention“.

265 Vgl. z. B. die kurz nach dem letzten Zitat (Barth, *Offene Briefe 1945–1968,* S. 328) formulierte Abweisung: „Nur daß ich eben […] den uns […] angekündigten neuen Äon der ‚Theologie für die mündige Welt‘ noch nicht – o diese Schnellredner, die immer wieder meinen, sie hätten etwas, wenn sie ein neues dunkles Schlagwort haben! – für angebrochen halten kann“. – Vgl. zu Barths Umgang mit Bonhoeffers Erbe insgesamt seinen 1967 verfassten Brief an Eberhard Bethge (Barth, *Briefe 1961–1968,* S. 403–407). Barth schrieb damals, die Diskussion um *Widerstand und Ergebung* bleibe ihm auch nach der Lektüre von Bethges Bonhoeffer-Biographie „[g]anz dunkel“ (a.a.O., S. 405): „Was ist die ‚mündig gewordene Welt‘? Was heißt ‚nicht-religiöse Interpretation‘? […] Ich weiß Alles oder doch Vieles von dem, was die Adepten […] daraus gemacht haben. Ich weiß aber bis auf diesen Tag nicht, was Bonhoeffer selbst mit all dem gemeint und gewollt hat […]. Ob er jene Bonmots später nicht auch einfach hätte fallen lassen können? Ob er, als er sie äußerte, selbst genau wußte, was er damit meinte?“ (a.a.O., S. 405 f.).

266 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 36.

nicht, wie es heute von verschiedenen Seiten behauptet“ werde.[267] Mit „*real* ‚Draußenstehenden‘, mit einer ‚mündig *gewordenen* Welt‘“ dürfe nämlich nicht mehr gerechnet werden, sobald man „von der Menschlichkeit Gottes her“ denke.[268] Aus dem christologisch-inklusiven Blick auf die Welt ergab sich in diesem Gedankengang direkt die Kritik der Vorstellung ihrer angeblich neu gewonnenen Mündigkeit. Barth formulierte explizit, man habe es gegenwärtig nicht mit einer mündig gewordenen Welt zu tun, sondern nur mit einer, „die sich für mündig *hält* (und tagtäglich beweist, dass sie gerade das nicht ist)“.[269]

An dieser Stelle dürfte der entscheidende Unterschied zwischen seinem Denken und Bonhoeffers Spättheologie erkennbar sein. Rechnete Bonhoeffer mit einer Welt, die in ihrem Verzicht auf Gott als Arbeitshypothese *real* mündig geworden war, votierte Barth terminologisch anders und sprach zwar, wie oben gezeigt, von der Emanzipation und Autonomie, aber nur äusserst selten auch von der Mündigkeit der modernen Welt. Die autonome, sich Gott und der Religion gegenüber emanzipierende Gesellschaft steht bei ihm unter dem steten Verdacht, nur *zum Schein* mündig geworden zu sein. Dabei verliefen die historischen Beschreibungen gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse bei beiden Theologen auffallend parallel.[270] Unterschiedlich waren erst die theologischen Deutungen dieser Prozesse. Bonhoeffers geschichtstheologisch anmutende Formulierung, Gott selbst zwinge den Menschen der Neuzeit dazu, mit dem Leben ohne ihn fertig zu werden,[271] ist bei Barth ohne Parallele; gleiches gilt für den bei Bonhoeffer damit verbundenen kreuzestheologischen Gedanken, dass sich Gott aus der Welt hinausdrängen lasse.[272] Barth hielt vielmehr gerade umgekehrt daran fest, dass auch der sich für mündig haltende Mensch bereits von der Existenz Christi „umschlossen“,[273] dass in

267 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 36.

268 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 36.

269 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 36.

270 Bonhoeffers Beschreibung der „Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird“ (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 476), und seine von da her gewonnene Formulierung, der Mensch komme heute ohne die „Arbeitshypothese“ Gott aus (ebd.), stehen Barths Beschreibungen der Neuzeit in KD IV/3, S. 18–40 sachlich sehr nahe. Vgl. zu dieser Parallele bereits Bonhoeffers Beschreibung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses in seiner *Ethik* (Bonhoeffer, *Ethik*, S. 103–105).

271 Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 533: „wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unsrer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden.“

272 Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 534 (wie oben in Kap. 3.3.1 zitiert).

273 KD IV/2, S. 302.

Christi Bekanntsein mit Gott auch das menschliche „eingeschlossen" sei.[274] Die unterschiedlichen Raummetaphern sind hier auch inhaltlich sprechend: Schafft Christus, der sich aus der Welt hinausdrängen lässt, in Bonhoeffers Denken der Tendenz nach Raum für echte Weltlichkeit und damit für eine neue Mündigkeit des Menschen, bleibt bei Barth auch der sich für mündig haltende Mensch stets von Christus umschlossen – und seine Mündigkeit daher letztlich illusionär.[275]

3.3.3 Säkularisierung als Illusion

Dass die Mündigkeit der modernen Welt nur zum Schein bestehe, gilt in Barths Spättheologie noch in einer anderen, welttheologisch umfassenderen Weise. Barth war überzeugt, dass auch die sich als säkular verstehende Welt einer theologischen Verweltlichung in der Form einer Kritik der in ihr waltenden gottähnlichen Potenzen bedurfte. Verstünde man den Prozess gesellschaftlicher Säkularisierung als wirksame Entgötterung der Welt, wäre man nach dem Urteil des späten Barth einer Illusion verfallen. Es dürfte kein Zufall sein, dass Barth seiner Mitte der 50er Jahre entstandenen (wenn auch erst 1959 erschienenen) *Lichterlehre,* die auf die Lichtseite der Welt als „Profanität" blickte,[276] später, unter dem stärkeren Einfluss der beschriebenen Theologien der mündigen Welt, jene Ausführungen über die *herrenlosen Gewalten* beifügte, welche die tief problematische Götzenverfallenheit auch und gerade der sich für profan haltenden Welt reflektierten und damit deren Schattenseite thematisierten. Deren diesbezügliche Pointen werden im folgenden knapp rekonstruiert.[277]

Hatte Barth früher oft dazu aufgerufen, nüchtern mit gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen zu rechnen, so hiess es nun rhetorisch analog, inhaltlich aber anders fokussiert, man habe unbefangen und nüchtern davon auszugehen, dass die Welt, ob sie religiös sei oder nicht, keineswegs mündig sei, sondern von herrenlosen Gewalten regiert werde. Es gelte wahrzunehmen,

---

274 Barth, *Das christliche Leben*, S. 205; vgl. ebd.: „In ihm sind auch sie Menschen *Gottes* und so dem Gott des *Menschen* als auch ihrem Gott unweigerlich und unwiderruflich konfrontiert: so also, daß auch unter ihnen allen kein Einziger Grund und Recht hat, in Unkenntnis Gottes zu existieren."
275 In diesem Zusammenhang fällt ferner auf, dass Bonhoeffers vielzitierte Frage, wie Christus „Herr auch der Religionslosen werden" könne (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 404), zumindest sprachlich betrachtet futurisch fasst, was bei Barth schon perfektisch vorausgesetzt wird. Zum für Barths Welttheologie insgesamt charakteristischen Motiv des christologischen Perfekts vgl. unten Kap. 5.3.1.
276 Vgl. dazu unten Kap. 7.
277 Vgl. dazu ferner Ernst-Habib, *Herrenlos!;* Plonz, *Die herrenlosen Gewalten*; Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi*, S. 512–518.

> daß wir bis auf diesen Tag in einer Welt leben, der gründliche Entzauberung zwar in Jesus Christus schon widerfahren *ist* und einst in Vollkommenheit widerfahren *wird*, die aber inzwischen der Entzauberung auch noch gar sehr *bedarf*, weil sie tatsächlich bis auf diesen Tag eine weithin verzauberte Welt ist: verzaubert durch die Existenz und Herrschaft ähnlicher, z.T. offenkundig derselben herrenlosen Gewalten, um die schon die neutestamentlichen Menschen gewußt haben und die dadurch weder gebrochen noch auch nur angerührt, in verschiedener Hinsicht vielleicht vielmehr intensiviert und verstärkt wurde, daß unser Weltbild seither jenes rational-wissenschaftliche geworden ist.[278]

Die von Barth hier und im Folgenden entfaltete Beschreibung von Gewalten, die sich gerade dem sich für mündig haltenden, emanzipierten Menschen gegenüber ihrerseits emanzipiert hätten und ihn dadurch im Verborgenen entmündigten,[279] ist als umfangreicher Versuch zu lesen, die faktische Unmündigkeit des Menschen der Welt und den in ihr waltenden Mächten und ihren quasi-religiösen Bindungskräften gegenüber darzustellen – nicht nur, aber auch des modernen, säkularen Menschen. In ihr begegnet insofern, worauf Henning Theißen hinweist, ein „implizit[er] Beitrag zum Problem der Säkularisierung".[280] So schrieb Barth etwa, zur Geschichte der „Emanzipation" eines Menschen von Gott verlaufe „parallel die Geschichte der Emanzipation seiner eigenen Lebensmöglichkeiten von ihm selbst: die Geschichte der Überwältigung seines Wünschens, Strebens und Wollens durch die Macht, die Übermacht seines eigenen Könnens."[281] Die von Barth erarbeitete Kritik einiger solcher Gewalten bietet – allerdings ohne explizit neuzeittheoretisch angelegt zu sein – eine implizite Pathologie der Moderne, da die sich für mündig haltende Welt als in hervorgehobener Weise als von politischen Absolutismen,[282] von der Macht des Geldes,[283] von Ideologien und von Moden aller Art[284] bis hin zum Sport[285] beherrscht gezeichnet wird. In der Art, wie Barth nun im Unterschied zu früher über letzteren sprach, wird die unterdessen erfolgte Verschiebung besonders plastisch

278 Barth, *Das christliche Leben*, S. 372.

279 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 365: „Eben eine auch nur einigermaßen freie Verfügungsgewalt war und ist aber immer und überall wohl der *Mythus*, aber doch nur der Mythus und die *Illusion* des sich für souverän, autonom, mündig haltenden und ausgebenden Menschen. Gerade indem er sich dafür hält – und je selbstbewußter und nachdrücklicher er das tut, um so mehr –, widerfährt ihm das *Gegenteil:* hört er auf, als der freie Herr und Meister zu leben, der er, indem er im Herrschaftsbereich Gottes, statt ihm entfliehen zu wollen, sich nach Gott richtete, sein dürfte und könnte."

280 Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi*, S. 518.

281 Barth, *Das christliche Leben*, S. 365.

282 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 373–378.

283 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 378–382.

284 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 382–396.

285 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 391f.

greifbar: War das Interesse am „Fussball-Länderkampf“ statt am Gottesdienst noch 1935 ein Symbol der fortschreitenden *Säkularisierung* der Gesellschaft,[286] dient der Hinweis auf den Sport in den späten Fragmenten zur KD als Beispiel für eine auch in säkularen Gesellschaften noch wirksame *religiöse* Bindungskraft.[287]

Im Unterschied zur grundsätzlich illusionären Mündigkeit *Gott* gegenüber ist es im Verhältnis zu den herrenlosen Gewalten, also zu den quasireligiösen Bindungskräften des Säkularen, nach Barth theologisch wünschenswert, dass der Mensch im Glauben von der Unmündigkeit zur Mündigkeit ihnen gegenüber gelangt; ihnen gegenüber *bedarf* die Welt noch der Entzauberung. Diese Mündigkeit der Welt gegenüber ist aber der modernen Menschheit, die in hohem Masse im Bann dieser Gewalten steht, gerade nicht per se inhärent, weshalb man sie ihr nach Barth auf keinen Fall pauschal attestieren darf.[288] „Der Schritt von der Möglichkeit des *mündigen* zur Verwirklichung des *unmündigen*, des gänzlich *entmündigten* Menschen hat sich gerade in unserem Jahrhundert als schrecklich klein erwiesen“, schreibt Barth in der Beschreibung der herrenlosen Gewalt des dämonisierten Staates.[289] Versteht man Mündigkeit aber nicht als Beschreibung, sondern als normativ-theologischen Zielbegriff, ist sie diesen innerweltlichen Mächten gegenüber durchaus anzustreben. Ansätze dazu, den Mündigkeitsdiskurs in diese Rich-

286 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 811 (wie oben in Kap. 3.1.2 zitiert). – In diesem Sinn schrieb Barth aber auch noch in KD IV/3, S. 855: „Was [bedeutet] das öffentliche Interesse etwa an einer Konferenz dieses oder jenes christlichen Weltbundes oder auch des ‚Weltrates der Kirchen‘, verglichen mit dem an der Organisation und Durchführung einer Winter-Olympiade oder gar an einer wieder einmal fälligen Entscheidung über die internationale Fußballmeisterschaft?“.

287 Barth verwies hier höchst anschaulich auf die WM 1958 (Barth, *Das christliche Leben*, S. 392): „Was führte nach den 1958 in Schweden zelebrierten Meisterschaftsspielen in Brasilien, der Heimat des siegreichen Teams, zur Schaffung eines neuen National-Feiertags, und was konnte dem besten, damals siebzehnjährigen Spieler dieses Teams, dem ‚Wunderstürmer‘ Pelé, neben viel Geld und anderen guten Sachen nicht weniger als fünfhundert Heiratsanträge einbringen […]? […] Wer diktiert den Menschen dieses oder ein ähnliches Bedürfnis und dessen Befriedigung gerade in dieser letztlich doch etwas primitiven Form? […] Indem der Mensch die wahre Majestät aus den Augen verlor und immer wieder verliert, mußte und muß sich guter Sinn wohl auch in dieser Sache in Unsinn verkehren.“

288 Daher antwortete Barth 1966 in einem Gespräch, als er nach seiner Meinung über „Bonhoeffers Wort von der mündig gewordenen Welt“ gefragt wurde (Barth, *Gespräche 1964 – 1968*, S. 245 f.): „Ich habe diese Formulierung nicht gern. Wenn ich meine Zeitung lese, dann habe ich nicht den Eindruck, daß die Welt mündig geworden ist. Nehmen Sie die amerikanische Politik! Die Amerikaner sind, nach allem zu schließen, der Teil der Menschheit, der am weitesten fortgeschritten ist in der Technik und in der Wissenschaft und überdies die mächtigste Nation. Aber ich finde, daß das Benehmen der Amerikaner nicht gerade ein Beispiel von *Mündigkeit* ist. […] O nein, wir sind vielmehr Kinder – Kinder, die ein bißchen verwöhnt und verdorben sind, die spielen, die sich langweilen und einander Schwierigkeiten machen.“

289 Barth, *Das christliche Leben*, S. 378.

tung fortzuführen, finden sich bei Barth z. B. im Vorwort zu KD IV/4, jenem Band also, der nach Barths ursprünglicher Konzeption die Theorie der herrenlosen Gewalten hätte enthalten sollen. Barth schrieb darin, man rede heute „so gern und viel (zu gern und zu viel) von der Gott gegenüber angeblich mündig *gewordenen Welt*“[290] – er hingegen interessiere sich für den mündigen *Christen*, der der „Gott und der Welt gegenüber mündig *werden sollende Mensch*“ sei.[291]

Insgesamt weisen Barths Kritik am Begriff der mündigen Welt und seine Theorie der herrenlosen Gewalten, wie bereits angedeutet, tiefgehende Parallelen zur frühen Welthermeneutik der dialektischen Theologie der 20er Jahre auf. Hier wie dort ging es, terminologisch übereinstimmend, um ein theologisches Depotenzieren innerweltlicher *„Potenzen“*.[292] Bereits damals wurde ja, wie oben beschrieben, eine Haltung der Welt gegenüber entworfen, in der jede Unterwerfung unter innerweltliche Grössen – unter die Herrschaft der „Dinge“, wie es frühe Texte in Heinrich Barthscher Terminologie ebenfalls ausdrückten, oder der „herrenlosen Gottheiten“, wie es ja bereits im zweiten Römerbriefkommentar formuliert worden war[293] – von einem die Welt *sachlich* betrachtenden und sie so im theologischen Sinne verweltlichenden Glauben her kritisiert wurde.[294]

Diese Formulierung könnte nun an Gogartens Gedanken einer Säkularisierung (bzw. Verweltlichung) der Welt im Glauben erinnern, die dann in der Rezeption seines Denkens als legitimer Ursprung gesellschaftlicher Säkularisierungstenden-

290 KD IV/4, S. X.

291 KD IV/4, S. X. – Die hier getätigte Aussage, dass der Mensch auch *Gott* gegenüber mündig werden soll und kann, ist in Barths Werk hingegen atypisch. Sie ist aus der Tendenz der Tauflehre von KD IV/4 erklärlich, in der Barth verstärkt Wert darauf legte, die (menschlichen) Wassertaufe als Antwort eines mündigen, verantwortlichen Menschen auf die (göttliche) Geisttaufe zu konzipieren, um so ein „Ereignis echten *Verkehrs* zwischen Gott und Mensch“ beschrieben zu können (a.a.O., S. 25). „[S]o gewiß dieser [echte Verkehr, M.P.] in Gottes Initiative seinen Ursprung hat, so gewiß wird der Mensch in ihm nicht ignoriert und übergangen, sondern als eigenständiges Geschöpf Gottes ernst genommen – nicht überrannt und überwältigt, sondern auf seine Füße gestellt – nicht entmündigt, sondern mündig gesprochen und auch als mündig behandelt“ (ebd.). – Andernorts hingegen stand Barth dem Mündigkeitsbegriff auch dann kritisch gegenüber, wenn er mit Bezug auf die Stellung des glaubenden Menschen vor Gott verwendet wurde. Barths Zentralmetapher für das Gottesverhältnis des Christen ist nicht, wie bei Gogarten, jene der (mündigen) Sohnschaft, sondern die einer dezidiert unmündigen Existenz als *Kind* Gottes. „Die durch Gottes Gnade […] die Freiheit haben, ihn [Gott, M.P.] als ihren Vater anzurufen“, hielt Barth in einem späten Dogmatikfragment fest, „die werden ihm kein einziges Mal, indem sie von dieser Freiheit Gebrauch machen, anders denn als Ungeübte, Unerfahrene, Untüchtige, *Unmündige* – und also auch in diesem Sinn: als Kinder, als dazu ganz und gar unvorbereitete *Kleinkinder*, begegnen können“ (Barth, *Das christliche Leben*, S. 126).

292 So Barth, *Das christliche Leben*, S. 369; vgl. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 562.

293 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 78 (bereits oben in Kap. 2.2.1 zitiert).

294 Vgl. oben Kap. 2.

zen gelesen wurde. Aber auch hier ist auf eine entscheidende, bleibende Differenz hinzuweisen. Eine theologische Deutung und Rückbindung des gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses, etwa durch seine Zurückführung auf den christlichen Glauben, findet sich bei Barth nicht. Er beschränkte sich auf die Feststellung sozialer und ekklesiologischer Phänomene – gewonnene Autonomie aufseiten der Welt, Partikularisierung und Geltungsverlust aufseiten der Kirche –, enthielt sich aber jeder theologischen Metatheorie der Säkularisierung. Unpräzise wäre es auch, Barths neuzeittheoretische Einleitungsbemerkungen zu KD IV/3 als „geschichtstheologische Deutung der neuzeitlichen Kirchengeschichte" zu lesen, wie Karin Bornkamm vorschlägt.[295] Barth zielte nicht darauf ab, die durchwegs als kontingent beschriebene Theologiegeschichte der Neuzeit als von Gott in Gang gesetzten Prozess zu deuten. Die Eigenständigkeiten der Neuzeit – und besonders der Profangeschichte der Neuzeit – sollten als solche wahrgenommen und nicht in eine (geschichtstheologische oder christentumsgeschichtliche) Metatheorie eingebunden werden.[296] Schon darum musste Gogartens Wiedergewinnung des Säkularisierungsbegriffs für die Theologie Barth notwendig fremd bleiben. Auch ein Vergleich der Spätwerke beider Denker[297] zeigt also, dass Barth zwar den Säkularisierungsbegriff im theologischen Kontext mied, realen gesellschaftlichen Säkularisierungstendenzen gegenüber deswegen aber keineswegs kritischer gegenüberstand als Gogarten. Die terminologischen Unterschiede sind hier zugleich sachlich bezeichnend: Während Gogartens Theologie der Säkularisierung ihr Potenzial aus der Ambivalenz eines Säkularisierungsbegriffs zieht, der zwischen christlich-theologischer und historisch-soziologischer Verwendung oszilliert, werden bei Barth in

295 Bornkamm, *Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth*, S. 25. Bornkamm sprach ferner von einer „umfangreiche[n] spekulative[n] Geschichtskonstruktion", in deren Konsequenz sich Barth als „theologischen Vollstrecker der neuzeitlichen Kirchengeschichte" sehe (a.a.O., S. 20 f.; auf Bornkamms Barth-Kritik weisen Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt,* S. 353, Anm. 146, sowie Siller, *Kirche für die Welt*, S. 159, hin). Bei Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt,* S. 353, wird – allerdings nicht in negativer Konnotation – zum kirchengeschichtlichen Petittext am Anfang von KD IV/3 festgestellt: „Barth nennt dies eine ‚kirchengeschichtliche Erwägung', doch ist zu fragen, ob hier nicht, als Gegenstück zur theologiegeschichtlichen Sicht ein Stück ‚Geschichtstheologie' geboten wird, die aus einer Hermeneutik der Geschichte Einsichten für die Struktur der Versöhnungslehre unter den Bedingungen der Neuzeit zu gewinnen sucht, eben indem mit der Figur des prophetischen Amtes auf diese Bewegungen der Neuzeit geantwortet werden soll."

296 So auch Siller, die im Gespräch mit Bornkamm betont, Barths Versöhnungslehre leite dazu an, „die Moderne in ihren Besonderheiten wahrzunehmen, ohne ihr durch eine geschichtstheologische Interpretation ihre erstrebte Eigenständigkeit wieder abzusprechen" (Siller, *Kirche für die Welt*, S. 159).

297 Eine analoge Feststellung konnte oben für die Frühzeit der dialektischen Theologie getroffen werden (vgl. oben Kap. 2.2.3).

aller Regel *weder* die theologische Sicherung der Weltlichkeit der Welt *noch* gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse unter dem Begriff der Säkularisierung thematisch. Die Parallelstellung beider Phänomene, die bei Gogarten programmatisch erfolgt, wird von Barth so gerade vermieden.[298]

3.4 Ertrag

Wie hat Barth auf die gesellschaftliche Säkularisierung und die um sie geführten Debatten reagiert? An dieser Stelle wird eine erste Zwischenbilanz möglich, die verschiedene Motive der bisherigen Untersuchung zusammenführt.

Die rechristianisierend-transformative Reaktion auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse, die bereits im deutschsprachigen kirchlichen und theologischen Leben der Zwischenkriegszeit dominant war, fand früh Barths engagierten Widerspruch. Sie lief, wie bereits das letzte Kapitel gezeigt hat (Kap. 2), schon der dialektisch-theologischen Welthermeneutik zuwider, die primär an der Sicherung der Weltlichkeit der Welt interessiert war. Bei der daran orientierten Kritik am kirchlichen Kampf gegen den ‚Säkularismus' blieb Barth aber nicht stehen. Von den frühen 30er Jahren an erhielt seine kritische Reaktion auf die antisäkulare Stimmungslage eine zunehmend christologische Prägung. Barths bevorzugte Reaktion auf die Säkularisierung und die um sie geführten Debatten lag von nun an durchgehend im Verweis darauf, dass Christus bereits an der Welt gehandelt habe, dass er in ihr rettend präsent sei, dass diese also als in sein Heilswerk inkludiert angesehen werden müsse und dass das alles auch dann wahr sei, wenn sie darauf noch mit Unglauben, Unverständnis oder Unwissen reagiere. Diese Feststellung gilt für die im Kontext der deutschen Säkularismusdebatte in der Zwischenkriegszeit (vgl. oben Abschnitt 3.1.1) erhobene programmatische Forderung, nicht an den Unglauben zu glauben (3.1.2); sie gilt analog für die im Kontext der Nachkriegshoffnungen auf eine allgemeine Rechristianisierung (3.2.1) von Barth in Amsterdam geäusserte Warnung davor, den modernen Menschen anders denn als unwissenden Bruder, als unwissende Schwester Jesu Christi zu sehen (3.2.2). Unter umgekehrten Vorzeichen gilt sie auch noch für die Pointe des späten Barth, der moderne Mensch sei Gott gegenüber durchaus nicht als mündig geworden (vgl. zu dieser These 3.3.1), die säkulare Welt mithin nicht pauschal affirmativ zu betrachten (3.3.2). Auch der säkulare Mensch ist

298 An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass es nach 1945 bei Barth zu keiner nennenswerten sachlichen Auseinandersetzung mit Gogarten mehr kam. Der zentrale Grund dafür lag im tiefen menschlichen wie theologischen Zerwürfnis zwischen Barth und Gogarten nach dessen zeitweiligem Bekenntnis zum Nationalsozialismus. Vgl. zu diesem Gesprächsabbruch Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik,* S. 134, sowie Barth, *Gespräche 1964 – 1968,* S. 485 f.

nach Barths Denken auf die rettende und ihn zu einem in neuer Weise ideologiekritischen Blick auf die Wirklichkeit befreiende Tat Gottes in Christus angewiesen.

In allen drei Fällen diente die christologisch-inklusive Theologie der Welt der Kritik einer Haltung, die dem Menschen – etwa dem ‚modernen Menschen' – ein Zuviel an Einfluss auf sein Gottesverhältnis zutraute. Barths Theologie widersprach demnach im Kontext der Säkularisierung nicht nur der negativ wertenden These einer neuen Autonomie des Menschen Gott gegenüber, sondern gleichermassen, sozusagen im selben Atemzug, auch ihrem positiven Pendant. In der „Kampfesgeschichte Jesu Christi", schärfte Barth an einer Stelle seiner Versöhnungslehre ein, gebe es „keine Anerkennung einer mündigen, einer zur Bejahung oder Ablehnung ihrer Aussage befugten Welt" – aus diesem Grund aber auch „kein Warten auf deren Zustimmung und darum auch keine schmerzlichen Überraschungen durch deren Ausbleiben".[299] Die doppelte Auswirkung, die die Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt nach sich zog, ist in diesem Satz deutlich zu erkennen. Jede Entscheidung der Welt (oder einzelner Menschen) für oder gegen Gott wird in dieser Theologie christologisch relativiert.[300]

Auf zwei systematische Elemente des christologisch-inklusiven Denkens, das sich bei Barth ab den frühen 30er Jahren findet, sei zusammengefassend hingewiesen. *Erstens* war diesem Denken von Beginn weg ein stark universalistischer Zug eigen. Es fokussierte auf Christi Handeln an der Welt in ihrer Totalität („als Ganze[r]", wie es in KD I/1 hiess), nicht bloss an den Christinnen und Christen. Damit bot Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt eine späte Lösung der Tambacher Problemwahrnehmung, dass die Gesellschaft Gott als eine ihm gegenüber abgeschlossene Totalität gegenüberstehe: Sie reinterpretierte eben diese Totalität als in einer von Gott her intakten Gottesbeziehung. Dadurch wirkte sich eine empirische Verhältnisverschiebung von Kirche und Welt im Raum der Gesellschaft, etwa in der Folge gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse, nicht mehr auf soteriologischer Ebene aus; die theologische Auseinandersetzung mit der Säkularisierung wurde also von der Frage des Heils oder Unheils der Welt entlastet. Erst von der Annahme der potenziellen Christuspräsenz in der *ganzen* Welt her konnte der späte Barth schliesslich mit seiner Lehre von den Selbstbezeugungen Christi im Weltgeschehen eine christologische Hermeneutik der Profanität entwickeln, die weit über die Welthermeneutik des Tambacher Vortrags hinausging.[301] *Zweitens* kann hier festgehalten werden, dass Barths Theologie dadurch eine christologische Reinterpretation der säkularen Welt leistete, die deren empirische Entfremdung

299 KD IV/3, S. 273.

300 Zur vertieften Verortung dieses Gedankens im Kontext von Barths Versöhnungslehre vgl. unten Kap. 5.3.1; zu seiner Kritik vgl. unten Kap. 8.2.2.

301 Vgl. dazu unten Kap. 7.

von der Kirche nicht christianisierend überspielte, sondern respektierte. Die Reinterpretation der Welt als Ganzer ging in seinem Denken, wie mehrfach zu beobachten war, damit einher, dass er auf eine radikale Wahrnehmung von Säkularisierungsprozessen drängte. Ein Ernstnehmen solcher Prozesse widersprach nicht dem inklusiv-christologischen Blick auf die Welt; es motivierte vielmehr zu dessen Entfaltung, da es die Problematik rechristianisierender Transformationsversuche moderner Gesellschaften schon empirisch feststellte. Insgesamt zielte die Entwicklung von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt darauf, die rettende Gegenwart Christi in der Welt auch noch in einer potenziell radikal säkularisierten Gesellschaft wahrnehmen zu können.

Die Entwicklung dieses spezifischen Blicks auf die Welt verlief chronologisch parallel zu Barths expliziter Auseinandersetzung mit der Säkularisierung als Phänomen und als Taktgeber für gesellschaftliche Diskurse. Hier war eine gewichtige inhaltliche Verschiebung zu beobachten: Hatte er sich zunächst explizit zeitdiagnostischer Aussagen weitgehend enthalten, formulierte er 1935 (im Text *Das Evangelium in der Gegenwart*) eine umfassende Beschreibung der Säkularisierung, die er als Trennungsprozess von Kirche und Welt verstand, ohne aber diesen Prozess mit einer eindeutigen theologischen Bewertung zu versehen (3.1.3). Im Kontext der Nachkriegszeit verschob sich, in erkennbarer Auseinandersetzung mit den Rechristianisierungshoffnungen und der Abendlandrhetorik der damaligen Zeit, die Bewertung der vorsäkularen (scheinbaren) christlichen Einheitswelt zusehends ins Negative. Sie wurde nun als Illusion eines *corpus christianum* bezeichnet und oft mit Kaiser Konstantin assoziiert, während umgekehrt die Säkularisierung als Ende des früheren Schwebezustands und damit als notwendige Klärung in den Blick kam: In ihr trat das – theologisch betrachtet – immer schon bestehende Faktum der Säkularität der Welt offen zu Tage. Diese Deutung ermöglichte es Barth, das festgestellte Ende der christlichen Welt nicht primär als Bedrohung, sondern als Klärungsprozess in den Blick zu nehmen (3.2.3). Sie führte aber nicht zu einer theologischen Überschätzung der Säkularisierung oder zu einer Überhöhung der sich säkularisierenden Welt: Im diskursiven Kontext der späten 50er und 60er Jahre verhalf dieselbe christologische Grundausrichtung Barth zu einer Abgrenzung gegenüber dem stärker affirmativen Umgang mit der Säkularisierung, der in der Rezeption der Spätschriften Bonhoeffers und Gogartens aufgekommen war, und zu einer Kritik der Vorstellung der mündig gewordenen Welt als folgenreicher Illusion (3.3.3).

Durchgehend fiel auf, dass Barth auf explizit säkularisierungstheoretisches Vokabular fast völlig verzichtete und bereits die Begriffe „Säkularismus“ und „Säkularisierung“ richtiggehend mied. Mehrere Gründe können dafür benannt werden, die über Barths allgemeine Vorsicht gegenüber zeitdiagnostischen Kategorien im Raum der Theologie hinausgehen. Zunächst ist plausibel, dass die stark negative

Konnotation der Begriffe Säkularismus und Säkularisierung, die von den 20er bis in die 50er Jahre weit verbreitet war, Barth von deren regelmässigem Gebrauch abhielt. Sehr oft zielte schon ihre Verwendung auf die Kritik der als säkularisiert wahrgenommenen Gegenwart zugunsten einer idealisierten christlichen Vergangenheit, was Barth wohl dazu bewegte, eher vom Ende des *corpus christianum* als von Säkularisierung zu sprechen. Darüber hinaus ist ein dogmatischer Grund feststellbar, der Barth nur mit grosser Vorsicht von einer in der Neuzeit beobachtbaren Säkularisierung der Gesellschaft sprechen liess: Einen fundamentalen Unterschied historischer Epochen in ihrem Verhältnis zu Gott kann es nach Barth nicht geben, da das Evangelium allen Zeiten im Modus des Fremden gegenübertritt, nie des schon Bekannten. Die faktische Säkularität der Welt, die, wie beschrieben, im Rahmen der christlichen Kultur des Mittelalters verdeckt war und deshalb leicht übersehen werden konnte, trete in der Neuzeit wieder offen zu Tage. Dieser Zustand der Säkularität ist aber aufgrund des christologisch-inklusiven Blicks auf die Welt nicht pejorativ als Gottlosigkeit zu betrachten: „So absolut gottlos, wie sie es wohl sein möchte, *kann* also die Welt gar nicht sein".[302] Die Zeitdiagnose, die der (von Barth dekadenztheoretisch verstandene) Säkularisierungsbegriff impliziert, geht also aus zwei zentralen Gründen fehl: Er impliziert eine naive Überbewertung der vorsäkularen, annähernd christlichen Einheitswelt, aber auch eine allzu tragische[303] Negativbewertung säkularer Zustände und Menschen. ‚Säkular' war die Welt schon immer; wirklich gottlos hingegen kann sie nie sein. Von dieser theologischen Überlegung her erschien für Barth nicht nur jede Kampfrhetorik gegen die Säkularisierung, sondern schon die diagnostische Verwendung des Säkularisierungsbegriffs als fragwürdig.[304]

Zuletzt ist nochmals die Frage aufzuwerfen, wie sich Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt und seine in neuer Weise pointierte Säkularisierungsdeutung, die parallel entstanden sind und jeweils weiterentwickelt wurden, zueinander verhalten. Ist Barths Entwicklung einer inklusiven Christologie als Reaktion auf die antisäkulare Stimmungslage der deutschen Säkularismusdebatte

302 Barth, *Das christliche Leben*, S. 211.

303 Zu dieser Begriffsverwendung vgl. bereits Barth, *Die Theologie und der heutige Mensch* [1930], S. 31: „Es lohnt sich nicht, sie [nämlich die „Hauptmasse unserer gebildeten und ungebildeten Zeitgenossen", M.P.] bei ihrer Gleichgültigkeit oder auch Polemik in dieser Hinsicht allzu streng zu behaften, allzu tragisch von einer aller Theologie entfremdeten modernen Profanität zu sprechen." Vgl. ferner den analogen Begriffsgebrauch in KD I/1, S. 27.

304 Vgl. auch Barth, *Gespräche 1963*, S. 281: „Man muß, wissen Sie, mit dieser Säkularisierung des modernen Menschen nicht zuviel Geschrei machen. ‚Säkular' waren die Menschen immer, samt und sonders, und die Christen selber auch. […] Aber durch alle Säkularität des Menschen hindurch hat die Divinität Gottes ihren Weg zu Menschen von allerlei Volk von jeher zu finden gewußt."

zu verstehen? Oder liegt umgekehrt in seiner vergleichsweise entspannten Haltung gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen gegenüber die Applikation einer bereits vorgängig vorhandenen christologisch geprägten Welttheologie vor? Der bisherige Durchgang durch Barth-Texte hat deutlich gemacht, dass sich keine dieser Lesarten vollends zurückweisen lässt; zu engmaschig sind die Entwicklung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt und Barths Widerspruch gegenüber der Grundtendenz der erwähnten Säkularisierungsdebatten werkgenetisch verwoben. Einerseits erfolgte die Hinwendung zu christologisch-inklusiven Sprachbildern in engem Zusammenhang mit den diskursiven Erfordernissen jener Debatten der Zwischen- und Nachkriegszeit; andererseits liegt die sachliche Begründung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt bei Barth nie in einer vorausgesetzten Zeitdiagnose, sondern wird stets im Modus dogmatischer Argumentation formuliert. Zur Beschreibung des fraglichen Zusammenhangs legt sich daher ein (freier) Rückgriff auf die von Gerhard Sauter in die Theologie eingeführte wissenschaftstheoretische Unterscheidung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang nahe,[305] mit der sich die Verschränkung von Welttheologie und Säkularisierungwahrnehmung vorläufig beschreiben lässt: Die Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts bilden den (historisch-werkgenetischen) *Entdeckungszusammenhang* für Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt; die dogmatische Christologie aber wiederum den (systematisch-theologischen) *Begründungszusammenhang* für einen von den jeweiligen Diskurslagen divergierenden Blick auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse, der deren behauptete negative oder positive Folgen relativierte.

Ein knapper Ausblick soll das Kapitel beschliessen und zugleich als Übergang zum zweiten Teil dieser Arbeit dienen. Barths Deutung der Säkularisierung und die damit verbundene christologisch-inklusive Theologie der Welt boten, soviel wurde bisher deutlich, schon im Grundsatz eine gegenüber der dialektischen Theologie der 20er Jahre neue Sicht auf die die Kirche umgebende Welt, die nun christologisch begründet als unwissende Welt Gottes gesehen wurde, ohne jedoch Gottes Wirken in der Welt, wie es der religiöse Sozialismus der Tendenz nach getan hatte, in

305 Vgl. Sauter, *Was heißt „Evangelische Theologie"?,* bes. S. 115 f.; ders., *Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen;* zur Rezeption in der Barth-Forschung vgl. z. B. Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 69. Zu der ursprünglich von Hans Reichenbach geprägten Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und *Rechtfertigungs*zusammenhang vgl. Reichenbach, *Erfahrung und Prognose*, S. 3 f. – Vgl. ferner die Paraphrase der Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang bei Suter, *Zur Glaubensbindung der Theologie,* S. 111: „Unter dem Entdeckungszusammenhang versteht man die Umstände, unter denen ein bestimmter Wissenschaftler auf eine Idee kommt, mit dem Rechtfertigungszusammenhang die Argumente, die er für die Geltung dieser Idee ins Feld führt."

konkreten politischen Bewegungen zu verorten.[306] Was bisher nicht deutlich wurde, sind die konkreten Auswirkungen, die diese gewichtige welttheologische Umstellung in einzelnen dogmatischen und ethischen Themenfeldern nach sich zog. Diese gilt es in den folgenden Kapiteln nachzuzeichnen. Was also hiess es für die Ekklesiologie, die Kirche als Gegenüber nicht einer von Gott in schuldhafter Weise abgefallenen (oder aber mündig gewordenen), sondern einer ihm gegenüber bloss unwissenden Welt zu beschreiben (Kap. 4)? Was bedeutete es für den theologischen Blick auf nichtchristliche Menschen und für den Umgang mit ihnen, sie nicht im Status des Unheils (oder der Mündigkeit), sondern des Unwissens zu betrachten (Kap. 5)? Wie äusserte sich die christologisch-inklusive Theologie der Welt im Kontext politisch-ethischer Debatten um die Säkularität des Staates? In welchem Sinn meinte Barth auch diesem eine unbewusste Christusbeziehung zuschreiben zu können (Kap. 6)? Und wie prägte die spezifische Theologie der Welt, die für Barths Denken prägend wurde, in der späten „Lichterlehre" den kirchlichen Blick auf das ausserkirchliche Leben insgesamt (Kap. 7)? Erst nach einem Durchgang durch diese theologischen Themenfelder kann die Frage gestellt werden, wie Barths christologisch-inklusiver Umgang mit der Säkularisierung zu bewerten ist und wie sich von ihm her die eingangs beschriebenen Divergenzen in der bisherigen Barth-Deutung einordnen lassen (Kap. 8).

306 Zu dieser Abgrenzung vgl. oben Kap. 2.1.1 sowie unten Kap. 7.2.4.

4 Sendung zum Zeugnis: Barths Ekklesiologie der Partikularität

Keinen dogmatischen Topos berührt das Säkularisierungsproblem so direkt wie jenen der Ekklesiologie. Es äussert sich hier insbesondere in Form der Infragestellung des kirchlichen Anspruchs, als (traditionell verstandene) Volkskirche gesamtgesellschaftlich integrativ und kulturprägend zu wirken. Barths späte Ekklesiologie gibt diesen Anspruch, wie von der jüngeren Forschung bereits öfters beschrieben, programmatisch auf.[1] Die Kirche wird in ihr nicht als gesellschaftlich dominanter Faktor, sondern als „wanderndes Gottesvolk"[2] im Kontext einer nichtchristlichen Welt imaginiert, die dieser ihr schon in Geltung stehendes Heil bezeugt. Avisiert ist dabei, wie schon das Ergebnis des letzten Kapitels nahelegt, keine neue Verchristlichung gesellschaftlicher Zusammenhänge, sondern ein bleibendes, echte Begegnung ermöglichendes Nebeneinander von Kirche und Welt.

In diesem Kapitel wird nun – als erste von vier systematisch-theologischen Tiefenbohrungen – die Frage gestellt, welche konkreten dogmatischen Werkzeuge Barths späte Ekklesiologie für die theologische Verarbeitung der Säkularisierung entwickelte und wie diese mit der christologisch-inklusiven Theologie der Welt zusammenhängen. Zunächst steht dabei seine Zeichnung der Kirche als berufene Minderheit im Kontext einer als nichtchristlich angenommenen Gesamtgesellschaft im Fokus (4.1), bevor in einem zweiten Schritt deren Verhältnis zur sie umgebenden Welt rekonstruiert wird (4.2). Insgesamt wird sich dabei zweierlei zeigen: dass die partikularistische Ekklesiologie von KD IV eine präzise Umsetzung der im Kontext

1 Vgl. als aktuelles Beispiel für viele Stimmen Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 32, nach dem sich „Barths Ekklesiologie und ihre politischen Implikationen als theologische Verarbeitungen seiner Diagnose vom Ende des *corpus christianum* in der (westlichen) Moderne lesen lassen". Vgl. ferner die prägnant zusammenfassende Analyse bei Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, S. 286: „Barth's ecclesiology presents us with a view of the church that has so radically cast off all remnants of the *corpus Christianum* it can only appear disorienting, unsettling, and strange, even while captivatingly fascinating. It turns ecumenicity on its head by seeking universality precisely through, rather than against, particularity, seeing the latter not as an embarrassment but intrinsic to the historic rootedness of the Gospel. For this reason, Barth's reflections on the unity of the church (and the churches) sound quite different from many dominant ecumenical discussions of the twentieth century and today." – Hingegen fokussierten frühe Rekonstruktionen von Barths Ekklesiologie tendenziell stärker auf die Frage der Auswirkungen des Aktualismus im Kirchenbegriff und auf deren Bewertung. Vgl. dazu die folgende Auswahl früher Stimmen: Fries, *Kirche als Ereignis* [1958], S. 68–118; Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis* [1963]; Bäumler, *Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths* [1964]; Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr* [1967].

2 KD IV/3, S. 851.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-005

der zeitgenössischen Säkularisierungsdebatten entwickelten Zeitdiagnose vom Ende der christlichen Welt darstellte – und dass die Partikularisierung der Kirche sachlich durchgehend vom christologisch-inklusiven Blick auf die nichtchristliche Welt abhing, die Barth im Kontext dieser Debatten entwickelt hatte.

Als Primärtexte dienen im Folgenden, wie bereits erwähnt,[3] die drei ekklesiologischen Paragraphen der Versöhnungslehre,[4] die jedoch an zentralen Stellen der Ergänzung durch Barths Ausführungen zur Berufung der (einzelnen) Christin[5] und zu ihrer Zeugenschaft[6] bedürfen. Terminologisch ist anzumerken, dass Barth weit öfter von *Gemeinde* als von *Kirche* spricht, in der hier vorgelegten Analyse jedoch zur Bezeichnung der *christlichen* Gemeinde in der Regel der Begriff der Kirche verwendet wird, um die Tatsache zu reflektieren, dass zur einen Gemeinde Gottes nach KD II/2 auch das geschichtliche Israel gehört.[7] In der Ekklesiologie von KD IV/3 wird nicht das Verhältnis dieser theologisch konzipierten, aus Kirche *und* Israel bestehenden einen Gemeinde Gottes, sondern dasjenige der (christlichen) Kirche zur Welt thematisiert, was sich, wie hier in Anschluss an Höfner festgehalten wird, auch in der Terminologie niederschlagen sollte.[8] Daher wird im Folgenden in der Regel auch dort von *Kirche* gesprochen, wo Barth den Terminus *Gemeinde* wählt.[9]

---

3 In Kap. 1.3.2.

4 § 62 („Der Heilige Geist und die Versammlung der christlichen Gemeinde"; KD IV/1, S. 718–826); § 67 („Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde"; KD IV/2, S. 695–824); § 72 („Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde; KD IV/3, S. 780–1034). – Auf einen eigens durchgeführten zusammenfassenden Durchgang durch diese Paragraphen kann aufgrund der guten Forschungslage verzichtet werden; vgl. dafür z. B. Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug.*

5 § 71 „Des Menschen Berufung" (KD IV/3, S. 553–779).

6 Abschnitt „Der Christ als Zeuge" (a.a.O., S. 637–704).

7 Vgl. dazu § 34 („Die Erwählung der Gemeinde") in KD II/2, S. 215–336, z. B. S. 215 (Leitsatz zu § 34; im Original hervorgehoben): „Die Gnadenwahl ist als Erwählung Jesu Christi zugleich die ewige Erwählung der einen Gemeinde Gottes, durch deren Existenz Jesus Christus der ganzen Welt bezeugt, die ganze Welt zum Glauben an Jesus Christus aufgerufen werden soll. Diese eine Gemeinde Gottes hat in ihrer Gestalt in Israel der Darstellung des göttlichen *Gerichtes*, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen *Erbarmens* zu dienen. Sie ist in ihrer Gestalt als Israel zum *Hören*, in ihrer Gestalt als Kirche zum *Glauben* der an den Menschen ergangenen Verheißung bestimmt."

8 Vgl. Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 121, Anm. 12: „Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die christliche Kirche als die eine Gestalt dieser ‚Gemeinde', weshalb auch dem Begriff ‚Kirche' der Vorzug gegeben wird."

9 Wo Barth auch in KD IV Israel als Teil der einen Gemeinde Gottes beschreibt, differenziert er ebenfalls in diesem Sinn zwischen Kirche und Gemeinde: „Und wenn die Gemeinde in ihrer israelitischen Gestalt noch mit *einer Nation* identisch ist, so wird ihre Sendung als Gemeinde *für die Welt* in der Kirche dadurch aktuell, daß sie mit den zum Glauben an ihren Messias erweckten Juden

4.1 Die Kirche am Ende der christlichen Welt

4.1.1 Der Ausgangspunkt: Ekklesiologie in Barths Texten der 20er Jahre

Die für den späten Barth so bezeichnende, ganz von der Sendung in die Welt her gedachte und programmatisch partikularistische Ekklesiologie gehört nicht etwa zum Grundinventar seines Denkens, sondern hat ihrerseits eine Geschichte und wurde erst nach und nach erarbeitet. Als Barth in der Zwischenkriegszeit seine heftige Kritik an einer um ihren gesamtgesellschaftlichen Einfluss kämpfenden Kirche formulierte, fiel diese wohl auch deshalb so scharf und grundsätzlich aus, weil sie damals noch nicht von einer ausgearbeiteten alternativen Ekklesiologie getragen wurde. Texte wie *Quousque tandem …?* (1930) oder *Die Not der evangelischen Kirche* (1931) blieben in ihren ekklesiologischen Ansätzen stark der Negation verhaftet und zielten positiv erst auf die recht allgemein bleibende Forderung, die Kirche möge sich, statt den Säkularismus zu bekämpfen, auf die „aufrichtige und lautere Predigt des Evangeliums“[10] konzentrieren und „nichts sonst sein und bedeuten“ wollen als ein „Zeichen“ der Situation des Menschen vor Gott.[11] Was diese Verkündigungs- und Zeugnisaufgabe für die Kirche, ihre Organisationsstruktur, ihr Selbstverständnis als in die Welt gesandte Gemeinschaft sowie für ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft bedeuten konnte, wurde in dieser Phase noch kaum ausgeführt. Barths erster eigentlicher ekklesiologischer Entwurf,[12] der unter dem schlichten Titel „Die Kirche“ stehende § 34 der Göttinger Dogmatikvorlesung von 1925,[13] kam bezeichnenderweise noch weitgehend ohne Reflexionen über den Ort der Kirche in der Gesellschaft aus. Der Unterschied dieses Texts zur Ekklesiologie von KD IV ist augenfällig: Die missional-apostolische Existenz der Kirche, die später als nota ecclesiae schlechthin fungieren wird,[14] kommt hier noch gar nicht explizit vor; notae ecclesiae werden stattdessen gut reformatorisch Reinheit der Predigt, Sakramentsverwaltung sowie – als reformiertes Spezifikum – kirchliche Disziplin und „Bußzucht“ genannt.[15] Auch auf eine Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat verzichtete Barth 1925. Dazu passt, dass noch seine 1928/29 sowie

auch Heiden, d. h. Menschen aus allen anderen Völkern im Glauben an ihn als Heiland der Welt in sich vereinigt“ (KD IV/1, S. 748).

10 Barth, *Quousque tandem …?*, S. 533 (oben in Kap. 3.1.2 bereits zitiert).

11 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche*, S. 87 (ebenfalls in Kap. 3.1.2 bereits zitiert).

12 Vgl. dazu Bender, *Barth on the Church*, S. 244.

13 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 349–377.

14 Vgl. z. B. KD IV/1, S. 797, wo Barth schreibt, der apostolische Charakter der Kirche – im Wortsinn, also im Sinne ihrer Sendung verstanden – sei die „eine, die einzige nota ecclesiae“.

15 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 367–370.

1930/31 gehaltene Ethik-Vorlesung wie selbstverständlich den traditionellen Wunsch nach staatlicher Unterstützung für die Kirche reproduzierte und sogar affirmativ vom „christliche[n] Staat im Sinne der Kirche“[16] sprach.[17] Vertiefte ekklesiologische Reflexionen über die Rolle der Kirche in der Gesellschaft finden sich bei Barth in den 20er Jahren insgesamt kaum.[18]

Es wäre nun zu kurz gegriffen, deren weitgehende Abwesenheit mit Martin Honecker auf den „aktualistische[n] Kirchenbegriff“ von Barths dialektisch-theologischer Phase zurückzuführen, der noch nicht hinreichend bedacht habe, „daß die Kirche als communio sanctorum eine menschliche Gemeinschaftsbeziehung darstell[e] und daß sie als ein in der Kontinuität der Geschichte bestehendes Sozialgebilde eigener Art theologisch mitzubedenken“ sei.[19] Die Relevanz der sichtbaren Kirche in historischer Kontinuität ist keine Entdeckung des späten Barth, sondern spielt schon in der Göttinger Dogmatik[20] sowie in Barths Kirchenkritik im Kontext der Säkularismusdebatte um 1930[21] eine gewisse – wenn auch untergeordnete – Rolle. Umgekehrt trägt auch die Ekklesiologie von KD IV/3 noch unübersehbar aktualistische Züge.[22] Der Grund für das weitgehende Fehlen einer Verortung der Kirche in der Gesellschaft dürfte vielmehr darin zu suchen sein, dass der Gedanke der Sendung der Kirche in die Welt in dieser Zeit noch kein bestimmendes Thema der Ekklesiologie ist, was die konkrete Bezogenheit der Kirche auf die sie umgebende Welt als zweitrangig erscheinen liess. Die Entwicklung dieses spezifischen Sendungsgedankens ist sachlich von der ab den 30er Jahren in neuer Weise ent-

16 Barth, *Ethik II*, S. 332.

17 Die damals von Barth beschriebene ideale Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat wird unten ausführlich besprochen (in Kap. 6.2.1).

18 Dasselbe dürfte sich auch für die stark kirchenkritisch geprägten religiös-sozialen Frühschriften Barths feststellen lassen.

19 So Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis,* S. 173.

20 Vgl. etwa Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 359 – 366, z. B. S. 359: „Wer etwa sagen wollte: ich glaube zwar an eine unsichtbare Kirche, aber nicht an eine sichtbare, der würde damit sagen, daß er überhaupt nicht an die Kirche glaubt, auch nicht an die unsichtbare.“ – Vgl. auch die Deutung von Barths Position bei Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology,* S. 75 – 77.

21 Vgl. bes. die oben (in Kap. 3.1.2) wiedergegebene Warnung davor, in die Unsichtbarkeit der Kirche zu fliehen (Barth, *Die Not der evangelischen Kirche,* S. 90).

22 Vgl. z. B. KD IV/1, S. 700: Die wirkliche Kirche „wird sichtbar, indem sie als solche in der Kraft des Heiligen Geistes […] aus ihrer Verborgenheit in der kirchlichen Einrichtung, Überlieferung und Gewohnheit, aber auch in aller kirchlichen Neuerung und Veränderung *hervor*bricht und *heraus*leuchtet“. A.a.O., S. 701: „Es wird immer Gottes *Offenbarung* sein, in der die wirkliche Kirche sichtbar wird.“ – Vgl. ferner KD IV/2, S. 743: „es gibt, *Gott* gibt eine nie und nirgends in abstracto bestehende und ‚vorhandene', wohl aber im Machtwerk des Heiligen Geistes sich ereignende *reale Identität* des einen Heiligen, des in ihm vollkommen aufgerichteten Reiches Gottes mit der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden, die doch als solche auch eine Gemeinschaft von Sündern ist.“

wickelten und akzentuierten christologisch-inklusiven Theologie der Welt abhängig: Die Kirche wird nun als jene gesellschaftlich partikulare Gruppe verstanden, die von Gott berufen und in die Welt gesandt wurde, um dieser ihre schon in Geltung stehende Errettung zu bezeugen. Dieser Grundgedanke der Ekklesiologie von KD IV/3 ist nur dann sinnvoll, wenn man die Welt als ganze bereits als ins Heilshandeln Christi inkludiert betrachtet. Ist dies noch nicht der Fall, wie etwa in der Göttinger Dogmatik, wo, wie erwähnt, bewusst auf Aussagen über das Heil der Welt verzichtet wurde,[23] dann genügt es, die Kirche als die Menge der „aus der Gefangenschaft der Sünde und des Todes, […] aus der massa perditionis der Verlorenen und Verdammten *Heraus*gerufenen" und – nicht in die Welt, sondern – „ins Reich der Gnade, in das Reich Christi *Hinein*gerufenen" zu verstehen.[24]

In vielsagender Variation dieses Gedankens der Göttinger Dogmatikvorlesung wird es gut drei Jahrzehnte später, in KD IV/3, heissen: „*Heraus*gerufen aus der Welt wird und ist die Gemeinde erst recht in sie *hinaus*gerufen."[25] Barths späte Ekklesiologie hat kein Interesse mehr daran, die Kirche mit der „massa perditionis" zu kontrastieren, sondern skizziert eine Kirche, die im Kern durch das (glaubende) Wissen geprägt ist, dass nicht nur sie, sondern die ganze Welt sich bereits im Reich Christi befindet – und dass sie aufgrund dieser Tatsache von Gott in die sie umgebende Welt gesandt ist, um dieser das Heil zu bezeugen. Die im Folgenden auszuführenden Pointen dieser Ekklesiologie – die Rückführung der Kirche auf göttliche Berufung (4.1.2), die theologische Affirmation ihrer Partikularität (4.1.3), die Beschreibung ihres Wissens um das Heil der Welt (4.2.1), das Selbstverständnis der Kirche als Stellvertreterin der Welt (4.2.2), der Gedanke ihrer Sendung (4.2.3) und schliesslich jener ihres Zeugnisses an die Welt (4.2.4) – hängen, wie jeweils zu zeigen ist, zutiefst mit der unterdessen erfolgten Zuwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt zusammen.

4.1.2 Die Kirche als „communio vocatorum"

Barths Hinwendung zum ekklesiologischen Partikularismus gründet, werkimmanent betrachtet, zunächst auf seinem Verständnis der Kirche als *communio vocatorum*, als Gemeinschaft der Berufenen. Diese Beschreibung mag eingängig klingen, ist aber keineswegs selbstverständlich, weshalb sich an dieser Stelle eine knappe Darstellung von Barths Berufungsbegriff nahelegt, den er in den ekklesiologischen

23 Vgl. dazu unten Kap. 5.1.2.
24 Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 351.
25 KD IV/3, S. 874.

Ausführungen von KD IV zwar nur gelegentlich explizit macht,[26] der jedoch vielerorts sachlich vorausgesetzt wird. Im dafür ausschlaggebenden § 71 der KD („Des Menschen Berufung") kontrastierte Barth die Rückführung des Christentums auf individuelle Berufung umfangreich mit der Vorstellung eines von der christlichen Tradition her konzipierten Christentums. Die von Barth an dieser Stelle skizzierte Alternative muss in ihrer starken Dichotomie als vereinfachend kritisiert werden. Sie ist zugleich ausgesprochen instruktiv, weil sie deutlich macht, inwiefern er seinen eigenen ekklesiologischen Ansatz als mit seiner spezifischen Säkularisierungs- und Neuzeitdeutung verwoben wahrgenommen hat. An kaum einer anderen Stelle der KD vereinigen sich Gegenwartsdiagnose und dogmatisches Argument derart wie in Barths Begründung der „notwendige[n] Verknüpfung der Berufung mit dem Christenstand als solchem und des Christenstandes mit der Berufung".[27]

Aus der Sicht eines Traditionschristentums sei nämlich, wie Barth in zwei Abschnitten Petittext darlegte,[28] der Protest gegen die Rückführung des Christseins auf göttliche Berufung, wie er sie vornehme, „nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig".[29] Es gebe, wie Barth recht ausführlich beschrieb, auch ein Christentum, das auf die Eingebundenheit in eine christliche Kultur, Gesellschaft und Tradition baue.[30] Am systematischen Ort der Rede von der Berufung sah Barth in diesem Verständnis des Christentums die „Zugehörigkeit" – „implizit und sekundär wohl auch zu Jesus Christus, explizit und primär aber zu einer Familie, zu einem Volk,

26 Vgl. z. B. die Bestimmung der Kirche als „communio vocatorum" zu Beginn des dritten ekklesiologischen Paragraphen der Versöhnungslehre (KD IV/3, S. 781).

27 KD IV/3, S. 600.

28 Vgl. KD IV/3, S. 600 – 604.

29 KD IV/3, S. 600.

30 Konkret gebe es, seit der „Christenname […] gerade in der Zeit seiner höchsten geschichtlichen Triumphe" ein Name geworden sei, den sich „fast unendlich Viele" geben ließen, Menschen, die sich als Christen bezeichneten, aber „von einer besonderen Berufung zum Träger dieses Namens […] nichts wissen und auch nicht der Meinung sind, etwas davon wissen zu müssen" (KD IV/3, S. 600). Ein Christ zu sein bedeute nach dieser Ansicht: „in der christlich bestimmten oder doch mitbestimmten *Tradition* leben, d. h. im Zusammenhang der Geschichte aufgewachsen und gebildet sein, in der neben der Antike und den verschiedenen Volkstümern, neben viel auf deren Boden gewachsener, blühender und Früchte tragender älterer und neuerer Wissenschaft, Technik, Kunst und Politik auch *christliche* Einflüsse die menschliche Gesellschaft in mehr oder weniger eingreifender Weise bestimmt und gestaltet haben. Ein Christ sein möchte heißen: auch des in einem so oder so umschriebenen Komplex *christlicher* Ideen, Grundsätze, Sitten und Gewohnheiten, im Umkreis der christlichen Kirche sichtbaren Erbes teilhaftig sein, sich auch mit seinen Gehalten ernstlich auseinandersetzen, sich an seinem Teil auch aus den Kräften dieses Elementes des mütterlichen Bodens nähren. […] Es ist […] klar: um in diesem Sinn Christ zu sein, bedarf der Mensch keiner Berufung" (ebd.).

einer Kultur und Zivilisation“.[31] Diesem Modell traditioneller Zugehörigkeit stellte Barth nun in mehrfacher Hinsicht eine Alternative entgegen. Während man dort – nach Barths Darstellung und Deutung – von einem „schon vorhandenen“, faktisch gegebenen Christsein ausgehe, verstehe er die Berufung zum Christen als freien und also in keiner Weise garantierten Akt Gottes. Wird man dort durch überindividuelles Einbezogensein in gesellschaftliche Strukturen zum Christen, wollte Barth Berufung zunächst radikal individuell[32] und erst sekundär, dann aber notwendig,[33] kirchenbildend denken. Und schliesslich – hier führt die Argumentation direkt Barths Position im Kontext der Säkularisierungsdebatten der Nachkriegszeit weiter – ordnete er die Vorstellung des Traditionschristentums dem Gesellschaftsmodell des *corpus christianum* zu, sein eigenes Verständnis der Berufung dagegen dessen gegenwärtig zu beobachtendem Ende. Konkret betonte Barth die Abhängigkeit der von ihm abgelehnten Position mit den soziopolitischen Eigenheiten der vorneuzeitlichen christlichen Gesellschaft, also, wie er es hier ausdrückte, der Zeit „*nach* Konstantin und *vor* der Renaissance und der Reformation“.[34] Heute sei die Vorstellung einer solchen Gesellschaftsordnung „schon geschichtlich gesehen unmöglich geworden“:

31 KD IV/3, S. 600.

32 Vgl. schon die in dieser Hinsicht bemerkenswerten Ausführungen Barths in KD II/2, S. 345: „Es werden nicht Familien, Völker, gesellschaftliche Gruppen usw., es wird nicht die Menschheit, sondern es werden aus allen diesen Kollektivitäten heraus – zum Zeugnis über sie – ‚Individuen‘ durch das Wort Gottes erreicht und betroffen, zum Glauben und zum Bekenntnis gerufen, getauft und zur Kirche versammelt werden. Es wird die Erwählung Jesu Christi von diesen ‚Individuen‘ erkannt werden als ihre eigene Erwählung. Und im Walten und Wirken des Heiligen Geistes in ihren Herzen, in ihren freien, persönlichen Entscheidungen wird die Erwählung der Gemeinde zu ihrem Ziele kommen. – Von dieser Seite gesehen hat also der Begriff des ‚Einzelnen‘ auch in unserem Zusammenhang einen *positiven* Sinn. Von dieser Seite gesehen ist der christliche Erwählungsbegriff grundsätzlicher ‚individualistisch‘ als Alles, was der säkulare Individualismus je auf den Plan geführt hat.“

33 Vgl. Barths unten wiedergegebene, in der Hauptsache gegen religiösen Individualismus gerichtete Auslegung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus“ (vgl. unten Kap. 4.2.1).

34 KD IV/3, S. 602 f.: „Einigermaßen sinnvoll konnte das Bild eines einfach aus seiner auch christlich bestimmten bzw. mitbestimmten geschichtlichen Situation heraus christlichen Menschen nur in der Gesellschaft der mittleren Zeit der bisherigen Geschichte post Christum aufkommen und herrschend werden: *nach* Konstantin und *vor* der Renaissance und der Reformation. Es gründete sich auf die in dieser Gesellschaft (auch von ihren christlichen Theoretikern) als selbstverständlich angenommene Einheit zwischen der wohlverstandenen griechisch-römischen Antike samt den wohlverstandenen europäischen Volkstümern auf der einen, einem ebenfalls wohlverstandenen Christentum auf der anderen Seite. Es setzte voraus: die praktische Übereinstimmung zwischen Zivilisation, Kultur und Staatsmacht auf der einen und der Kirche auf der anderen Seite.“

> Das christliche Abendland, d. h. die Gesellschaft, in der die christliche und die nichtchristlich-humane Existenz zusammenfielen oder doch zusammenzufallen schienen, existiert nicht mehr, auch nicht in Spanien,[35] in der Großstadt nicht, aber auch nicht im Frieden des hintersten Dorfes. So kann der Mensch auch nicht mehr als ihr Glied aufwachsen. So kann des Christen Christlichkeit auch nicht mehr daraus entstehen, daß er ihr Glied ist.[36]

Diese Geschichtsdeutung verknüpfte Barth sogleich mit dem dogmatischen Gedankengang des Paragraphen: Der Christ sei „heute, ob er es wahr haben will oder nicht, tatsächlich *gefragt*“, ob seine Christlichkeit „außer dem bißchen Tradition, das es als anachronistisches Überbleibsel auch heute noch geben mag, noch einen *anderen* Grund“ habe – „oder eben *nicht*“.[37] Auf diese „heute“ gegebene Situation reagiert die Zurückführung des Christseins auf individuelle Berufung.

In einem kontextualisierenden Ansatz, wie er in dieser Untersuchung verfolgt wird, verdienen solche expliziten Bezüge dogmatischer Probleme auf zeitgeschichtlich relevante Diskurse höchste Aufmerksamkeit, und zwar auch dann, wenn sie im Textfortgang sogleich in ihrer Bedeutung relativiert werden. Wie bereits im letzten Kapitel erwähnt, betont Barth anschliessend an den eben wiedergegebenen Petitabschnitt, bei der darin vorgetragenen These handle es sich um eine „geistesgeschichtliche Überlegung“, die nur eine nachträgliche „Bestätigung“, nicht aber einen „Beweis“ der dogmatischen Ausführungen zur Berufung darstellen könne.[38] Diese Sachlogik hat auch die Interpretation nicht zu unterlaufen: Es wäre falsch, Barths theologischen Gedankengang auf eine Art nachträglichen dogmatischen Nachvollzug des Endes des *corpus christianum* zu reduzieren. Die faktische Zeitgemässheit der Konzentration auf die Berufung im Kontext dieser Entwicklung bedeutet noch kein normatives Verständnis der Zeitgemässheit theologischer Aussagen. Dennoch ist die Verknüpfung des dogmatischen Gedankengangs mit der Zeitdeutung des sich gegenwärtig vollziehenden Endes des *corpus christianum* vielsagend. Barth sah seine Konzeption der Berufung in diskursive Zusammenhänge eingebunden, die mit der Säkularisierung in enger Verbindung stehen: Mit dem von ihm vertretenen Berufungsverständnis gehe man, wie er schrieb, „gerade der christlichen Welt, dem abendländischen Menschen bedenklich auf die Nerven“.[39] Er war sich bewusst, dass die von ihm vorgeschlagene Grundlegung des Christseins auf individueller Berufung in der Konsequenz die Vorstellung einer

---

35 Barth dürfte Spanien hier als Beispiel für jene wenigen Länder angeführt haben, die auch in den 1950er Jahren noch eine Staatskirche kannten. Vgl. bereits die analoge Nennung in KD IV/2, S. 779.

36 KD IV/3, S. 603.

37 KD IV/3, S. 603.

38 KD IV/3, S. 604 (teilweise bereits oben in Kap. 3.1.3 zitiert).

39 KD IV/3, S. 602.

christlichen Gesellschaft grundsätzlich in Frage stellte und umgekehrt nur dann zugänglich war, wenn man die Bereitschaft aufbrachte, jene Vorstellung umfassend zu problematisieren.

Dieses Berufungsdenken – und die von ihm her entwickelte Ekklesiologie insgesamt – stellt Barths Antwort auf ein spezifisch neuzeitliches Grundproblem dar: jenes des in Glaubensfragen bestehenden Zwangs zur individuell-subjektiven Wahl. Dass vormals Selbstverständliches, wie in großen Teilen der europäischen Gesellschaft die Zugehörigkeit zum Christentum, zunehmend aktiver individueller Aneignung durch das religiöse Subjekt unterworfen wird, ist ein Grundmoment neuzeitlicher Lebens- und Denkbedingungen, das von Barth nicht abgewiesen, sondern theologisch integriert wird. Seine Rede von der Berufung unterläuft jedoch die an dieser Stelle oft vorgeschlagene Subjektivierung des Glaubens durch Rückführung auf eine *Wahl* des Individuums. Christin wird man bei Barth *weder* durch Eingebundenheit in einen christlichen Gesellschafts- und Traditionszusammenhang *noch* durch individuelle Entscheidung. Der Gedanke individueller göttlicher Berufung springt als Deutungsfigur des Glaubens in Bezug auf sich selbst exakt in die Lücke, die zwischen diesen beiden abgelehnten Varianten entsteht. Gegen die von Barth mit dem christlichen Mittelalter assoziierte Zugehörigkeitsemphase versteht er den Glauben individuell, gegen die mit der Neuzeit verbundene Vorstellung einer Wahl des tätigen religiösen Subjekts als von Gott ermöglicht und gewirkt. In Kombination beider Momente ergibt sich das Resultat, dass die Glaubende ihren Glauben nachträglich auf eine individuelle Berufung durch Gott zurückführt.

Indem Barths späte Ekklesiologie im Verständnis der Kirche als *communio vocatorum* die zentrale Linie des Berufungsparagraphen wieder aufnimmt, erweist sie sich als – ebenfalls genuin neuzeitlich geprägte – programmatische Alternative zum Gedanken einer christlichen Welt. Führt man Christsein in Abweisung dieses Gedankens auf Berufung zurück und denkt man Berufung gesellschaftlich partikular, ergibt sich die Notwendigkeit einer bewusst partikularistischen Ekklesiologie.[40] Im Kontext der christologisch-inklusiven Theologie der Welt musste dann

40 Das gilt auch eingedenk der Tatsache, dass die Berufung der Gemeinde stellvertretend für die eschatologische Berufung aller Menschen steht (vgl. dazu unten Kap. 5.3.2). Darauf ist eigens hinzuweisen, weil Ernst-Wilhelm Wendebourg die Barthsche Ekklesiologie von hier her kritisiert hat: Gegen Barth wies er darauf hin, dass vom Neuen Testament her nicht davon abgesehen werden könne, „daß, wo Gott beruft, er bestimmte Menschen, die Gemeinde, beruft, was immer auch den Charakter der *Auswahl* hat, der gegenüber es kein menschliches Raisonnement gibt, auch nicht im Namen der Menschenliebe Gottes“ (Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr*, S. 157). Das göttliche Berufen habe mithin „als solches eben auch *ausgrenzenden* Charakter“ (ebd.). Dazu ist festzuhalten, dass Barth die Partikularität des heute wirksamen Berufungshandelns in keiner Weise bestreitet, dass der Fokus auf die Berufung vielmehr gerade der Sicherung der Partikularität der Kirche gegenüber vorschnellen Universalisierungen des Christlichen dient, wie etwa in der Rede

gezeigt werden, was es für das Selbstverständnis der Kirche und ihre Verortung in der Gesellschaft heisst, dass ihr in dieser dauerhaft eine Minderheitenposition zukommt: die Position der berufenen Gemeinschaft in einer ebenfalls der Berufung entgegengehenden, aber noch nicht wirksam zum Glauben berufenen Welt.[41]

4.1.3 Die Kirche als Minderheit

Es ist von da her nicht überraschend, dass Barths Spätwerk die Kirche vielerorts explizit als Minderheit der Berufenen in einem nichtchristlichen Umfeld konzipiert. Dabei fällt allerdings auf, dass er besonders in der Versöhnungslehre eine Vorliebe dafür hat, die Minderheitensituation der Kirche in der Welt schlicht im Modus des Faktischen zu konstatieren, sie also weder explizit vom partikularistischen Berufungsbegriff her abzuleiten noch ihrerseits zu idealisieren oder gar normativ zu fordern.[42] Seine partikularistische Ekklesiologie ist zunächst eine der quasi-empirischen Feststellung. So konstatiert KD IV/1 mit Blick auf die Situation der Gemeinde in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Eschaton lapidar: „Es werden nicht Alle glauben, erkennen und bekennen. Die es tun werden, werden in allen Generationen auch dieser Endzeit eine *Minderheit* sein.“[43] Der Christ werde sich, formuliert KD IV/3, „noch und noch nur als Angehörigen einer, wenn es ernst wird, fast

---

vom ‚christlichen Abendland‘ eine vorliegt. Wendebourgs Rekonstruktion fokussiert insgesamt stark – nach der hier vorgeschlagenen Deutung: zu stark – auf den „überspitzt universalistische[n] Zug“ von Barth Ekklesiologie (a.a.O., S. 241) und droht dadurch aufgrund des *christologischen* Universalismus, der Barths Kirchenlehre zweifellos zugrunde liegt, deren *ekklesiologischen* Partikularismus aus dem Blick zu verlieren.

41 Zur Unterscheidung zwischen bereits wirksamer und noch ausstehender Berufung sowie insgesamt zu Barths Universalisierung des Berufungsbegriffs vgl. wiederum unten Kap. 5.3.2.

42 Gegen jede normative Überhöhung des Minderheitendaseins der Kirche schrieb Barth in KD IV/1, S. 792: „Und nun könnte man ja noch weitergehen und trotzig behaupten: die veritas catholica sei wahrscheinlich, sie sei fast (oder ganz?) sicher bei der Minderheit zu suchen. Sollte nicht gerade eine fast leere Kirche tröstliches Indiz und Präjudiz dafür sein, daß daselbst das reine Evangelium verkündigt wird? […] Man sei nun doch auch nach dieser Seite vorsichtig!“ A.a.O., S. 793: „Denn wenn die kleinere Zahl nie und nirgends *dagegen* spricht, daß gerade sie die katholische Wahrheit auf ihrer Seite hat, so spricht sie doch auch gar nicht eindeutig *dafür*.“

43 KD IV/1, S. 825. – Barth formulierte in diesem Abschnitt ferner (a.a.O., S. 818): „Es geht […] darum, daß sie, die Gemeinde des Gottes, der […] will, daß *allen* Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, mit ihrem Glauben und mit dem, was sie im Glauben für alle Anderen weiß, allen Anderen zu sagen hat, in der Welt so *allein* ist, in ihr doch – über die älteren und neueren Massengewinne wird sie sich ja keinen Täuschungen hingeben können – so sehr in der *Minderheit* neben und inmitten all der anderen menschlichen Gemeinschaften existiert, auf sie alle, auf die Welt ausgerichtet, doch nur ein so kleines, so bescheidenes Licht in der Welt sein kann.“

verschwindenden *Minderheit* inmitten des Ozeans […] anderer Menschen vor sich sehen können, zu denen Jesus Christus bisher umsonst gesprochen zu haben und noch zu sprechen scheint".[44] Und nach Barths späten Fragmenten zu KD IV/4 sind die Christinnen und Christen schliesslich „innerhalb der Menschheit keine herrschende Mehrheit, sondern – schon auf ihren äußerlichen, scheinbaren Bestand gesehen und noch mehr, wenn man nach ihrem inneren, wirklichen Bestand fragen wollte und könnte – eine ziemlich gebrechliche und wenig eindrucksvolle Minderheit."[45]

Nur *quasi*-empirisch sind solche Feststellungen der gesellschaftlichen Minderheitenposition der Kirche deswegen, weil sie, was bei einer heutigen Lektüre leicht übersehen wird, über den Entstehungskontext der späten KD-Bände deutlich hinausweisen. Die dogmatische Theorie bildete in Barths später Ekklesiologie nicht einfach gesellschaftliche Realitäten ab – etwa eine empirisch feststellbare Minorisierung der Kirche aufgrund der Säkularisierung der Gesellschaft –, sondern antizipierte eine Veränderung der kirchlichen Situation, die weit umfangreicher war als jene, die in der Schweiz und im Westdeutschland der 50er Jahre realiter zu beobachten waren. Zwar bemühte sich Barth wiederum um eine möglichst illusionslose, radikale Wahrnehmung der Säkularität der Gesellschaft seiner Gegenwart und der Rolle, die der Kirche in ihr noch zukomme.[46] Es ist aber daran zu erinnern, dass die schweizerischen wie die westdeutschen Kirchen von der „Randexistenz"[47] der Gemeinde von KD IV zum Zeitpunkt der Entstehung von Barths Versöhnungslehre noch weit entfernt waren. Die hier imaginierte[48] Kirche nahm vielmehr eben

44 KD IV/3, S. 1039.

45 Barth, *Das christliche Leben,* S. 155.

46 Vgl. dazu bes. die ausführliche Beschreibung der Rolle der Kirche im Gesellschaftsleben der von Barth wahrgenommenen Gegenwart in KD IV/3, S. 855: „Was bedeutet schon die Existenz der Kirche inmitten des mehr oder weniger brausenden Getriebes dieser Stadt, oder inmitten der mehr oder weniger friedlichen Betriebsamkeit jenes Dorfes? Was die bescheidene Sonntagspredigt oder die Messe neben dem, was die Menschheit als Inhalt des übrigen Sonntags aufzuregen und zu ergötzen pflegt? Was die kleine theologische Fakultät im Zusammenhang der großen Universitas litterarum?" – Für eine vertiefte Einordnung dieser phänomenologischen Beschreibungen vgl. Gräb, *Die sichtbare Darstellung der Versöhnung,* S. 253 f.

47 KD IV/3, S. 852.

48 Höfner (*Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 136) schlägt vor, Barths ekklesiologische Ausführungen weder als rein deskriptive noch als rein normative, sondern als „*imaginative* Texte zu verstehen, die ihren Leserinnen und Lesern Möglichkeitsräume eröffnen, die ‚besondere Gegenwart' des Auferstandenen in der christlichen Kirche wahrzunehmen und aus solcher Wahrnehmung dann auch Gestaltungsimpulse für die real existierende Kirche zu entwickeln". Überträgt man diese Beschreibung auf das Thema der Partikularität der Kirche, dann sollte Barths in den 50er Jahren entstandene Ekklesiologie dazu verhelfen, über den damaligen Kontext hinaus Charakteristika kirchlicher Existenz in nichtchristlichem Umfeld zu imaginieren.

das theologisch hin, was man im Zeitkontext vielerorts für die Zukunft befürchtete: die partikulare Existenz der christlichen Kirche als Minderheit im Kontext einer religiös pluralen und ggf. säkularen Gesellschaft. Die weitgehend kritische Rezeption von Barths Ekklesiologie sowohl in ihrer Entstehungszeit als auch später noch dürfte eng mit der Tatsache dieser umfassenden Antizipation[49] und der in ihr enthaltenen theologischen Verarbeitung der Säkularisierung zusammenhängen.[50] Die antizipierte Partikularität der Kirche innerhalb einer Kultur, die sich nicht mehr als christlich versteht, wird von Barths Ekklesiologie bereits – sozusagen im Voraus – theologisch verarbeitet.

Barth dürfte sich der Relevanz dieser ekklesiologischen Pointe für den Umgang mit realen Säkularisierungserfahrungen sehr bewusst gewesen sein. Seine Dogmatik kann in geradezu seelsorgerlicher Sprache daran erinnern, die Kirche habe „keine Verheißung einer christlichen Welt", sondern werde „ruhig damit rechnen", in der Welt „immer eine kleine Minderheit zu sein."[51] Wachstum der Gemeinde sei, wie in KD IV/2 im selben Stil ausführt, keineswegs auf extensives Wachsen beschränkt.[52] Die Kirche werde „zwar beunruhigt und traurig sein, […] sich aber nicht entsetzen darüber, daß die Vermehrung der Christen nicht so leicht und sicher nicht ins Unendliche weiter zu gehen, daß ihr immer wieder eine bestimmte Grenze gesetzt zu sein scheint."[53] Dass sie „jemals alle oder auch nur die Mehrheit aller Menschen umfassen werde", werde die Gemeinde also besser „nicht träumen" – schliesslich sei sie „selber nur ein Menschenvolk unter anderen mit dem Auftrag der vorläufigen Darstellung der neuen Menschheit inmitten der alten".[54] In diesen Kontext bewusster Affirmation potenzieller Partikularität sind auch Barths Ams-

49 Auch Mechels ortet bei Barth ein „der historischen Realität vorauseilende[s] theologische[s] Verständnis der Kirche als nichtsakramentaler (und nicht volkskirchlicher) Gemeinde mit sozial und ethisch bestimmbarer Identität im Kontext der theoretisch vorweggenommenen vollendeten Säkularität der hochdifferenzierten modernen Gesellschaft" (Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 250) und beschrieb diesen Gedanken, wie in Kap. 1.2.2 bereits zitiert, als bewusste „Antizipation" gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse (a.a.O., S. 324).

50 Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, S. 287, beobachtet treffend: „For those who long for the stability of a past Christendom, or, if rejecting such a dream, substitute an ecclesial stability grounded in external objectivity, Barth's description of ecclesial life and practice can only appear unrealistic if not irresponsible. […] In the end, Barth leaves us with a very different picture of the church than many to which we have become accustomed".

51 KD III/4, S. 577.

52 Vgl. hierzu den gesamten Abschnitt „Das Wachstum der Gemeinde" in KD IV/2, S. 725 – 747.

53 KD IV/2, S. 732.

54 KD IV/2, S. 732. – Entsprechend betont Barth, mit der Rede vom Wachstum der Gemeinde sei nicht gesagt, dass „einmal womöglich alle dann lebenden Menschen Christen […] sein werden" (a.a.O., S. 729).

terdamer Aussagen über die möglicherweise von Gott bewirkte zahlenmässige „Verminderung der sogenannten Christenheit“ und sein dortiger Versuch einzuordnen, die allgemeine Aufmerksamkeit von messbaren Erfolgen der Kirche wegzulenken.[55] Sie zielten auf die theologische Aussöhnung mit der gesellschaftlichen Partikularität der Kirche im Kontext der Säkularisierung.

Wie aber kam Barth zu dieser so grundsätzlichen Affirmation der gesellschaftlichen Partikularität der Kirche? Man wird zur Beantwortung dieser Frage weder den Hinweis auf sein Verständnis der Kirche als *communio vocatorum* noch die damit verwandte Gegenwartsdiagnose in Form einer spezifischen Säkularisierungsdeutung als letztes Movens für ausreichend halten können. Die Grundanlage von Barths Denken legt es auch an dieser Stelle nahe, die zentrale Motivation für die theologische Affirmation der Partikularität im Bereich der *Christologie* zu suchen. Und tatsächlich hat der bereits aus Barths Neuzeitdeutung am Anfang von KD IV/3[56] bekannte Gedanke, dass echte Begegnung (hier: zwischen Kirche und Welt) nur aufgrund von (hier: kirchlicher) Partikularität möglich sei, in Barths Christologie, wie im Folgenden ausgeführt wird, ein auffallendes Analogon.

Konkret stellt die Partikularität der sichtbar ergehenden Berufung bei Barth kein Letztes dar, sondern gründet in der für seine Theologie zentralen *bundestheologischen* Partikularität. Explizit gemacht wird dies in der KD nur gelegentlich. Deutlich wird es aber, wenn Barth in § 69 die Partikularität der Christinnen und Christen in der Welt direkt auf diese (christologische) Partikularität des Bundes zurückführt. Barth schrieb hier, nicht der „Kosmos“ sei Gottes Wort, sondern Christus, und wiederum sei nicht jeder Mensch „ein Christus; Jesus von Nazareth allein ist es.“[57] Nach weiteren Aussagen im selben Duktus („Nicht alle Völker sind Israel. Nicht alle Gemeinschaften sind Gemeinde des Herrn. Nicht jede Schrift ist heilige Schrift als Dokument des Bundes“) wird von daher abgeleitet: „Und so ist denn auch nicht alle Erkenntnis christliche Erkenntnis, ist nicht alles Bekennen […] als solches auch christliches Bekenntnis. Nicht alle Menschen sind Christen.“[58] Die gesellschaftliche Partikularität der Kirche ergibt sich direkt aus der christologisch gedachten Partikularität des Bundes Gottes in der Welt. Der Bund, das in Christus „von Gott gesetzte Faktum des leuchtenden Lebens“, sei nämlich „*ein* Faktum neben und unter vielen anderen ganz anderer Art und Bedeutung […]: ein von diesen anderen Fakten her problematisiertes und ihnen gegenüber weithin auch sich selber problematisierendes, weil kompromittierendes *Sonder-Faktum*“.[59] Barth

55 Vgl. oben Kap. 3.2.2.
56 Vgl. oben Kap. 3.2.3.
57 KD IV/3, S. 254.
58 KD IV/3, S. 254.
59 KD IV/3, S. 255.

betonte, dass der Bund von Gott jenen anderen Fakten gerade deshalb in aller „Beschränktheit, Bescheidenheit und auch Anfechtbarkeit“ gegenübergesetzt worden sei, *damit* er „leuchten“, „reden“ und den „Verkehr Gottes mit dem Menschen darstellen“ könne.[60] Erst diese Partikularität führt zur Möglichkeit der *Erkenntnis* des Bundes,[61] erst sie ermöglicht eine echte Begegnung. Man solle sich, so Barth, diese Existenz des Bundes als Sonderfaktum „nicht leid sein lassen. Zuerst Gott selber läßt sich das ja, indem er es setzt, nicht leid sein, ein Sonderfall, der große Sonderfall, und nun eben als solcher Gott, der Herr und Heiland der Welt und aller Menschen zu sein.“[62] Wo Gott spreche, setze er „das Sonderfaktum, in welchem er in der Welt und uns gegenüber gerade nicht Alles, sondern Eines unter Anderen ist, in der Minorität und umgeben und belastet auch von der Problematik dieser Minorität.“[63] Gottes Handeln an der Welt, seine Offenbarung in ihr gelingt in diesem Gedanken nicht trotz, sondern *wegen* dieser Partikularität Christi, dieses Charakters des Bundes als Sonderfaktum: „Immer wieder in der Entgegenstellung dieses Sonderfaktums zu allen anderen Fakten beginnt die Geschichte der Prophetie Jesu Christi, die Geschichte des Leuchtens des Lichtes in der Finsternis.“[64]

Diese Sätze wurden hier so umfassend zitiert, weil sie einen von den bisherigen Überlegungen her deutlich erkennbaren ekklesiologischen Subtext enthalten. Der Gedanke, dass nach den kirchengeschichtlichen Ausführungen am Anfang desselben Paragraphen die in der Neuzeit wiedergewonnene gesellschaftliche Partikularität der Kirche eine neue Begegnungsqualität mit der Welt ermöglichte, findet hier seine christologische Grundlage: Auch die Sonderexistenz des Bundes ermöglicht erst ein Reden Gottes zur Welt. Auf der Basis dessen, dass man sich diese grundlegende bundestheologische Partikularität nicht „leid sein lassen“ möge, erscheint auch die gesellschaftlich wahrnehmbare bzw. antizipierbare Partikularität der Kirche in der Gesellschaft nicht nur als ertragbar, sondern als theologisch sachangemessen. So wie also die Partikularität des Bundes die Erkenntnis Christi in der Welt ermöglicht, führt die Partikularität der Kirche zu einer neuen Begeg-

60 KD IV/3, S. 255.

61 Zum Motiv der Partikularität der Offenbarung in Christus bei Barth vgl. Tietz, *„Daraufhin wird es möglich und notwendig, von Gott zu reden und zu hören“*, bes. S. 49: „Gott wählt Einzelnes in dieser Welt aus, etwas Partikulares, und macht es durch diese Wahl zu etwas Besonderem. […] Gott wählt diese Orte, Zeiten, Menschen, Begebenheiten durch sein Wort […]; d. h. er will dort zur Sprache kommen. Durch diese Wahl Gottes ist Erkenntnis Gottes für den Menschen möglich.“

62 KD IV/3, S. 255.

63 KD IV/3, S. 255.

64 KD IV/3, S. 255 f.

nungsqualität zwischen Kirche und Welt. Die jeweiligen Partikularitäten von Bund und Kirche sind dabei nicht in eins zu setzen, aber doch analog zu lesen.[65]

Barths Konzeption der Kirche als Minderheit dient im Kern der ekklesiologischen Umsetzung und Ausgestaltung dieser Einsicht: Sie wird ganz von der These her entwickelt, dass Partikularität Begegnung ermöglicht. Wie eben erwähnt, ist dieses Anliegen schon in den kirchengeschichtlichen Ausführungen am Anfang von KD IV/3 nicht zu übersehen. Die im weiteren Verlauf des Halbbands vorgetragene Ekklesiologie steht, entgegen der Darstellung Trutz Rendtorffs, mit der eingangs präsentierten Neuzeitdeutung in einem weitgehenden sachlichen Konvergenzverhältnis.[66] Ihre weitläufigen Beschreibungen der Kirche als „wanderndes Gottesvolk"

65 Rasmus Nagel schlägt in seiner 2021 erschienenen Promotion vor, bei Barth zwei distinkte „Gebrauchsweisen" des Konzepts der Partikularität (bzw. der Besonderheit) zu unterscheiden: „eine konzentrierte, die die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit des jeweiligen Sachverhaltes herausstellt, und eine relativierende, die ihn in die Reihe anderer, prinzipiell vergleichbarer Sachverhalte einordnet" (Nagel, *Universale Singularität*, S. 406). Zur Präzisierung von Barths Terminologie spricht er im ersten Fall nicht mehr von Partikularität, sondern von „Singularität" (ebd. u. ö.). Insofern sei die Offenbarung Gottes in Christus bei Barth nicht partikular, sondern singulär gedacht: „Gottes Offenbarung ist bei Barth gerade nicht der Regelfall, sondern die radikale Ausnahme von der Regel" (a.a.O., S. 407), vgl. bereits a.a.O., S. 399: „Von entscheidender Bedeutung ist, dass das Ereignis Jesu Christi *keine* Partikularität, also keine Möglichkeit im Rahmen der Welt bzw. des Wissens darstellt". Hingegen würden Zeugnis, Bekenntnis, Kirche und Theologie von Barth als Partikularitäten (im zweiten der oben angegeben Verständnisse) angesprochen und dadurch als weltliche Gegebenheiten neben anderen relativiert (vgl. a.a.O., S. 407). – Nagels Hinweis auf Barths doppelten Gebrauch des Partikularitätsbegriffs ist richtig und wichtig. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Ambiguität in Barths Rede vom Partikularen bzw. Besonderen nicht auch bewusst erfolgt und also sinntragend sein könnte. Barths Parallelstellung von christologisch-offenbarungstheologischer und ekklesiologisch-theologischer Partikularität lädt, wie beschrieben, geradezu dazu ein, zwischen beiden ein Verhältnis der Analogie zu erkennen, letztere aus ersterer abzuleiten und dann als deren legitime und notwendige Folge zu akzeptieren. In Nagels Gegenüberstellung von Singularität und Partikularität tritt dieses Element abgeleiteter Partikularität zurück, um stattdessen – deutlicher, als es von Barths Begriffsgebrauch her möglich ist – den kategorialen Unterschied zwischen Christusereignis einerseits und Kirche, Zeugnis und Theologie andererseits einzuschärfen und also zu betonen, „dass kirchliche und theologische Deutungen in ihrer Partikularität für sich selbst nicht jene Universalität in Anspruch nehmen können, zu der das Singuläre seine intime Verbindung unterhält" (a.a.O., S. 408). Aus diesem Gedanken leitet Nagel eine „Lizenz zur Partikularität" (a.a.O., S. 406.412) ab, die aber primär im Sinne der zweiten der oben genannten Gebrauchsweisen des Begriffs zu lesen ist: als Befreiung zur Relativität und zum „konkreten Kontext" (ebd.). Könnte die stärkere Parallelstellung von bundes- bzw. offenbarungstheologischer und kirchlich-theologischer Partikularität, die bei Barth terminologisch durchgezogen ist, nicht eine noch umfassendere „Lizenz zur Partikularität" bedeuten, indem sie die gesellschaftliche Partikularität der Kirche theologisch legitimiert?

66 Vgl. Rendtorff, *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 311: „Seine [Barths, M.P.] historisch-theologischen Reflexionen auf die Neuzeitgeschichte der Kirche spielen ja in der weiteren dogmatischen Durch-

in der „Fremdlingschaft“[67] einer nichtchristlichen Welt entsprechen präzise der Diagnose vom in der Neuzeit eingetretenen Ende der kirchlichen „*Weltgeltung*“.[68] Die relative Absonderung der Kirche von der Gesellschaft durch ihr Verständnis als Minderheit ist dabei an keiner Stelle Selbstzweck, sondern zielt – exakt wie von jenen kirchengeschichtlichen Überlegungen her vorgesehen – auf „eine ganz neue *Zuwendung* zur Welt“.[69] Dabei wird die gesellschaftliche Partikularität der Kirche, ebenfalls auf der Linie der dort vorgetragenen Säkularisierungsdeutung und wie bereits beschrieben, explizit nicht ihrerseits idealisiert; die Existenz der Kirche als möglicherweise marginale Minderheit wird vielmehr schlicht als zu erwartender Normalfall festgestellt, dessen Chancenseite in der Ermöglichung einer neuen Begegnungsqualität besteht. Barths dogmatische Zeichnung der Kirche als in die Welt gesandte Minderheit sollte die reale Kirche dabei unterstützen, ihre (antizipierte) gesellschaftliche Partikularisierung theologisch zu integrieren und auf sie nicht durch Rückzug aus der Welt, etwa durch die Konzentration auf binnenkirchliche Milieus,[70] sondern durch die neuartige Begegnung mit dieser Welt zu reagieren.[71] Dass die Kirche sich in der Neuzeit nolens volens zu ihrer Existenz als Sonderfaktum in der Welt bekennt, spiegelt und bezeugt nachträglich die immer schon bestehende Sonderfaktizität des Bundes in der Welt. Die Ekklesiologie hat diesen Bekenntnisprozess produktiv zu begleiten und nicht durch antisäkulare Rhetorik zu unterlaufen.

Wie der christologisch-partikulare Bund Gottes alle Menschen inkludiert, also gerade in seiner Partikularität universale Geltung hat, bezeugt auch die Kirche nicht nur ein partikulares Heil, sondern das Heil jedes Menschen. Zwischen den scheinbar gegenläufigen Tendenzen der Affirmation kirchlicher Partikularität und der Annahme universalen Heils besteht dabei ein eigentümliches Korrespondenzverhältnis: *Trotz* der sozialen Realität ihres Minderheitendaseins erkennt die Kirche die Universalität der Versöhnung, und *wegen* ihrer in der Neuzeit neu gewonnenen gesellschaftlichen Partikularität ist sie in der Lage, der Welt ihr Heil in einer

führung der Lehre vom prophetischen Amt Christi durchaus keine Rolle und sollen es wohl auch nicht.“

67 So etwa KD IV/3, S. 851.

68 Vgl. oben Kap. 3.2.3.

69 KD IV/3, S. 21.

70 Vgl. dazu Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, S. 64 (wie bereits oben in Kap. 1.2.3 erwähnt).

71 Ähnlich Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 247: „The particularity of the church vis-à-vis a non-Christian world thus for Barth is not a problem to be overcome, but the positive prerequisite of the church's existence in her sending into the world. Barth thus offers a positive theological assessment of the particularity of the church in modernity which moves beyond the illusion of establishing – or re-establishing – a Christian world.“

echten Begegnung zu bezeugen. Es widerspricht also keineswegs dem ekklesiologischen Partikularismus, sondern setzt diesen welttheologisch um, dass nun, in den späten KD-Bänden, das Totalitätsmotiv des Tambacher Vortrags und von KD I/1[72] durchgehend wiederbegegnet. Die Kirche weiss im Glauben um die Versöhnung der g*anzen* Gesellschaft – ohne Rücksicht auf deren Religiosität oder Säkularität. Christinnen und Christen sind „Zeugen der in Jesus Christus schon geschehenen Versöhnung der ganzen Welt mit ihm".[73]

Von hier aus kann ein neuer Blick darauf geworfen werden, dass Barths bewusst partikularistische Ekklesiologie immer wieder verdächtigt wurde, sich in ihrer Beschreibung der Gemeinde dem anzunähern, was schon Ernst Troeltsch unter dem Begriff der Sekte fasste.[74] So ortete etwa Peter L. Berger im ekklesiologischen Partikularismus der KD eine „Wiederentdeckung der Kirche *als Sekte*".[75] Gegen diese Deutung wird oft eingewandt, sie liesse sich nur dann aufrechterhalten, wenn das „wandernde Gottesvolk" in einer sich selbst genügenden Rückzugsbewegung aus der Gesellschaft begriffen wäre.[76] Das ist bei Barth, wie unten (Kap. 4.2.3) weiter ausgeführt wird, nicht der Fall: Im Zentrum seiner Ekklesiologie steht nicht die indifferent, duldend oder feindlich vor sich gehende Absonderung der Kirche von der Welt, sondern die Sendung der Kirche *in* diese Welt; die relative Absonderung dient vollumfänglich ihrer Zeugnisaufgabe. Wichtig ist an dieser Stelle aber nicht nur das *Dass*, sondern auch das *Wie* des Sendungsgedankens. Hier wird eine weitere wesentliche ekklesiologische Auswirkung von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt greifbar: Sie bot einen Weg, die antizipierte Partikularität der Kirche mit der prinzipiellen Universalität des von ihr geglaubten und verkündigten Heils zusammenzudenken, indem sie die Kirche als jene Grösse verstand, die zur Anzeige des diese bereits umfassenden Heils in die Welt gesandt wurde. Erst diese konkrete inhaltliche Füllung des Sendungsgedankens legte einen kirchlichen Blick auf die Gesellschaft nahe, der nicht von der Kritik an deren Säkularität, sondern von einer Haltung der Solidarität[77] und Offenheit[78] ihr gegenüber

72 Vgl. oben Kap. 2.1.2 sowie Kap. 3.1.2.

73 KD IV/1, S. 727.

74 Vgl. etwa Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Bd. 1, S. 362.

75 Berger, *Zur Soziologie kognitiver Minderheiten,* S. 131.

76 Vgl. etwa Marquardt, *Theologie und Sozialismus,* S. 330; Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect,* S. 240–242.

77 Vgl. z. B. die Rede von der „*Solidarität* mit dem Nicht-Christen" sowie mit dem „Gottlosen" (KD IV/3, S. 393), von „Solidarität mit den Unberufenen" (a.a.O., S. 568), von der „Gleichartigkeit und Solidarität" der Kirche mit der Welt (a.a.O., S. 830); vgl. ferner a.a.O., S. 886.949 sowie bereits KD II/2, S. 383; KD III/4, S. 380.386 f. – Zusammenfassend schreibt Barth in KD IV/3, S. 884 f.: „Solidarität mit der Welt heißt: volle Verbundenheit mit ihr, rückhaltlose Teilnahme an ihrer Situation, an der ihr von ihrer Schöpfung her gegebenen Verheißung, an ihrer Verantwortlichkeit für die in ihr regie-

geprägt war. Schlagworte wie diese wurden nun von Barth zur Beschreibung der Kirche-Welt-Relation sehr viel öfter herangezogen als noch in den 20er Jahren; sie entsprechen exakt der Haltung, die Barth eingangs von KD IV/3 als der Kirche in der Neuzeit in neuer Weise ermöglichten Lernprozess beschrieben hatte.[79] In diesen Schlagworten setzte sich die christologisch-inklusive Theologie der Welt ekklesiologisch um: Präzise deswegen, weil Christus schon an der Welt gehandelt hat und in ihr am Werk ist, darf sich die Kirche nicht aus ihr zurückziehen, darf sie in keinem Sinne zur Sekte werden wollen. Man wird durch diesen Gedanken an die ebenfalls in Troeltschs *Soziallehren* formulierte Unterscheidung erinnert, nach der die Kirche bereits auf die Erlösung zurückblicke, während für die Sekte das Entscheidende, nämlich der Anbruch des Gottesreichs, noch ausstehe.[80] Hält man diese Terminologie cum grano salis für zulässig und liest man Barths späte Ekklesiologie von ihr her, dann verhindert nicht erst die Betonung des Sendungsgedankens, der (anders verstanden und gefüllt) ja auch bei sich aus der Gesellschaft tendenziell zurückziehenden religiösen Gruppen stark ausgeprägt sein kann, dass die partikular gedachte Gemeinde bei Barth zur Sekte wird. Entscheidend ist vielmehr schon das starke perfektische Element im Versöhnungsbegriff: Die Gemeinde blickt ja auf das Entscheidende, nämlich auf die Versöhnung der *ganzen* Welt, bereits zurück.

---

rende Überheblichkeit, Trägheit und Lüge, an ihrem Leiden unter ihrer mit dem allem verknüpften Not – vor allem und zuerst aber an der ihr in Jesus Christus erwiesenen und zugewendeten freien Gnade Gottes und so an ihrer Hoffnung."

78 Vgl. KD IV/1, S. 809: Die Kirche ist „heilig in ihrer Offenheit gegen die Straße, auch gegen die Gasse hin: in ihrer Zuwendung zur Profanität des allgemeinen menschlichen Lebens"; KD IV/3, S. 566: Als Christ ist man „ausnahmslos jedem anderen Menschen gegenüber zu einer grenzenlosen *Offenheit* genötigt"; a.a.O., S. 568: „Auf dieser Basis, in dieser Offenheit und Bereitschaft, in dieser ‚*Toleranz*' dem Nichtchristen gegenüber zu leben, ist also keine besondere Tugend des Christen. Der wäre selber kein Berufener, der mit dem Unberufenen nicht selbstverständlich […] auf dieser Basis lebte."

79 Vgl. KD IV/3, S. 21: Die Kirche erkannte, daß sie der Welt „gerade im *Gegensatz* […] *zugehöre*, daß sie ihr gerade in ihrer *Verschiedenheit* von ihr nicht gleichgültig, nicht feindselig, sondern nur in tiefster *Solidarität* und *Verpflichtung* gegenüberstehen könne."

80 Vgl. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 377, wo festgestellt wird, sowohl der Kirchen- als auch der Sektentypus sei „in den Grundtrieben des Evangeliums begründet. […] Die Predigt Jesu, die vorwärts blickt auf das kommende Ende und das Reich, die entschlossene Bekenner sammelt und vereinigt, die der Welt und deren Kindern die schroffste Absage erteilt, geht in der letzteren Richtung [der „Sekte", M.P.]. Der apostolische Glaube, der zurückblickt auf ein Wunder der Erlösung und der Person Jesu und in den Kräften seines himmlischen Herrn lebt, der etwas Fertiges und Objektives hinter sich hat, in dem er seine Gläubigen zusammenschließt und ausruhen lässt, geht dann in der ersten Richtung [der „Kirche", M.P.]. Das Neue Testament wirkt sowohl kirchenbildend als sektenbildend."

4.1.4 Ekklesiologie und Kindertaufkritik

Nur am Rande ist auf ein weiteres Element von Barths partikularistischer Ekklesiologie hinzuweisen: auf seine emphatische und die Rezeption bis heute irritierende Zuwendung zur *Mündigentaufe.* Obwohl sie nicht in den drei ekklesiologischen Paragraphen von KD IV, sondern prominent erst in den Fragmenten zu KD IV/4 verhandelt wurde,[81] gehört die Kritik der Kindertaufe in den Bereich der Ekklesiologie, da sie, wie sich zeigen lässt, aufs Engste mit Barths Gegenwartsdeutung vom Ende der christlichen Welt und ihren ekklesiologischen Konsequenzen verbunden ist.[82] Das entscheidende werkgenetische Indiz für diesen Zusammenhang liegt darin, dass Barth – parallel zur primär exegetisch begründeten Kritik an der Kindertaufe und in einer gewissen Spannung zu ihr – die Kindertaufpraxis regelmässig dem vergehenden Gesellschaftsmodell des *corpus christianum* zuordnete, die eigene Forderung der Mündigentaufe dagegen der Minderheitenexistenz der Kirche in einem nichtchristlichen Umfeld. Belege für diese Zuordnung finden sich nicht etwa erst beim späten Barth, sondern schon in den ersten Basler Jahren. „Geht die ganze Schwierigkeit nicht darauf zurück, dass die Reformatoren die Idee des corpus christianum und damit die Kindertaufe rude crude vom Mittelalter übernommen haben?“, fragte Barth schon 1937 in einem privaten Brief.[83] In der Schrift *Die kirchliche Lehre von der Taufe* vermutete er 1943, der zentrale Grund für das Festhalten an der Kindertaufe bei den Reformatoren sei der gewesen, dass man „auf keinen Fall und um keinen Preis auf die Existenz der evangelischen Kirche im konstantinischen corpus christianum“ verzichten wollte; analog dazu wolle man heute „auf keinen Fall und um keinen Preis – auf die heutige Gestalt der Kirche als *Volkskirche* verzichten“.[84] Und schliesslich begegnet die Zuordnung der Kindertaufe

81 Vgl. KD IV/4, S. 180 – 214.

82 Vgl. zur hier vorgeschlagenen Deutung schon Aland, *Taufe und Kindertaufe,* S. 49 f., den Bok, *Barth on Baptism*, bes. S. 138, sowie die Kritik von Barths These des Zusammenhangs von Kindertaufe und *corpus christianum* bei Beckmann, *Kritische Fragen an die Tauflehre Karl Barths*, S. 158.

83 Brief an Julius Schweizer vom 3. August 1937 (KBA 9237.126).

84 Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, S. 39. – Dieser Haltung gegenüber formulierte Barth folgende Anfragen (a.a.O., S. 39 f.): „Sind wir von der inneren Güte des konstantinischen Systems, der heutigen Gestalt auch unserer Volkskirche so sicher, ist unser Gewissen in dieser Sache so gut, daß wir entschlossen sein dürfen und müssen, um jeden Preis […] daran festzuhalten? Oder zeigt nicht umgekehrt die unverkennbare Unordnung unserer Taufpraxis, daß auch dort, und zuerst dort: in der soziologischen Struktur unserer Kirchen eine Unordnung vorhanden ist, die vielleicht noch lange zu ertragen sein wird, die aber auf keinen Fall als ernsthaftes Argument gegen eine bessere Ordnung unserer Taufpraxis angeführt werden kann? Wo steht eigentlich geschrieben, daß die Christen nicht in der Minderheit, vielleicht sogar in einer sehr kleinen Minderheit sein dürften?“ In diesem Gedankengang ist die Verwobenheit von Barths Forderung der Mündigentaufe mit der

zum Gesellschaftsmodell des *corpus christianum* in jenen Fragmenten zu KD IV/4, wo ausführlich beschrieben wird, inwiefern die Kindertaufe die integrative Grundlage dieses Modells darstellte,[85] sowie in auffallender Kontinuität in protokollierten Gesprächen Barths von den 30er bis in die 60er Jahre.[86]

Zwar hielt Barth die Verharmlosung der Taufe durch die Kindertaufpraxis der „Landes-, Volks- und […] Massenkirchen", wie es in jenen späten Fragmenten heisst, nicht nur für in den „historischen *Umständen*" begründet, sondern sah sie als theologisches Problem an, dem als solchem primär durch eine neue exegetische Beantwortung der Tauffrage zu begegnen sei. Gleichzeitig konnte er aber – im selben Absatz – die rhetorische Frage formulieren, ob „eine andere Lehre von der Taufe nicht auch zur Schaffung anderer historischer Umstände hätte beitragen können – vielleicht noch beitragen könnte und müßte".[87] Exakt jene Veränderung der historischen Umstände, und zwar in Form einer Kritik der (traditionell verstandenen, gesamtgesellschaftlich integrativen) Idee der Volkskirche, ist das implizite, aber unverkennbare Ziel von Barths Kindertaufkritik. Insofern ist Barths

zeitgleich radikalisierten Kritik am *corpus christianum*-Gedanken, aber auch mit dem damit wiederum verbundenen ekklesiologischen Partikularismus, deutlich erkennbar.

85 „Mag es Kindertaufe da und dort schon in relativ sehr alter Zeit […] gegeben haben: zur allgemeinen *Regel*, der sich dann auch die Reformationskirchen gebeugt haben, wurde sie doch erst im Zug des größten historischen Gestaltwandels, den die Christenheit bisher durchgemacht hat, der sich mit dem Namen des Kaisers *Konstantin I.* verbindet: jenes Ein- und Übergangs der Kirche in eine ontologische Einheit mit dem Volk, der Gesellschaft, dem Staat, dem römischen Reich, die dann im mittelalterlichen Corpus Christianum mit seinen zwei verschiedenen, aber nicht getrennten Dominien ihre reifste Form gefunden hat. […M]it der Regel der *Kindertaufe* stand und fiel die Kontinuität und so die Existenz der *Kirche* im Rahmen jener Einheit. […] Und in der den Zerfall jenes Reiches mehr oder weniger glücklich überdauernden Gestalt der National-, der Volks-, und da und dort auch noch der Staatskirche steht und fällt die Kirche auch heute mit der allgemeinen *Kindertaufe*" (KD IV/4, S. 185).

86 Vgl. *Karl Barth tegen den Kinderdoop,* S. 4 (ein Exemplar in: KBA 4003): „Het ‚Christelijke Westen' is eveneens een mooie fictie, sinds keizer Constantijn den Groote. Sinds dezen tijd vinden we ook de algemeene aanvaarding van den kinderdoop." [Dt.: Auch das ‚christliche Abendland' ist eine schöne Fiktion seit Kaiser Konstantin dem Grossen. Seit dieser Zeit begegnet man auch der allgemeinen Anerkennung der Kindertaufe.] Ferner *Beantwortung von schriftlich gestellten Fragen durch Professor Karl Barth im aargauischen Colloquium vom 7. Mai 1951 in Aarau* (in: KBA 45101), S. 3: „Die Rede von der Volkskirche ist falsch, wenn gemeint ist die Kirche *des* Volkes. […] Unglück zur Zeit Konstantins. Nahm das Christentum in die Regie des Staates. Stärkste Stütze des Systems ist die Kindertaufe!" Vgl. schliesslich Barth, *Gespräche 1964–1968,* S. 426 (im Original mit Abschnittwechsel): „Auf einmal soll das ganze Europa ein christliches Europa sein. Und wie muß das gemacht werden? Ah – man tauft die kleinen Kinder. Dann sind sie ja Christen, und dann haben wir eine christliche Welt. Herrlich! Das ist so gekommen seit dem 4. Jahrhundert. Da gab es einen Kaiser Konstantin. Der hat erklärt: das Christentum ist Staatsreligion."

87 KD IV/4, S. 149.

Tauftheologie nicht einfach eine „unmittelbare Konsequenz der die Versöhnungslehre begründenden Christologie", wie Eberhard Jüngel formuliert hatte,[88] sondern eng mit dem historischen Kontext der Debatten um die gesellschaftliche Säkularisierung und das Ende der Volkskirche verwoben.[89] Sie sollte als Applikation der bewussten gesellschaftlichen Partikularisierung des Christentums und der Zentralstellung des Berufungsgedankens bei Barth verstanden werden.

4.2 Die Kirche und die nichtchristliche Welt

In ihrer partikularen Existenz als berufene Minderheit ist die Kirche, wie ist bisher deutlich geworden ist, in vielfacher Weise auf die Gesamtgesellschaft bezogen. Die folgenden Abschnitte gehen der Kirche in dieser Bezogenheit hinsichtlich vier verschiedener Dimensionen nach: Untersucht werden ihr Wissen um das Heil der Welt (4.2.1), ihr Charakter als Stellvertreterin der Welt (4.2.2), ihre Sendung in die Welt (4.2.3) sowie ihr Zeugnis an die Welt (4.2.4).

4.2.1 Das Wissen der Kirche um das Heil der Welt

Die Universalisierung des Heils und die Partikularisierung der Kirche verlaufen bei Barth, wie angedeutet, schon werkgenetisch betrachtet auffallend parallel: Die Universalisierung der Zahl der Erwählten führt keineswegs zur Universalisierung der Kirche, sondern geht gerade mit der Affirmation ihrer gesellschaftlichen Partikularität einher. Es ist nicht etwa intendiert, die Grenzen zwischen Kirche und Welt durch die Behauptung, auch letztere sei bereits versöhnt, obsolet zu machen. Die Welt wird bei Barth an keiner Stelle – auch nicht in Form eines theologischen Deutungsprozesses – verkirchlicht; Nichtchristen werden zwar ins Heil, nicht aber in die Kirche inkludiert, wie das etwa durch die Annahme einer unsichtbaren, alle

88 Jüngel, *Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, S. 161.

89 Zu dieser Lesart passt schliesslich, dass Barths Vortrag *Die kirchliche Lehre von der Taufe* von 1943 bereits in seiner zeitgenössischen Rezeption mit einer Verteidigung der Volkskirche und der Idee des „corpus christianum" begegnet wurde. So schrieb der Bonner Theologe Heinrich Schlier 1947 (Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, Sp. 335): „Der Vortrag meint etwas gegen die Kindertaufe zu sagen, wenn er als das eigentliche Motiv für das zähe Festhalten an ihr das Verlangen nach dem corpus christianum und nach der ‚Volkskirche' aufdeckt. Aber ist dieses Verlangen illegitim? Ist die Idee des corpus christianum illegitim, wenn, wie das NT deutlich erkennen läßt, die Kirche ein Kosmos ist? Mir scheint, die Zähigkeit des Festhaltens an der Kindertaufe, zuletzt oft noch gegen die eigenen theologischen Voraussetzungen, beweist ein restliches Bewußtsein von der Tendenz der Gnade, ein ‚Volk' und den Kosmos zu durchdringen."

Menschen umfassenden Kirche möglich wäre.[90] Dass diese Variante Barth fernlag, ist besonders deutlich an seinem Umgang mit dem bekannten Diktum Cyprians erkennbar, wonach es ausserhalb der Kirche kein Heil gäbe (‚extra ecclesiam nulla salus'.[91] Dieser überkonfessionell wirkmächtige ekklesiologische Grundsatz widerspricht dem christologisch-inklusiven Blick auf die Welt, der sich bei Barth ab den 30er Jahren ausbildet, direkt. Er liesse sich nur dann mit dem Anliegen des Heilsuniversalismus verbinden, wenn man die Existenz einer solchen alle Menschen umfassenden unsichtbaren Kirche annähme.

Wie ging Barth nun damit um, dass er mit der kirchlichen Lehrtradition in der Frage dieses konkreten Diktums in Widerspruch stand? In Barths Göttinger Dogmatik, die auf direkte, positive Aussagen über das Heil nichtchristlicher Menschen noch bewusst verzichtete,[92] wird die Wendung mehrfach zitiert. Argumentationspragmatisch zielt sie jedoch schon dort nicht auf den aktiven Ausschluss solcher Menschen vom Heil, sondern auf die Kritik eines direkten, die Kirche umgehenden Gottesverhältnisses[93] bzw. des „religiösen Individualismus", der auf eine Kirche verzichten zu können meint.[94] 20 Jahre später, in KD I/2, dient der Bezug auf das

90 Abzuweisen ist in diesem Kontext auch Wendebourgs Feststellung, bei Barth würde eine „Konklusion Leib Christi = Menschen-Welt" vollzogen (Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr*, S. 41). Eine solche Gleichung findet an Barths Ekklesiologie, aber auch an seiner Theologie der Welt keinen Anhalt. – Vgl. hingegen Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 131: „Barths Näherbestimmungen der Besonderheit der ‚besonderen Gegenwart' des Auferstandenen als der ‚irdisch-geschichtlichen Existenzform' […] Christi und als Medium seiner Selbstvergegenwärtigung implizieren die *Partikularität* der christlichen Kirche in Raum und Zeit geschöpflicher Wirklichkeit. Denn so sehr nach Barths Überlegungen auch von einer universalen, ‚ewigen' Gegenwart des Auferstandenen zu reden ist, so inkonsistent wäre es – nicht nur im Rahmen des Barth'schen Denkens – die ‚besondere Gegenwart' des Auferstandenen *als* universale zu behaupten."

91 Vgl. Cyprian von Carthago, *Epistula* LXXIII,21, S. 795,3 f.: „quia salus extra ecclesiam non est".

92 Vgl. dazu unten Kap. 5.1.2.

93 Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 169: „extra ecclesiam nulla salus. Anders ausgedrückt: Kein Eingang in die ecclesia triumphans als durch die ecclesia militans. Keine Beziehung zu Christi unmittelbarer Herrschaft, weder zu der ursprünglichen noch zu der endlichen, als im Akt der Unterwerfung unter seine mittlerische und mittelbare. […] Kein Manipulieren mit ‚Gott in der Natur' und ‚Gott in der Geschichte' abstrahiert von Gott in der Gnade, als ob uns Gott irgendwie anders begegnen könnte in Natur und Geschichte denn als Gnade, als Sündenversöhnung, als Kirche." Zum hier zuletzt begegnenden engen Zusammenrücken der Begriffe Gnade, Versöhnung und Kirche in Barths Göttinger Dogmatik vgl. unten Kap. 5.1.2.

94 Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 358 f.: „Es hat bei dem bekannten ‚Extra ecclesiam nulla salus' sein Bewenden, gerade nach reformierter Anschauung, sofern hier alles Heil auf die Prädestination zurückgeht, die Prädestination aber in Christus geschieht, Christus aber zum vornherein nicht der Versöhner dieser und jener Privatperson, sondern seines Leibes als solchen ist. Wer ihr nicht angehört, wer dieser Gemeinschaft nicht teilhaftig ist, der wird in der Tat nicht

Diktum dazu, den Gedanken zu verdeutlichen, dass es ausserhalb des „Hangens am Worte“, das die Kirche ausmache, keine „Offenbarungswirklichkeit“ gebe;[95] auch hier wieder wird es gegen religiös-individualistische Tendenzen in Stellung gebracht.[96] Dasselbe gilt schliesslich für die ebenfalls zustimmende Zitation in KD II/2, wo Barth – strukturell auffallend anders als im späteren Berufungsparagraphen von KD IV/3 – Wert darauf legt, dass der Einzelne nur infolge der Erwählung der Gemeinde erwählt sei.[97]

In der Versöhnungslehre verschiebt sich der Umgang mit dem Diktum. Zwar bleibt die auf den religiösen Individualismus zielende Verwendung des Satzes erhalten, und zwar unter Bezug auf den angenommenen Fall, dass jemand die Kirche – die „wirkliche Kirche“ – für ein Mittel zum Zweck halte, das man theoretisch zugunsten besserer Mittel des Zeugnishandelns zurückstellen könnte,[98] und sich daher bewusst von ihr distanziere.[99] Dass damit aber keineswegs ausgesagt werden soll, dass „der Menschenwelt ohne die Kirche das Heil der Versöhnung in Christus nicht zukommen könnte“, wie Krötke formuliert hat,[100] wird daran deutlich, dass

selig. Es ist klar, daß diese Einsicht […] einen eisernen Riegel bedeutet gegen den religiösen Individualismus“.

95 KD I/2, S. 236.

96 Vgl. KD I/2, S. 237 f.: „extra ecclesiam nulla salus muß bedeuten: indem man zu Christus gehört, gehört man zu allen, die auch zu ihm gehören – […] nicht zufällig, nicht fakultativ, nicht freiwillig, sondern im strengsten Sinn: notwendig.“

97 KD II/2, S. 217: „Eingeschlossen in die Erwählung der Gemeinde: in der Gemeinde, durch die Gemeinde (und dann sofort auch für sie!) sind dann auch diese erwählt in und mit der Erwählung Jesu Christi. Extra ecclesiam nulla salus! Der Satz gehört schon in die Praedestinations-, schon in die Gotteslehre.“

98 Vgl. KD IV/2, S. 703: „Die wirkliche Kirche ist keine bloße Gestalt der Gnade, des von Gott den Menschen zugewendeten Heils, der Versöhnung der Welt mit ihm: als solche dann wohl nur akzidentiell, nur relativ, vielleicht dann auch nur fakultativ ernst zu nehmen. Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck, von dessen Gebrauch man sich, nach anderen, vielleicht besseren Mitteln ausschauend, allenfalls auch dispensieren, der gegenüber man sich mindestens auch distanzieren könnte.“

99 Mit Blick auf diesen konkreten Fall formuliert Barth sogar, die „wirkliche Kirche“ sei „heilsnotwendig“ (KD IV/2, S. 703): „Wer sich von *ihr* distanzierte, der würde sich eben damit vom Heil und vom Heiland distanzieren“ (a.a.O., S. 704). Ein Christ sei „ein Heiliger nur in der *Gemeinschaft* der Heiligen. […] Der wäre kein Heiliger, der sich dieser vorläufigen Darstellung der in Jesus Christus geschehenen Heiligung gegenüber abseits stellen und ein Heiliger für sich sein wollte. Extra ecclesiam nulla salus“ (ebd.).

100 So Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung“ der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt*, S. 89. – Gegen diese Lesart spricht auch Barths im nächsten Unterkapitel dieser Studie (Kap. 4.2.2) zitierte Aussage, wonach die Welt nicht verloren sein müsste, wenn es keine Kirche gäbe (KD IV/3, S. 946). Vielmehr ist Robert Jan Peeters zuzustimmen, der mit Blick auf Barths antiindividualistische Lesart des Cyprian-Diktums schreibt: „Die persönliche Verbundenheit mit Christus in

sich Barth kurz danach direkt vom nun exklusiv gelesenen Diktum distanzierte. Er zielte auch hier auf eine anti-individualistisch gemeinte Pointe: *„Zum Glauben erweckt und zur Gemeinde hinzugetan werden, ist eins und dasselbe."*[101] Im folgenden Petitabsatz erklärte er jedoch, damit „zwar etwas Ähnliches, aber nun doch nicht das Gleiche gesagt" zu haben wie Cyprian. Sofern dessen Satz besage, „daß es ohne gliedschaftliche Teilnahme am Sein und Leben der Kirche keine Teilnahme an Gottes versöhnender Heilstat gebe", sei er abzulehnen.[102] Wahr in diesem Sinne sei hingegen: „*extra Christum* nulla salus".[103] Die Kirche habe mit „verborgenen Wegen Gottes" zu nichtchristlichen Menschen zu rechnen.[104] Im Vergleich zur Zitation des Diktums in der Göttinger Dogmatik spiegelt diese Stelle charakteristisch die unterdessen erfolgte Entwicklung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt. Die Kirche wird exklusiv als jene Gemeinschaft verstanden, die bereits um das Heil der ganzen Welt weiss: „Was man von der Gemeinde sagen kann, ist doch nur, ist freilich allen Ernstes: extra ecclesiam nulla *revelatio*, nulla *fides*, nulla *cognitio* salutis".[105]

In Barths später Ekklesiologie wird nicht nur in der Verwendung des Cyprianschen Satzes, sondern durchgehend deutlich: Die Kirche ist vor der Welt ausschliesslich durch eine besondere *Erkenntnis* des Heils ausgezeichnet. Barth verlagerte durch diese Pointe seines ekklesiologischen Denkens den Unterschied zwischen Kirche und Welt, wie es in der Forschung üblicherweise beschrieben wird, im Vergleich zur traditionell-kirchlichen Lehrtradition von der (heils-)ontologischen auf die noetische Ebene.[106] Die Kirche unterscheidet sich von der Welt im

---

Glaube, Liebe und Hoffnung begleitet immer auch die Inkorporation in die Kirche. In diesem Sinne gilt: ‚extra ecclesiam nulla salus'" (Peeters, *Christus und seine Kirche*, S. 166).

101 KD IV/1, S. 768; vgl. auch a.a.O., S. 769: „Es gibt kein *legitimes Privatchristentum.*"

102 KD IV/1, S. 769. – In offenkundigem Respekt vor der kirchlichen Lehrtradition formulierte Barth allerdings vermittelnd: „Dies sollte nun vorsichtiger Weise *nicht* gesagt werden" (ebd.).

103 KD IV/1, S. 769. – Vgl. dazu Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?*

104 KD IV/1, S. 769: „Man wird vielmehr mit verborgenen Wegen Gottes rechnen müssen, auf denen er die Kraft der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung (Joh.10,16) auch extra ecclesiam, d. h. aber auch anders als durch ihren Dienst in der Welt wirksam machen kann. Er mag für die von der Kirche nie erreichten, geschweige denn zu ihm Gerufenen in einer ganz anderen, uns unbekannten Weise gesorgt haben und noch sorgen. Es mindert die Herrlichkeit der Gemeinde nicht, und es schwächt auch ihren Auftrag nicht ab, wenn man sich für diesen Gedanken mindestens offen hält."

105 KD IV/1, S. 769.

106 Vgl. z. B. Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 240 f., der darauf hinweist, die „Reduktion der Systemgrenze zwischen Kirche und Gesellschaft von der ontischen auf die noetische Differenz" liege „in der Konsequenz des Inklusionsgedankens" und ermögliche es Barth, „Gesellschaft in voller Säkularität zu begreifen"; vgl. ferner Kratzert, *Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche*, S. 272; Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 134: „What distinguishes Christians from non-

Kern nur durch ihre Erkenntnis der Heilstat Christi; ansonsten steht sie mit ihr auf einer Ebene.[107] Christen ist die alle Menschen betreffende „Veränderung der menschlichen Situation offenbar und nicht umsonst offenbar“;[108] sie erkennen schon jetzt, was dereinst alle erkennen werden.[109] Die Kirche ist insofern der „Ort in der Welt, wo man […] um den Menschen insgemein und also um die Welt, wie sie ist, wissen darf.“[110] Diese ekklesiologische Grundentscheidung prägt Barths Theologie der Welt in vielerlei Hinsicht. Die Potenziale und Probleme dieses Zuordnungsmodells von Kirche und Welt werden denn auch in den folgenden Kapiteln wiederbegegnen: In der Frage, wie der Erkenntnisvorsprung der Kirche vor nichtchristlichen Menschen konkret zu verstehen ist,[111] in der Interpretation der prinzipiell unwissenden Bürgergemeinde in der politischen Ethik des späten Barth[112] sowie in der Frage der Lichterlehre, ob jemand zur Sprecherin eines wahren Wortes werden kann, ohne darum zu wissen.[113]

An dieser Stelle sei einzig bemerkt, dass es irreführend wäre, diese Fokussierung auf das Wissen der Kirche als kognitivistische Verengung und also Wissen als Gegenbegriff zum *Handeln* zu verstehen.[114] Barths Ekklesiologie verbleibt keineswegs im Noetischen: Die in ihr gezeichnete Kirche erschöpft sich nicht darin, die Welt anders wahrzunehmen, sondern ist durch konkretes, aktives Umsetzen dieses Wissens um die Welt geprägt. Im Leben der Christinnen und Christen kommt es – im Unterschied zum Leben im Unglauben – zur menschlichen Antwort auf die Versöhnung, die über eine rein noetische Neuorientierung deutlich hinausgeht. Hier geht es um mehr und anderes als um eine alterierte Wahrnehmung der

---

Christians is not their ontic but their noetic situation.“ Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 36, differenziert analog, spricht aber vom „*epistemischen* Vorsprung“ der Kirche, nicht vom noetischen.

107 Vgl. dazu auch Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 132: „Nicht die *Wirklichkeit* der Versöhnung, wohl aber ihre zu solcher aktiven Teilnahme am Versöhnungsgeschehen führende menschliche *Wahrnehmung* finden daher nach Barths Darstellung ihre partikulare Gestalt in Zeit und Raum der christlichen Kirche.“

108 KD IV/1, S. 349.

109 Vgl. etwa KD IV/1, S. 739: „Was die christliche Gemeinde auszeichnet, ist dies, daß ihr, was dann *Alle* angehend auch Allen *offenbar* sein wird, im Glauben *jetzt schon* offenbar ist. Sie realisiert, d. h. eben: sie anerkennt, erkennt und bekennt ‚allen Anderen zuvor jetzt schon‘, was in Jesus Christus für Alle geschehen ist, und was dann, wenn er als Richter aller Lebendigen und Toten erscheinen wird, als für Alle geschehen, auch von Allen erkannt, anerkannt und bekannt werden wird.“

110 KD IV/3, S. 883.

111 Vgl. unten Kap. 5.4.2.

112 Vgl. unten Kap. 6.3.

113 Vgl. unten Kap. 7.3.

114 Einen Überblick über verschiedene Barth-Deutungen, die schon in Barths Glaubensbegriff eine solche kognitivistische Verengung feststellten, bietet Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 266.

Welt,[115] nämlich um ein Leben im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung. Lebt man ein solches Leben im Wirkkreis der Versöhnung, nimmt man an ihr teil[116] und wird so zu Gottes „Partner".[117] Bei Barth kommt diese Einsicht in der Betonung dessen zum Ausdruck, dass es kein Wissen um die Versöhnung der Welt gebe, das nicht auf lebenspraktische Umsetzung drängte und darin zugleich *Tatwissen* wäre: In ihrem „tätigen Wissen" antizipieren Christinnen und Christen insofern „die Existenzform, die einst und dort die aller Menschen sein soll."[118]

4.2.2 Die Kirche als Stellvertreterin der Welt

Die Kirche, die in aller Partikularität um die Universalität des Heils weiss, ist – wie Barth zwar nur gelegentlich explizit sagt, aber durchgehend voraussetzt – in ihrem Glauben *Stellvertreterin* der Welt. Schon in KD I/2 war festgehalten worden, die Kirche existiere „mit allem, was in ihr geschieht, ihrerseits nur stellvertretend für die Welt".[119] Die Gemeinde „glaubt, betet und bittet" nach KD III/4 als „partikulare[s] Subjekt" für das „*universale* Subjekt, für die Menschheit, für die Welt".[120] Christen sind, wie Barth im ersten Paragraphen der Versöhnungslehre festhielt, die

115 Barth schreibt (KD IV/1, S. 131): „Die Christen *sehen* nicht nur anders als die Anderen, sondern sie *sind* auch von Gott aus anders als jene, wie sie ja auch seinem Urteil und seiner Weisung gegenüber, indem der Heilige Geist sie zum Glauben und zur Liebe erweckt, anders sind als die Anderen. Sie leben nicht nur *unter* der Verheißung, wie das von allen Menschen zu sagen ist, sondern *in* und *mit* und *aus* der Verheißung. Sie ergreifen, begreifen, verhalten sich selbst ihr gemäß und also in ihrer Gegenwart schon als Zukunftsmenschen." – Vgl. auch Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 136: „Gottes Gegenwart in der ‚Zeit der Gemeinde' ist, wenn man den Überlegungen Barths folgt, *mehr* als eine Frage menschlicher Wahrnehmung."

116 Ähnlich Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 132: Nach Barth „liegt die Auszeichnung der christlichen Kirche gegenüber ihrer nicht-kirchlichen Umwelt […] darin, dass die Kirche und individuelle Christenmenschen" die „Versöhnungswirklichkeit ‚*de facto*' auch wahrnehmen und in Glaube, Liebe und Hoffnung auf das Versöhnungshandeln Gottes antworten. Und in dieser menschlichen Antwort werden sie zu ‚*Partner[n]*' Gottes in der Versöhnung, nehmen sie aktiv an deren Geschehen teil."

117 So KD IV/2, S. 2: „in der christlichen Gemeinde und im christlichen Glauben existiert nun – repräsentativ für alle Menschen der ganzen Welt – der Christ und also auch der *Mensch* mit seinem Werk als Gottes Partner." – Vgl. dazu wiederum Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 132, sowie insgesamt Krötke, *Gott und Mensch als „Partner"*.

118 KD IV/3, S. 605; zu dieser (eschatologischen) Perspektive vgl. unten Kap. 5.3.2.

119 KD I/2, S. 468.

120 KD III/4, S. 113.

„vorläufigen Platzhalter und Stellvertreter *aller*“,[121] sie glauben und leben „vikarierend für die ganze von ihm [Christus, M.P.] versöhnte Welt“.[122] Auch und gerade als „gebrechliche und wenig eindrucksvolle Minderheit“ existieren sie, wie es noch in den späten KD-Fragmenten heisst, „repräsentativ für das Ganze“.[123]

Der Stellvertretungsgedanke, der hier zur Anwendung kommt, erinnert sprachlich an (etwa katholisches) traditionell-ekklesiologisches Stellvertretungsdenken,[124] kehrt aber dessen Pointe um. Die Kirche ist bei Barth nicht primär Stellvertreterin *Gottes vor der Welt* – etwa in ihrem Gottesdienst oder ihrem autoritativen Sprechen. Ein solches Verständnis wird von Barth in KD IV/3 recht barsch abgewiesen: es komme „*nicht* in Frage, daß Jesus Christus auch nur vorübergehend darauf angewiesen wäre, sich als derzeit Abwesenden durch die werte Christenheit und durch die heilige Kirche repräsentieren und vertreten zu lassen“.[125] Die Kirche

121 KD IV/1, S. 129 f. – Vgl. a.a.O., S. 98: „Die *Christen* existieren in dem, was praktisch nur als ihr besonderes Sein zu beschreiben ist, doch nur *exemplarisch*, doch nur als die Repräsentanten und Vorläufer aller anderen Menschen, von denen, solange ihre Augen, Ohren und Herzen nicht aufgegangen sind, mit Bestimmtheit nur das zu sagen ist, daß dasselbe Sein in Jesus Christus auch ihnen geschenkt ist, in Ihm auch ihnen gehört.“

122 KD IV/1, S. 163; ähnlich, aber ekklesiologisch gewendet a.a.O., S. 166.

123 Barth, *Das christliche Leben*, S. 155.

124 Vgl. Schaede, *Stellvertretung*, S. 32–39. Konkret versteht die römisch-katholische Theologie den kirchlichen Amtsträger, etwa den Papst, als *vicarius Dei* bzw. *Christi.*

125 KD IV/3, S. 404. – Zwar hiess es noch in KD I/1 – allerdings im Zusammenhang des theologischen Rechts der apostolischen Sukzession –: „Man müßte schon den Christus praesens leugnen, wenn man den vicarius Christi grundsätzlich leugnen wollte.“ (KD I/1, S. 99; vgl. dazu Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 128, der diese Feststellung ekklesiologisch liest). Gelegentlich und peripher bedient sich Barth auch in diesem Sinn der Stellvertretungssemantik, z. B. KD IV/3, S. 559, wo er vom „stellvertretend dienenden menschlichen Rufen[…]“ der Gemeinde spricht, um zu verdeutlichen, dass „zuerst Jesus selber ruft, daß zuerst er selber es ist, der sich auch im Dienst solcher sekundären Bezeugung kundgibt.“ Viel öfter als die Kirche wird jedoch *Christus* in diesem Sinne als Stellvertreter Gottes in der Welt beschrieben (vgl. z. B. KD I/2, S. 464; KD II/1, S. 421; KD III/2, S. 427, KD IV/1, S. 337.348); zur Beschreibung des kirchlichen Sprechens vor der Welt bevorzugt Barth die Metapher des Heroldsdiensts (vgl. etwa Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 172; KD IV/3, S. 695 f.) sowie die Rede vom Zeugnis (vgl. dazu unten Kap. 4.2.4). Insgesamt gilt nach Barths Aussage im Paragraphen zur Berufung, die Christen „werden mit ihrem Mittun […] keine Christusse. Sie können Christus nur nachfolgen. […] Es ihm gleich zu tun, sein Offenbaren und Verkündigen nachzuahmen, zu wiederholen, stellvertretend sich selbst anzumaßen, sollen und werden sie wohl bleiben lassen“ (KD IV/3, S. 695). Die Kirche, so wird anderswo ebenso deutlich festgehalten, „ist nicht geheißen, auch nur im irdisch- geschichtlichen Raum an die Stelle Jesu Christi zu treten“ (KD IV/3, S. 957). In den späten Fragmenten zur KD schliesslich gehört das Selbstverständnis einer Kirche, direkt an Christi Stelle zu handeln, gerade zu den Erkennungszeichen der „Kirche im Exzeß“: „*Sie* sagt seine Wahrheit. *Sie* spendet und verweigert seine Gnade. […] Seinen Hirtenstab, sein Szepter und sein Schwert in *ihrer* Hand, seine Autorität in Gewalt ihrer *eigenen* ausübend, regiert *sie:* nur an seiner

repräsentiert vielmehr umgekehrt *die Welt vor Gott.*[126] In ihr wird stellvertretend geglaubt, was allen Menschen gilt, aber nur in ihr erkannt wird. Ihre Aufgabe ist es nicht, Gott in der säkularen Welt zu „repräsentieren"[127] oder gar „erst einmal präsent zu machen" (Siller),[128] sondern diese Welt bei Gott zu vertreten und also stellvertretend für sie zu glauben, zu erkennen, zu bekennen,[129] zu hoffen,[130] zu wachen[131] und zu beten.[132] In hervorgehobener Weise gilt Letzteres für das Gebet des Vater Unser, dessen Anfangszeile von Barth aufgrund dieses Stellvertretungsgedankens inklusiv, also nicht nur die Christinnen und Christen umfassend interpretiert wird: Der Christ vollziehe die Anrufung Gottes, wie es in KD IV/2 heisst,

---

Stelle, wird sie immer wieder beteuern, aber eben an seiner Stelle, ganz und gar für ihn eintretend, *sie!*" (Barth, *Das christliche Leben*, S. 226).

126 Ähnlich bereits Großhans, *Art. Kirche*, S. 373: „Barth variiert dabei die für traditionelle Ekklesiologien typische Vorstellung von Repräsentation: Die Kirche repräsentiert nicht Gott auf Erden, sondern die eschatologisch bestimmte Menschenwelt – wie auch Jesus Christus als erwählter Mensch die ganze Menschenwelt repräsentiert."

127 Vgl. KD IV/3, S. 957: Die Kirche ist nicht „geheißen, die Versöhnung, den Bund, das Reich, die neue Weltwirklichkeit in ihrem Sein, Reden und Tun zu repräsentieren, auf den Plan zu führen, ins Spiel zu bringen, gewissermaßen nachzuvollziehen."

128 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 176 (wie bereits oben in Kap. 1.2.2 zitiert).

129 Vgl. KD IV/1, S. 825: „Sie werden sich aber nicht wundern, sich doch immer wieder in der Minderheit zu befinden, mit ihrem Glauben, Erkennen und Bekennen stellvertretend für die Anderen ihren Weg gehen zu müssen."

130 KD IV/1, S. 130: „Die Christen sind inmitten der Anderen die, die auch für *sie* hoffen dürfen. Und Eines wird hier das Maß des Anderen sein: Je ernstlicher sie für sich selbst hoffen, desto ernstlicher als (sicher sehr vereinzelte und vereinsamte) Zeugen der der ganzen Welt gegebenen Verheißung auch in ihrem nicht leichten Stand als Stellvertreter für die Anderen. Und je ernster es ihnen damit ist: mit ihrem Hoffen – wie vereinzelt und vereinsamt immer – für die Anderen einzutreten, die hier versagen und darum entbehren müssen, desto ernstlicher werden sie auch für sich selbst hoffen dürfen, desto dringlicher werden sie sich aber auch gefragt sein lassen müssen, ob sie das gerade für ihre eigene Person wirklich tun."

131 Vgl. KD IV/3, S. 1072: „Der Christ kann jetzt nur für die Anderen, an Stelle der noch schlafenden Kirche und Welt wachen und sich ihnen gelegentlich als Wächter bemerkbar machen. Vorläufig hofft die Kirche und die Welt nun eben in *seiner* Person, durch *ihn* vertreten, in *ihm* repräsentiert." – Anders pointiert hingegen KD IV/2, S. 627 f.: „Es wird […] geboten sein, die Christen nicht einfach als die im Gegensatz zu der Schlafenden Welt *Wachen* zu definieren, sondern ein wenig zurückhaltend als *Erwachende*, in der Meinung: als irgendeinmal zuerst und dann zu ihrer Beschämung und zu ihrem Glück wieder Erweckte – des Erwecktwerdens immer aufs neue Bedürftige und ganz und gar darauf angewiesen, daß sie immer aufs neue erweckt *werden* – insofern dann: als hoffentlich immer wieder Erwachende."

132 Vgl. Barth, *Das christliche Leben,* S. 166: „Wo hier und dort ein Christ, wo die christliche Gemeinde auch in ihren bescheidensten Gestalten Gott als ‚unseren Vater' anruft, da geschieht – eben stellvertretend! – auf kleinstem Raum und in aller Bescheidenheit das, was eigentlich das Werk Aller sein müßte und endlich und zuletzt auch das Werk Aller wird sein müssen."

„stellvertretend auch für die, die sie jetzt noch nicht vollziehen oder noch nicht zu vollziehen scheinen. Er schließt sie nicht aus, sondern ein, wenn er diesen Gott anruft: *Unser* Vater!“[133] Als die „vorläufigen Stellvertreter und Platzhalter der Übrigen“, so formuliert Barth in seiner späten, Fragment gebliebenen Auslegung des Unser Vater, rufen die Christinnen und Christen Gott im Namen der Nichtchristen als Vater aller Menschen an; dabei soll ihr Gebet zu einer „kühnen Vorwegnahme *der* Anrufung werden, zu der in Jesus Christus – das haben sie ja allen Anderen zu bezeugen – nicht nur sie, sondern auch *diese* bestimmt sind.“[134]

Dieser bis heute ungewohnte Stellvertretungsgedanke darf nun aber nicht so verstanden werden, als ob der Kirche durch ihn eine heilsvermittelnde Funktion zukäme. Der Glaube, in dessen Vollzug die Kirche die Welt vertritt, wird nicht als *fides iustificans* beschrieben – „rechtfertigender“ Glaube ist der Glaube bei Barth ja schon in Bezug auf die Kirche selbst nur in sehr eingeschränkter Weise.[135] Der Wegfall dieses stellvertretenden Glaubens der Kirche für die Welt täte deren Heil keinen Abbruch; ohne die Kirche wäre sie keineswegs verloren.[136] Die Verände-

133 KD IV/2, S. 424; ähnlich bereits KD III/4, S. 112 f.

134 Barth, *Das christliche Leben*, S. 164; vgl. insgesamt a.a.O., S. 162–166, bes. S. 163, wo Barth feststellt, die Christinnen und Christen würden „Gott als ihren Vater nicht wirklich beim Wort nehmen, wenn sie ihn, den sie in Jesus Christus als ihren Vater erkennen dürfen, exklusiv für *ihren* Vater halten und nur als solchen anrufen wollten.“

135 Vgl. dazu die Ausführungen zum *sola fide* in KD IV/1, S. 679–718, hier bes. S. 688: „es gibt eine Rechtfertigung des Menschen ‚durch‘ – nämlich durch das von ihm auf den Plan geführte Mittel des von ihm aufgebrachten Glaubens, durch sein Begehen des Glaubensweges, durch seinen Vollzug von Glaubensempfindungen, Glaubensgedanken, Glaubenstaten, durch sein ganzes Glaubensbewußtsein und Glaubensleben ebenso wenig wie eine Rechtfertigung ‚durch‘ seine sonstigen Werke.“ Glauben sei stattdessen „dasjenige menschliche Tun, das der Treue Gottes *treue*, sachgemäße Antwort gibt, das der Realität und Existenz des durch Gottes Freispruch geschaffenen gerechtfertigten Menschen *gerecht* wird, das in dieser seiner Angemessenheit diesem Gegenstand gegenüber Gottes *Wohlgefallen* findet, von ihm als Recht anerkannt, beurteilt und angenommen wird, in welchem also die Erkenntnis der Rechtfertigung ein echt und konkret menschliches Ereignis wird“ (a.a.O., S. 689). Auch Barth kann im Folgenden vom „*rechtfertigende[n]* Glaube[n]“ sprechen, leitet diese Sprechweise aber als „etwas mißverständlich“ ein (a.a.O., S. 690). – Vgl. dazu auch Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 263 f.: „Da allein der Glaube die Realisierung und Aneignung der Rechtfertigung ist, wird die Rechtfertigung auch bei Barth *sola fide*, d. h. nur im Glauben *empfangen*. Insofern kann […] nicht von Barths Aufgabe dieses reformatorischen Prinzips als einer Gerechtigkeit allein *im* Glauben gesprochen werden.“ Gleichzeitig werde von Barth „ein funktionaler Zusammenhang von Glaube im Sinne einer Gerechtigkeit *durch* den Glauben abgelehnt.“ Zum christologisch gewendeten *sola fide*, wonach Christi eigenem Glauben stellvertretende Heilsrelevanz zukommt, vgl. unten Kap. 5.3.1.

136 Dies hält Barth in einem überraschenden Dreischritt explizit fest (KD IV/3, S. 946): „(1) Die Welt wäre zwar ohne Jesus Christus, ohne sein Werk und Wort verloren. (2) Die Welt müßte aber nicht verloren sein, wenn es keine Kirche gäbe. (3) Wogegen die Kirche, ohne in der Welt ihr Gegenüber

rung, die der Gedanke der Stellvertretung ermöglicht, ist nicht ontischer, sondern noetischer Art; sie erfolgt nicht in der Wirklichkeit der Welt, sondern im Selbstverständnis der *Kirche.* Die Kirche versteht sich selbst als jene partikulare Grösse, die im Glauben die Universalität der Menschen repräsentiert, und deutet umgekehrt die Welt als durch sich selbst vertreten. Dieses Selbst- und Weltbild bot der Ekklesiologie im Kontext der Säkularisierung eine neue Möglichkeit, die faktische oder potenzielle Partikularität der Kirche mit der geglaubten Universalität des Heils zu versöhnen. Damit wird erkennbar, wie grundlegend die christologisch-inklusive Theologie der Welt nicht erst für den kirchlichen Blick nach aussen, also auf die Welt, sondern schon für den Kern von Barths später Ekklesiologie ist: Von stellvertretendem Glauben an die Versöhnung der Welt in ihrer Gesamtheit kann nur gesprochen werden, wenn dogmatisch von der Universalität dieser Versöhnung ausgegangen wird. Es überrascht daher nicht, dass die Stellvertretungssemantik in Bezug auf die Kirche im beschriebenen Sinn bei Barth erst nach der Zuwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt regelmässig begegnet.[137]

Gleichzeitig zielt das bei Barth vorfindliche Stellvertretungsdenken keineswegs auf die Pointe, die Welt sei nicht mehr zum Glauben aufzurufen. Im Falle dieser Schlussfolgerung hätte man es nicht mehr mit einer (zeitlich begrenzten) Stellvertretung, sondern mit einem *Ersatz* der Welt durch die Kirche zu tun. Während die Welt nach Barth ohne die Existenz der Kirche nicht einfach verloren wäre, lebt letztere ganz aus ihrer Sendung in die Welt.[138] Sie ist zunächst deren Stellvertreterin vor Gott. Als solche ist sie aber keineswegs theologisch stillgelegt, sondern in neuer Weise damit beauftragt, diese Welt zum – nun nicht mehr durch eine Stellvertreterin, sondern eigenständig vollzogenen – Glauben einzuladen.

Zentrale Themenkreise dieses Aufrufs werden in Barths Ausführungen zur Sendung und zum Zeugnis der Gemeinde behandelt. Diese Themen schliessen hier sogleich an, um deutlich zu machen, dass Barths Ekklesiologie der Stellvertretung nicht statisch, sondern missional gedacht ist.

---

zu haben, verloren wäre." – Vgl. dazu Goebel, *Die Entbehrlichkeit der Kirche für die Welt und die Unentbehrlichkeit der Welt für die Kirche,* S. 39; Nimmo, *The Ongoing Drama of Revelation and the Radical Sublation of the Church,* S. 82.

137 Erwähnenswert ist aber in diesem Zusammenhang, dass sich Barth in den Fragmenten zu KD IV/4 – wie man es hier erwartet: im Kontext der Abwehr der Kindertauftheologie – von der Vorstellung eines stellvertretenden Glaubens der Eltern oder der Gemeinde für einen unmündigen Täufling deutlich distanziert (vgl. KD IV/4, S. 204 f.).

138 Entsprechend hiess es ja im eben zitierten Dreischritt (KD IV/3, S. 946), dass „die Kirche, ohne in der Welt ihr Gegenüber zu haben, verloren wäre." Barth formulierte weiter (a.a.O., S. 947): „Ihr Dasein hat ja nicht nur seinen Sinn, sondern seinen Grund, seine Möglichkeit einzig und allein in ihrer Sendung, ihrem Dienst, ihrem Zeugnis, ihrem Auftrag und also in ihrer positiven Beziehung zu denen da draußen. Sie steht und fällt mit ihrer Beziehung zu ihnen".

4.2.3 Die Sendung der Kirche in die Welt

Die Kirche von KD IV ist nach dem bisher Beschriebenen die berufene Minderheit der Getauften, die in der Erkenntnis des Heils aller Menschen lebt und daher stellvertretend für sie alle an Gott glaubt. Die partikulare Kirche weiss um die universale Versöhnung, gerade ihre Partikularität ermöglicht ihr den stellvertretenden Glauben *für* die Welt – und, was bisher erst angedeutet wurde, auch eine neue Qualität der Begegnung *mit* dieser Welt. In weiten Teilen des Textkorpus von Barths später Ekklesiologie ist dieser letzte Punkt im Fokus. Umfangreich ist von der Sendung, vom Zeugnis und von der Vorbildfunktion des Gottesvolks im Weltgeschehen die Rede. Das Sein der Glieder der Kirche erschöpft sich nicht darin, stellvertretend und stillschweigend, sozusagen „als überlegene Zuschauer, als müßige Besserwisser“[139] um die Versöhnung der Welt zu wissen; ihr Wissen drängt vielmehr ab ovo auf Mitteilung.[140] Barth lehnte es sogar ab, hier von zwei sachlich oder temporal aufeinander folgenden Schritten der Gemeinde zu sprechen: „ihre Absonderung von der Welt und ihre Zuwendung zu ihr“ geschähen „in einer einzigen Bewegung“.[141] Kirche und Sendung werden gleichursprünglich gedacht.[142] Hier liegt das zentrale Argument gegen die Lesart, dass das bei Barth vorfindliche dauerhafte Nebeneinander von Kirche und Welt zu einer „Lähmung des Missionswillens“ der Kirche führe.[143] Eine Deutung seiner Theologie, die missionales Handeln der Kirche nach der in Christus vollendeten Mission Gottes als redundant ablehnte, würde die perfektische Dimension der Versöhnungslehre überstrapazieren und müsste jene grossen Teile seiner Ekklesiologie, die von Sendung zum

139 Barth, *Das christliche Leben*, S. 157.

140 Vgl. dazu auch KD IV/3, S. 892: „Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ruht und west nicht in sich selber, sie schaut dem Treiben der Welt auch nicht nur besserwissend zu, sie nimmt auch nicht nur inneren Anteil an ihr. Sie existiert, indem sie in ihrer Mitte tätig über sich selbst hinausgreift. Sie wirkt und handelt in der Welt.“

141 KD IV/3, S. 874. – Flett resümiert: „There is no split between the divine gift and the divine task“ (Flett, *The Witness of God,* S. 194). – Günter Thomas hat ferner darauf hingewiesen, dass Barth die Ekklesiologie hier in Analogie zur Gotteslehre denkt: „Gehört die Zuwendung zur Welt in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung zum *ursprünglichen Wesen Gottes*, so ist auch die Zuwendung zur Welt für die Kirche wesentlich – und nicht nur irgendwie wichtig. Gottes eigene Bewegung, seine Sendung und Mission ist Teil seines ewigen Lebens, des Lebens, dem die Kirche in Dankbarkeit zu entsprechen sucht“ (Thomas, *Missionstheologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, S. 16).

142 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 878: „Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist *die von Gott* in und mit ihrer Begründung *in die Welt gesendete Gemeinde.*“

143 So bereits 1932 Knak, *Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie*, bes. S. 66; vgl. auch Barths damalige Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf (Barth, *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, bes. S. 207 f.).

Zeugnis sprechen, als Inkonsequenz betrachten. Sie übersähe, dass sie in der Betonung des Sendungscharakters die „theoretische Grundlegung großen Stils“ für eine „‚Aktivierung‘ der Gemeinden im Sinn ihrer missionarischen Verpflichtung“ (Ernst-Wilhelm Wendebourg) bietet.[144] Für Barths späte Ekklesiologie gilt durchgehend der Grundsatz, dass die Gemeinde alles, was sie zu ihrer eigenen Erbauung unternimmt, „in der impliziten und expliziten Wendung nach außen“ tut, und zwar „zu der Welt hin, mit der Jesus Christus und in seiner Person Gott sich selbst solidarisch gemacht, für die er gestorben und in der er in Anzeige der großen Offenbarung der in ihm geschehenen Wende von den Toten auferstanden ist.“[145]

Wie in diesem Zitat ist an vielen Stellen erkennbar, welch enge Verwandtschaft zwischen dieser missionalen Ekklesiologie[146] und der christologisch-inklusiven Theologie der Welt besteht. Die Kirche partizipiert in der Aufrichtung ihres apostolischen Auftrags nur am schon vorgängig in der Welt wirksamen prophetischen Amt Christi; sie vollzieht die schon in Geltung stehende christologische Inklusion der Welt ins Heil bloss ekklesiologisch nach. Im „Universalismus der Osteroffenbarung selbst, in der jene Mitteilung des Heils an die ganze Welt durch den, der dazu allein die Autorität und die Kraft hat, schon geschehen ist“, habe die Sendung der Gemeinde, wie Barth formulieren kann, ihren „ontologischen Grund“.[147] Ihre Sendung beruht bei Barth auf der oft im charakteristischen christologischen Perfekt[148] beschriebenen Veränderung der „mit Gott vollkommen versöhnten Welt“[149] durch Christus; die Kirche ist ausschliesslich damit beauftragt, der Welt diese bereits erfolgte Versöhnung „*anzuzeigen*“.[150] Dieser Anzeige, Barth sagt auch: der „Bekanntmachung“[151] der schon in Geltung stehenden christologischen Inklusion dient die Sendung der Kirche in die Welt. Im Dienst dieser Anzeige ist die Kirche auf

144 Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr,* S. 148.

145 KD IV/1, S. 809.

146 Vgl. zur Sendung der Kirche bei Barth insgesamt Flett, *The Witness of God*; ders., *Versammlung, Auferbauung und Sendung der christlichen Gemeinde*, S. 132 – 135.

147 KD IV/3, S. 350.

148 Vgl. dazu unten Kap. 5.3.1.

149 KD IV/3, S. 817.

150 So KD IV/3, S. 1003.

151 KD IV/1, S. 82: „Das ‚Wort der Versöhnung‘ ist eben die Anzeige und Bekanntmachung der Versöhnung der Welt, der sie noch unbekannt und die eben darum in der tiefsten und fatalsten Täuschung über sich selbst begriffen ist.“ – Man wird den Charakter der Verkündigung damit freilich nicht für ausschöpfend beschrieben halten können, da diese Bekanntmachung, wie beschrieben, nicht auf schlichte Zurkenntnisnahme, sondern auf lebensverändernden Glauben zielt. In diesem Sinne formulierte auch Kreck, G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 262: „Das verkündigte Wort ist gewiß nicht nur ‚Anzeige und Bekanntmachung‘ (wenn Barth es so nennt, so ist es gewiß auch für ihn keine ausreichende Definition).“

numerisches Wachstum angewiesen, wie Barth schon in KD III/4 deutlich machte.[152] Die in diesem Zusammenhang oft verwendete und breit rezipierte Zentralmetapher kirchlichen Handelns ist jene der *Darstellung:* Die Kirche ist die „vorläufige Darstellung" der gerechtfertigten[153], geheiligten[154] und berufenen[155] Menschheit.[156] Sie ist also neben ihrer Funktion als Stellvertreterin der Menschheit vor Gott auch Darstellerin[157] der Versöhnung, Rechtfertigung, Heiligung und Berufung der *Welt* – nicht einfach die Darstellerin Gottes[158] – vor der Welt. Paradoxerweise wird diese doppelte Aufgabe von Barth gerade dadurch, dass er sie als „vorläufig" bezeichnet, diesseits des Eschatons auf Dauer gestellt.[159]

Im Vollzug dieser vorläufig darstellenden Anzeige kann das Handeln der Gemeinde von Barth punktuell mit dem Handeln Christi in der Welt identifiziert und die Gemeinde als Christi „eigene irdisch-geschichtliche Existenzform" bezeichnet werden, und zwar prominent in jenen eben erwähnten ekklesiologischen Leitsät-

152 KD III/4, S. 570: „opus proprium" der christlichen Gemeinde ist „ihre Aufgabe, der Welt das *Evangelium* zu verkünden. […] Dazu muß und will sie sich selbst in die Welt hinaus erweitern und durch den Hinzutritt von Menschen aus der Welt erneuern. Es soll der Welt durch mehr und mehr und immer neue Zeugen jene *Anzeige* bestellt werden: daß Gott sich ihrer angenommen, daß Gott ihr geholfen, daß sie keine sich selbst überlassene, sondern die von Gott geliebte, gerettete, bewahrte, regierte und ihrem Heil entgegengeführte Welt ist".

153 Vgl. KD IV/1, S. 718 (Leitsatz zu § 62).

154 Vgl. KD IV/2, S. 695 (Leitsatz zu § 67).

155 Vgl. KD IV/3, S. 780 (Leitsatz zu § 72).

156 Vgl. dazu etwa Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt*; Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug*, S. 106 f.

157 Nach Krötkes überzeugender Deutung lehnt sich Barth hier nicht an Schleiermachers Begriff des darstellenden Handelns der Kirche (etwa im Gottesdienst) an, sondern bringt einen Darstellungsbegriff zur Anwendung, der auch der Welt des Theaters entstammen könnte (vgl. Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Jesus Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 84; zustimmend Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* S. 244, Anm. 51). Zu Barths Entscheid für den Begriff der Darstellung, der gleichzeitig jenen der *Repräsentation* ausschloss, vgl. Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 250.

158 Anders Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* S. 244: „So kommt es in der Gemeinde zur vorläufigen Darstellung Gottes."

159 Vgl. auch Barths Auslegung der Rede von der vorläufigen Darstellung in KD IV/2, S. 702: Die Kirche habe „die allen Menschen in Jesus Christus schon widerfahrende Heiligung *darzustellen*", und zwar „*vorläufig* darzustellen. Vorläufig, weil sie sie ja nicht vollbracht hat, noch jemals vollbringen wird, sondern nur eben *bezeugen* kann". Die Bezeichnung der Darstellungsaufgabe als „*vorläufig*" meint also keineswegs, dass sie vor Christi Wiederkunft jemals erfüllt sein könnte. Vgl. dazu Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 84: „Es handelt sich um eine ‚*vorläufige* Darstellung', also um das Menschenmögliche unter den Bedingungen dieser Welt […]. Die Realisierung vollkommener Zustände, wie wir sie im Reiche Gottes erhoffen, kann die Kirche bei ihrer Darstellung der ganzen in Christus versöhnten Menschheit also keineswegs ins Auge fassen."

zen der KD, die jeweils in die verschiedenen Aspekte ihrer darstellenden Existenz münden.[160] In diesem streng eingeschränkten Sinn gilt sogar die Formel: „*Jesus Christus* ist die Gemeinde“,[161] an deren Unumkehrbarkeit Barth jedoch sogleich in aller Klarheit erinnern muss: „Der Satz ist […] *nicht umzukehren!* Er ist ein christologischer und nur als solcher auch ein ekklesiologischer Satz. Die Gemeinde ist also nicht Jesus Christus.“[162] Die Schärfe dieser Abweisung lässt erkennen, dass das enge Zusammenrücken von Christus und Gemeinde im Kontext von Barths Ekklesiologie leicht zum Missverständnis einer christologischen Überfrachtung der Kirche führen kann.[163] Krötke hat darauf hingewiesen, dass diese Formeln, als „ontologische[…] Aussage[n]“ gelesen, gegen Barths Intention zu einer „gewissen Vergöttlichung der Kirche“ führen könnten,[164] und Barths entsprechende Lehre daher für als „fragwürdig“ bezeichnet.[165] Diese Kritik ist berechtigt, selbst wenn von Barth keine solche Pointe intendiert war und er vielmehr den Rückbezug allen kirchlichen Handelns *in* der Welt auf das vorgängige Handeln Christi *an* der Welt betonen wollte. Christus handelt durch seine Kirche (und „ist“ diese im Moment dieser Handlung), wenn und sofern sie in ihrer Sammlung, Erbauung und Sendung an seinem *munus triplex,* in ihrer Darstellung an seiner „Selbstdarstellung“, wie es schon in KD II/2 hiess, partizipiert,[166] wenn und sofern also das Zeugnis der Kirche „durch das Selbstzeugnis des Auferstandenen […] in Anspruch genommen wird“ (Höfner).[167] Konkret auf die Sendung der Gemeinde bezogen bedeutet das, dass Christus sich im Heiligen Geist zu ihr „als zu seiner eigenen irdisch-geschichtlichen Existenzform damit bekennt, daß er ihr den Dienst an seinem prophetischen Wort und damit die vorläufige Darstellung der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt, ja aller Kreaturen anvertraut“ und sie „als sein Volk unter die Völker

160 Vgl. KD IV/1, S. 718; KD IV/2, S. 695; KD IV/3, S. 780.

161 KD IV/2, S. 741.

162 KD IV/2, S. 741.

163 Auch nach Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 126, Anm. 50, erzeugt die Bezeichnung der Kirche als Existenzform Christi „das Folgeproblem, dass Barth die durch diesen Titel nahegelegte schlichte Identifizierung von Christus und Kirche mit hohem argumentativem Aufwand ausschließen muss“.

164 Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung“ der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 89.

165 Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung“ der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 88.

166 Hier formulierte Barth, die Gemeinde sei „dazu erwählt, der Darstellung (der Selbstdarstellung!) Jesu Christi und der in ihm geschehenen Tat Gottes – der ganzen Welt zum Zeugnis und zum Aufruf! – zu dienen“ (KD II/2, S. 226).

167 Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 129.

sendet".[168] Eine darüber hinausgehende Identifikation von Christus und Kirche würde Barths ekklesiologischen, aber auch seinen christologischen Grundintentionen in der Tat widersprechen, weshalb Krötkes Kritik an der beschriebenen Sprechweise bleibend berechtigt ist.[169]

Damit ist die Zentralstellung des Sendungsbegriffs für Barths späte Ekklesiologie hinreichend deutlich geworden. Von „Sendung" der Kirche konnte und kann man freilich in sehr unterschiedlichen Sinnzusammenhängen sprechen; wie die Begegnung von Kirche und Welt konkret zu denken ist, wird durch ihn noch nicht geklärt. Auch wer auf eine Christianisierung der von Gott abgefallenen modernen Gesellschaft hoffte, konnte diesem Begriff eine ekklesiologische Zentralfunktion einräumen. Sendung in die Welt konnte, wie Barth an einer Stelle von KD IV/2 selber ausführte, ebenfalls heissen, als Kirche „an Ansehen, Prestige, Einfluß und Glanz inmitten der sie umgebenden Welt zu wachsen, sich als Machtfaktor dem Staat und den anderen menschlichen Gemeinschaften gegenüber immer größere Geltung und Beachtung zu erzwingen, im Gefüge und Getriebe der weltlichen Politik, Wissenschaft, Literatur und Kunst, in der öffentlichen Meinung einen immer gesicherteren Standort zu gewinnen".[170] Sehr oft habe die Kirche, fügte Barth ganz im Ton seiner früheren Kirchenkritik hinzu, ihre Aufgabe exakt so begriffen.[171] Die Frage, ob ein solches Verhalten der Kirche wesensgemäss sei, sei aber „rundweg zu verneinen".[172] Die Kirche solle „dankbar für allen ihr in der Welt faktisch gewährten Lebensraum" sein, den sie zur Erfüllung ihrer „Aufgabe" nötig habe, ohne sich aber aktiv um dessen Vergrösserung zu kümmern.[173]

Zu beachten ist an dieser Stelle, dass Barth durchaus nicht gegen *jedes* kirchliche Streben nach Einfluss in Öffentlichkeit und Gesellschaft, ja nicht einmal gegen

168 KD IV/3, S. 780 (Leitsatz § 72; im Original hervorgehoben).

169 Stattdessen dürfte es geraten sein, hier auf identifizierende Aussagen zu verzichten und Christus stattdessen als bis heute wirksame „Kraft der Gründung, Erbauung und Sendung der Gemeinde" zu verstehen, wie Krötke es weiter vorschlägt (Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 88) – und die Glieder dieser Gemeinde nur insofern als Glieder des Leibes Christi (vgl. Röm 12,5; I Kor 12,27). Die enge Anbindung der Ekklesiologie an die Christologie lässt sich auch durch diese Formulierungen sichern.

170 KD IV/2, S. 733.

171 KD IV/2, S. 733: „Es braucht hier nicht besonders gezeigt und beklagt zu werden, wie oft die Kirche sich tatsächlich so verhalten hat, als ob diese Frage positiv zu beantworten wäre."

172 KD IV/2, S. 733.

173 KD IV/2, S. 733: „Inzwischen ist sie dankbar für allen ihr in der Welt faktisch gewährten Lebensraum, den sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe nötig hat. Es hat aber seine Vergrößerung (oder Verkleinerung) mit ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nichts zu tun. Seine Vergrößerung ist ihr nicht zugesagt und zu seiner Vergrößerung ist sie nicht aufgefordert. Sie hat alle Hände voll damit zu tun, ihn (ob groß oder klein) in dem Maß als er ihr gegeben ist, im Dienst ihrer Sache zu füllen."

jede Form kirchlichen Machtgebrauchs opponierte. Schon im oben besprochenen Vortrag *Die Not der evangelischen Kirche* wurde vielmehr zwischen rechtem und unrechtem kirchlichem Machtgebrauch differenziert: Als problematisch erschien dort nur das Streben nach Macht oder gesellschaftlichem Einfluss „an sich und als solches".[174] „Macht an sich" sei, wie Barth hier in kritischer Anspielung auf Jacob Burckhardts berühmtes Diktum formulierte, „weder gut noch böse".[175] Wo er das Diktum andernorts positiv rezipierte, las er es in auffälliger Umkehrung seines ursprünglichen Sinns.[176] Entsprechend findet sich in Barths später Ekklesiologie – anders als etwa bei Brunner[177] – keine Polemik gegen die Entstehung eines kirchlichen Rechtssystems, sondern eine ausgeführte Theologie der Kirchenordnung.[178]

---

174 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche,* S. 108 (vgl. zu diesem Vortrag oben Kap. 3.1.2). Konkret wird eine Kirche kritisiert, die „die Macht oder die Potenz oder den Lebensraum an sich und als solche" anstrebt, „die Sicherung gegenüber dem Staat, den Einfluss auf die Gesellschaft, die Schule und die Sitte, die Aufmerksamkeit und die Gefolgschaft der Masse, alles an sich und als solches." (ebd.)

175 Barth, *Die Not der evangelischen Kirche,* S. 108; vgl. dazu Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 419: „Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe. Sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und *eo ipso* unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also Andere unglücklich machen."

176 Positiver hat sich Barth im Zusammenhang der Frage nach *politischer* Macht auf Burckhardts Machtkritik beziehen können, so schon 1928 in seiner Ethik-Vorlesung (vgl. Barth, *Ethik I*, S. 225–228), in ders., *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 70, und noch in den nachgelassenen Fragmenten zur KD (vgl. ders., *Das christliche Leben*, S. 377). Zustimmend zitiert wird die Burckhardtsche Formel von Barth ausserdem in kritischer Anwendung auf den Gottesbegriff, der auf keinen Fall in die Nähe der „Macht an sich" gerückt würden dürfe (vgl. KD II/1, S. 589). Ein so gefasster Gottesbegriff hätte nach Barth die „Verkehrung in sein Gegenteil zur Folge", denn: „Macht an sich ist ja nicht nur neutral, sondern Macht an sich ist böse. Denn was kann Macht an sich Anderes sein als Entfesselung und Unterdrückung, Ausbruch und Überwältigung" (ebd.). Wie an dieser Stelle besonders deutlich wird, verwendet Barth den Begriff „Macht an sich" allerdings, trotz expliziter Bezugnahmen auf Burckhardt, in der Regel gerade umgekehrt als von diesem vorgesehen: Ging es Burckhardt darum, Macht schon „an sich", d. h. *jede* Macht als böse und korrumpierend zu bezeichnen, unterscheidet Barth durch die Übernahme der Formulierung gerade zwischen einer legitimen, begrenzten Macht und einer unbegrenzten „Macht an sich", die dann als „chaotisch[…]" und „dämonisch[…]" bezeichnet wird (so explizit in KD III/4, S. 450). Besonders gut ist der eigenwillige Umgang mit Burckhardts Formulierung erkennbar, wenn Barth 1963 in einem Gespräch formuliert: „Der Satz von Jacob Burckhardt: ‚Macht an sich ist böse'… ja, Macht ‚an sich' sicher, aber man kann nicht ohne weiteres sagen, daß Macht oder Gewalt unter allen Umständen böse sind." (Barth, *Gespräche 1963*, S. 51). Diese spezifische Interpretation des Diktums führt Barth auch zu seiner positiven Rezeption, die jedoch an keiner Stelle bis zu einer Verurteilung von Macht als solcher weitergeführt wird.

177 Vgl. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, S. 103, wonach jedes Kirchenrecht schlicht „Pneumaersatz" ist.

178 Vgl. dazu den Abschnitt „Die Ordnung der Gemeinde" in KD IV/2, S. 765–824, zur Kritik an Brunner bes. a.a.O., S. 769 f.

Worin aber besteht die alternativ verstandene Aufgabe, die der Kirche durch ihre Sendung in die Welt zugekommen ist, wenn nicht in der fortschreitenden Christianisierung der Gesellschaft? Wie lässt sich die Rede von der Sendung der Kirche diesem Verständnis gegenüber sichern? Barths späte Ekklesiologie beantwortet diese Fragen durch die stets wiederkehrende Rede vom *Zeugnis* der Kirche vor der Welt.

4.2.4 Das Zeugnis der Kirche vor der Welt

Wie partizipiert die Kirche Jesu Christi am Handeln Jesu Christi? Sie tut es bei Barth „gerade nur assistierend und ministrierend".[179] Sie ist nicht in Analogie zum (römisch-katholischen) Priester zu verstehen, sondern zum Ministranten, der „ein bißchen weihräuchert und im entscheidenden Augenblick das Glöcklein läutet".[180] Die Analogie ist ungewohnt, aber tragfähig: Wie das Messglöckchen im katholischen Gottesdienst die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf die Wandlung der Elemente richtet, selber aber nichts zu diesem Ereignis beiträgt, sucht die Gemeinde in Barths später Ekklesiologie die Aufmerksamkeit der Welt auf das in Christus bestehende Heil zu richten, ohne für dessen Wirksamkeit notwendig zu sein.[181] Zentralbegriff zur Beschreibung dieses kommunikativen Prozesses (und also theologisches Pendant zum Messglöckchen) ist bei Barth die bereits biblisch vorgesehene Rede vom *Zeugnis* der Kirche vor der Welt.[182] Man kann die Relevanz dieses Begriffs für die Ekklesiologie des späten Barth kaum überschätzen. Am „Problem des Zeugnisses" entscheide es sich, wie Barth im Vorwort zu KD IV/3 schrieb, ob „die christliche Gemeinde christliche Gemeinde ist oder nicht";[183] erst der Dienst als Zeuge mache den Christen, wie der Band dann entfaltete, „wesentlich" zum Christen.[184] Die Zentralstellung des Zeugnisses war schon im kirchengeschichtlichen Petittext am

179 KD IV/4, S. 35; vgl. auch die positive Wendung dieser Aussage in Barth, *Das christliche Leben*, S. 195: Christinnen und Christen seien „mindestens ministrierend daran *beteiligt*, dass Gott sich in der Welt *bekannt* macht".

180 KD IV/3, S. 690 (hier allerdings mit Bezug auf den einzelnen Christen).

181 Vgl. schon die analoge Verwendung dieser Metapher in der Schöpfungslehre (KD III/3, S. 75): „Im Gnadenbund ist die Kreatur nicht Mittel, sondern nur Zeuge und Zeichen, gewissermaßen nur liturgischer Assistent des allein effektiv handelnden Gottes."

182 Vgl. dazu neben dem Abschnitt „Der Christ als Zeuge" (KD IV/3, S. 637–704) insbes. die Ausführungen im Abschnitt *Der Dienst der Gemeinde* (a.a.O., S. 967–979). – Eine quellenreiche Rekonstruktion des Barthschen Zeugnisbegriffs findet sich bei Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt*, S. 479–488.

183 KD IV/3, S. VIII.

184 KD IV/3, S. 782.

Anfang von KD IV/3[185] als der Kirche in der Neuzeit in neuer Weise zugänglicher Gedanke beschrieben worden – wiederum ist zu beobachten, dass Barths Ekklesiologie diese Zeitdeutung programmatisch umsetzt.[186] Ein Christsein ohne Zeugnis an jene, die noch nicht zur Kirche gehören, wird von Barth immer wieder abgewiesen. Berufung zum Christsein und Berufung zur Zeugenschaft,[187] aber auch Kirche und Zeugnisgemeinschaft[188] fallen in seiner Spättheologie jeweils in eins.

In dieser heute geläufig klingenden Bestimmung der Kirche als Zeugnisgemeinschaft liegen gewichtige, im Zeitkontext keineswegs selbstverständliche Grundentscheidungen verborgen. Immer wieder ist erkennbar, dass der Zentralbegriff des Zeugnisses in Barths Werk Alternativmodelle des Verhältnisses von Kirche und Welt abweisen sollte. Dabei begegnen drei unterschiedliche Aspekte, die alle in ihrer Weise die Grundstruktur einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt reflektieren:

– Zeugnis meint nicht Vermittlung, sondern Anzeige des Heils. Diese Abgrenzung ist in Barths Rede von Zeugnis, Zeugen und Zeugenschaft durchgehend präsent.[189] Die Realität des Heils wird im Zeugnis der Christen nicht aktualisiert[190]

---

185 Vgl. dazu oben Kap. 3.2.3.

186 Vgl. KD IV/3, S. 20: „Gerade daß die Christenheit ihrer Umwelt ihrerseits etwas Fremdes, Unbekanntes und Nötigstes zu *sagen*, ihr eine *Botschaft* auszurichten habe, gerade daß sie nicht nur für sich selbst da sei, sondern denen draußen gegenüber die Verantwortung für ihre Begegnung mit dem *Evangelium* und für ihren Anteil an dem *Heil* trage, an dem sie selbst Anteil zu haben meinte oder gewiß war, gerade daß sie es dem Herrn, an den sie so oder so glaubte, zu dem sie sich schlecht oder recht bekannte, schuldig war, ihn angesichts der diesen Äon beherrschenden Gewalten zu *bezeugen* – gerade das war ein Gedanke, von dem das christliche Mittelalter zwar nicht unberührt, aber im Ganzen doch nur am Rande bewegt war."

187 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 698: Dass der Christ in seinem Zeugnis die Versöhnung Aller sichtbar mache, „ist das konkrete Ziel seiner Berufung, der Sinn des Lebens Christi in ihm und seines Lebens in Christus, die ratio seiner christlichen Existenz. Er darf *Hörer* des Wortes sein, um sein *Täter* zu werden."

188 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 847: Indem das Wort Gottes „Menschen zu seinen Zeugen bestellt, sie alle immer wieder an diesen ihren Auftrag erinnert und zu dessen Ausführung anleitet und ausrüstet, begründet und bildet es eine neue, ihm eigene, zu seiner Verfügung gestellte und unter seinem Verfügen existierende menschliche Gemeinschaft."

189 Vgl. etwa KD IV/2, S. 924 f.: „Der Begriff des *Zeugen* enthält eine *Einschränkung*, derer wir hier gewiß zu gedenken haben. Es kann ja der Eine dem Anderen, indem er ihm Zeuge ist, gerade nur *Kunde* geben, nur eben bei ihm einstehen für die Wahrheit und Wirklichkeit des Bekundeten. Er kann dieses also nicht unmittelbar auf den Plan führen." – Vgl. dazu ferner Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 260.

190 Analog dazu meint schon Glaube bei Barth nicht den Übergang einer Potenzialität zur Aktualität, sondern die subjektive Realisierung einer objektiven Realität. Vgl. dazu Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 169, sowie unten Kap. 5.3.1.

oder verwirklicht, sondern nur eben bezeugt.[191] Das Zeugnis der Kirche rettet also nicht, sondern es bezeugt bereits wirksame Errettung. Es übermittelt Wissen oder bestärkt darin.[192] In der Rezeption ist diese Pointe besonders im Kontrast zur klassischen, heilgeschichtlich orientierten Missionstheologie des 19. und 20. Jahrhunderts deutlich geworden, die wesentlich nicht auf Bekanntgabe des Heils, sondern auf Errettung aus dem Unheil zielte; aus missionstheologischer Perspektive stammt denn auch das Urteil, bei Barth werde Mission zur „Aufklärungs- und Reflexionsproblematik höherer Ordnung" (Dieter Manecke).[193] Richtig an dieser auch andernorts verbreiteten[194] Feststellung ist, dass der Zeugnisbegriff primär noetisch funktioniert: Getreu der Metapher überbringt der Christ als Zeuge eine Information, die unabhängig vom Erfolg seines Überbringungshandelns in Geltung steht. Er klärt die Welt über ihren wahren Status als versöhnte Welt auf. Die zitierte Einordnung droht

191 Vgl. etwa mit Bezug auf die Gemeinde KD IV/1, S. 350: Die Gemeinde sie keine „Prolongatur" von Christi „Inkarnation, seines Todes und seiner Auferstehung, der Taten Gottes und ihrer Offenbarung. Sie hat keine solche zu vollziehen. Sie ist ihr Zeuge." – Mit Bezug auf den einzelnen Christen formuliert KD IV/3, S. 721: „der Christ kann der Welt gerade *nur als Zeuge* gegenübertreten. Sein Tun ist ganz und gar abhängig von der Wahrheit und Wirklichkeit des von ihm Bezeugten. Er kann den Menschen das Sprechen Jesu Christi nur anzeigen, sie nur darauf aufmerksam machen, daß er spricht."

192 Vgl. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes,* S. 31: „Wir haben *jedes menschliche Wesen,* auch das uns fremdartigste, verruchteste oder elendeste, darauf anzusehen und haben unter der Voraussetzung mit ihm umzugehen, daß auf Grund des ewigen Willensentscheides Gottes Jesus Christus auch *sein* Bruder, Gott selbst auch *sein* Vater ist. Wenn der andere das schon weiß, dann haben wir ihn darin zu bestärken. Weiß er es noch nicht oder nicht mehr, so ist es unsere Sache, ihm dieses Wissen zu übermitteln."

193 Manecke, *Mission als Zeugendienst*, S. 285.

194 Vgl. etwa Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 128: „Die Offenbarung wird zu einer Art Aufklärung, Information." A.a.O., S. 135: „Mission" bestehe bei Barth „in der Erklärung der Tatsachen. Durch den Heiligen Geist wird ein Kenntnisvakuum gefüllt." Vgl. ferner Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, S. 143: „Die Offenbarung Gottes ist bei ihm [Barth, M.P.] nicht mehr ein spannungsreiches, wechselvolles Drama zwischen Gott und Mensch mit Fortschritten, Rückschritten und Wendungen, mit Stufen, Phasen und Epochen, sondern nur noch die ‚Aufklärung' über einen schon längst geschehenen Vorgang'." Ähnlich bemerkte Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, *S. 2*66, in ebenfalls kritischer Absicht, der „apriorische Sieg von Sein über Nichtsein" spiele sich bei Barth „allenfalls in der Dynamik einer Publikation ab[…]" (vgl. auch a.a.O., S. 261 f.). Inhaltlich analog, aber affirmativ gewendet, schreibt Rosenau, *Allversöhnung*, S. 210: „Deshalb kann es bei allen missionarischen Aktivitäten der Christen nur um die Beseitigung dieser Unwissenheit gehen, die auch unter der Voraussetzung einer Allversöhnung noch sinnvoll sind – anders als ihre Kritiker oft meinen. Aber das Ziel der Missionierung kann dann natürlich nicht die Eröffnung von eschatologischer Heilsmöglichkeit sein, denn das Heil ist schon längst von Gott eröffnet. Es geht nur noch um Aufklärung über die faktische Heilssituation als Ermöglichung eines befreiten Lebens schon hier und jetzt."

jedoch zu übersehen, dass das Empfangen des Zeugnisses – also die Umkehr zum Glauben – bei Barth kein rein noetischer Prozess bleibt, sondern lebensverändernde Konsequenzen nach sich zieht.[195]

So führt die Zentralstellung des Zeugnisbegriffs insgesamt, wie hier nur angedeutet werden kann, zu einer umfassenden Entsakramentalisierung der Kirche.[196] Die Metaphorik von Priester und Messdiener ist auch in dieser Perspektive treffend: Sakramental verstandene und in diesem Sinne heilsrelevante Stellvertretung Christi in Analogie zum römisch-katholischen Priesterdienst wird zugunsten einer reinen Anzeige des Heils zurückgewiesen. Es gilt, sakramentaltheologisch gesprochen, auch ein ekklesiologisches *significat.* Das Zeugnis der Kirche deutet auf Christus hin; es wiederholt aber weder seine Heilstat noch ist es Voraussetzung für seine Präsenz. Jede Mittlerfunktion sollte daher in der Rekonstruktion von Barths Kirchenbegriff ferngehalten werden.[197] Der Dienst der Kirche an der Welt ist eben „nicht weniger, nicht mehr, nichts Anderes als der ihr befohlene, sie konstituierende *Zeugen*dienst.[198]

– Die Aufforderung zum Zeugnis widerspricht zweitens einem möglichen Rückzug der Kirche aus der Welt; sie steht jeder kirchlichen Selbstgenügsamkeit entgegen. Barth hat diesen Aspekt in seinen späten Fragmenten zu KD IV/4

---

195 Gegenüber dem von Zahrnt wie von Rosenau wortgleich verwendeten „nur noch“ ist daher wiederum darauf hinzuweisen, dass diese spezifische „Aufklärung“ des Glaubens dort, wo sie neuen Glauben weckt, auch Leben verändert. – Vgl. dazu wiederum Schüz’ Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Barths Glaubensbegriff leide an einer kognitivistischen Verengung (Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 266–272). Schüz betont insbesondere, dass „Barths Erkenntnisbegriff eine umfassende Lebensänderung beinhaltet“ und insofern „nicht ein bloßes Wissen darstellt“ (a.a.O., S. 268).

196 Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Mechels, *Kirche und gesellschaftliche Umwelt*, S. 298–313 (Abschnitt „Nichtsakramentale Kirche: Zeugnis – nicht Vermittlung des Heils“); den Begriff der Entsakramentalisierung verwenden ferner bereits Goebel, *Die Entbehrlichkeit der Kirche für die Welt und die Unentbehrlichkeit der Welt für die Kirche*, S. 44 f., sowie Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“*, S. 128.

197 Ebenso urteilt Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 250. – Anders verfährt hingegen Kraus, *Vorherbestimmung*, S. 347, der die Kirche von Barths Erwählungslehre als „*universale Heilsmittlerin*“ bezeichnet, da sie zwischen der Erwählung Christi und der Erwählung des Einzelnen vermittle: „Das einzelne Ich steht […] durch die Erwählung in die Gemeinschaft der Kirche zugleich in der universalen Heilsvermittlung der Kirche“. Entsprechend möchte Kraus das Zeugnis des Christen als „*solidarischen Heilsdienst*“ verstehen (ebd.) – eine Formulierung, in der der Anzeigecharakter des Barthschen Zeugnisbegriffs verloren zu gehen droht. Auch Bohn sieht in seiner Rekonstruktion von Barths politischer Ethik die Kirche als „Gnadenmittlerin im gesamten Reich Christi“, da sie durch ihr Zeugnis der Welt erst zu wirklich begründetem Recht verhelfe (Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht*, S. 143).

198 KD IV/3, S. 956.

umfangreich verhandelt, indem er das eigene Zeugnismodell einer Haltung „prinzipiellen *Mönchstums*“ gegenüberstellte. [199] In diesem von Barth abgelehnten Ansatz – bzw. in dessen polemischer Darstellung durch Barth – bedeutete das Zeugnis des Evangeliums die demonstrative Absonderung von den Lebensformen und der Sprache der die Kirche umgebende Gesellschaft,[200] wodurch man die Welt „eines Besseren zu belehren[…]“ suchte.[201] Wer das Problem des Zeugnisses so in Angriff nähme, träte nach Barth aus der gebotenen „*Demut* und *Bescheidenheit*“ im Verhältnis zur Welt hinaus.[202] Er simulierte eine Überlegenheit der Kirche, die dieser keineswegs per se inhärent ist. Barths eigene Zeugnistheologie wurde im Anspruch geschrieben, diese Gleichrangigkeit von Kirche und Welt mindestens prinzipiell ernstzunehmen.

– Zeugnis meint schliesslich nicht den Versuch der progressiven Christianisierung einer als negativ empfundenen nichtchristlichen Gesellschaft, etwa ihrer politischen und kulturellen Zusammenhänge. Jener Wunsch, die Welt „eines Besseren zu belehren“, kann sich nach Barth nicht nur im monastischen Rückzug aus der Welt, sondern auch in dessen Gegenbewegung eines direkten Angriffs auf die Weltzusammenhänge konkretisieren, den er mit der Metapher des „*Kreuzrittertums*“ bezeichnet und ebenfalls ablehnt.[203] Es geht im Zeugnis also nicht darum, der Welt als „christliche[…] Front oder Partei“ entgegenzutreten, deren nur im Unglauben zu haltende Überzeugungen zu attackieren[204]

199 Barth, *Das christliche Leben*, S. 335.

200 Barth, *Das christliche Leben*, S. 335: „Der Christ will [dann, M.P.] in der Weise Zeuge sein, daß er sich innerhalb der Welt so viel als möglich von ihren – oder doch von gewissen ihrer Tendenzen, Gewohnheiten, Lebensformen (etwa in Sachen des Eigentums oder des Geschlechtslebens, etwa hinsichtlich des Verständnisses und der Praktizierung der individuell menschlichen Freiheit) *distanziert*, ihnen gegenüber tunlichste *Enthaltsamkeit* übt, um sie in der Sprache der von ihm in solcher Distanzierung und Enthaltsamkeit geschaffenen Tatsachen zum Ausblick auf eine ihnen fremde Dimension anzuregen, ihnen indirekt das Andere und Neue, das er als Christ in ihrer Mitte zu vertreten hat, sichtbar zu machen.“

201 Man ist dann der Meinung, es primär mit einer „in ihrer großen Unkenntnis Gottes noch und noch *widerstehenden* und als solche von ihm, dem Christen, zu *bestreitenden*, als solche von ihm eines Besseren zu belehrenden und zur Ordnung zu rufenden Welt“ zu tun zu haben (Barth, *Das christliche Leben*, S. 334).

202 Barth, *Das christliche Leben*, S. 337.

203 Barth, *Das christliche Leben*, S. 335.

204 Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, S. 335: „Der Christ macht jetzt sein Anderssein, seinen von ihn von der Welt unterschiedenen Standpunkt damit sichtbar, legt sein Zeugnis damit ab, daß er […] zu kämpferischen christlichen Taten übergeht: *defensiv*, in Behauptung der nach seiner Überzeugung in seiner christlichen Erkenntnis begründeten, in christlicher Sicht Gottes und des Menschen aufgerichteten intellektuellen, moralischen, auch wohl politischen Positionen – und *offensiv*, in Be-

und so – eine bezeichnende Formulierung, die auf Kontinuitäten seit der frühen Phase der dialektischen Theologie hinweist[205] – „der Weltlichkeit der Welt Abbruch zu tun".[206] Bei der Überbringung des Zeugnisses, so lässt sich im Umkehrschluss festhalten, wird diese Weltlichkeit nicht beschädigt, sondern bewahrt. Eine „Wiederaufrichtung der mittelalterlichen Herrschaft der Kirche [...] über Staat und Gesellschaft" ist im Zeugnis der Kirche, wie es ja bereits im kirchengeschichtlichen Petittext am Anfang von KD IV/3 klargestellt wurde, explizit nicht intendiert.[207]

Es gehört nun aber zu den Spezifika des Zeugnisbegriffs des späten Barth, nicht bei diesen Abweisungen stehenzubleiben. Weit stärker als früher rückt nun die Frage ins Zentrum, was ihre Zeugnisaufgabe konkret für das Leben der Kirche und der einzelnen Christinnen und Christen *positiv* bedeuten. Wiederum lassen sich drei Elemente beschreiben, die diese Seite von Barths Zeugnisbegriff ausmachen:[208]

– Zeugnis von Jesus Christus geben bedeutet zunächst, etwas Gehörtes in sehr wörtlichem Sinne weiterzu*sagen.* Gehört hat die Christin „das Wort Gottes von der Versöhnung, vom Bunde, vom Reich, von der neuen Weltwirklichkeit",[209] und dieses Wort gilt es der Welt zu bezeugen. Das göttliche Ja, das sie als über ihr Leben gesprochen gehört hat, bezeugt sie nun der ganzen Welt. In diesem *Wortzeugnis* kommt das, was „von Gott her geschehen ist, [...] *zur Sprache*",[210] wobei strukturell nichts grundlegend Anderes geschieht als bei jeder anderen Übermittlung einer Nachricht.[211] Christen „haben als Zeugen auszusagen, was ihnen von Gott selbst vorgesagt ist."[212] Dabei geht es freilich nicht um die reine Übermittlung einer propositionalen Wahrheit, sondern um einen narrativen Prozess.[213] In einem späten Gespräch hat Barth das Zeugnis vor dem Nicht-

streitung solcher anderer Positionen, die nach seiner Überzeugung nur in Unkenntnis Gottes bezogen und gehalten werden können".

205 Vgl. oben Kap. 2.2.

206 Barth, *Das christliche Leben*, S. 335.

207 Vgl. KD IV/3, S. 31.

208 Vgl. zum Folgenden auch Krötke, *Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt,* S. 84, der zwischen dem „Wort-" und dem „Existenzzeugnis" der Gemeinde unterscheidet.

209 KD IV/3, S. 962.

210 KD IV/3, S. 661.

211 Ein Zeuge, so Barth 1963 in einem Gespräch, sei jemand, „der seinerseits etwas gehört hat und nun den anderen sagt: so habe ich es gehört, hört ihr's nicht auch?" (Barth, *Gespräche 1963*, S. 45).

212 KD IV/3, S. 661.

213 Vgl. KD IV/3, S. 974: „Das Evangelium erklären, heißt allgemein und sehr schlicht: die von Gott inaugurierte und regierte *Geschichte* erzählen, in der er sich der Welt und des Menschen ange-

christen mit der Wendung verdeutlichen können, die Christinnen und Christen seien dazu da, diesem „zu erzählen, wie es mit ihm steht".[214] Dieser Fokus auf die *Erzählung* des Evangeliums entspricht, wie unten ausgeführt wird, der dramatischen Denkform von Barths Versöhnungslehre, die nicht auf Systematisierung, sondern auf Nacherzählung von Gottes Versöhnungshandeln drängt.[215]

– Zeugnis von Jesus Christus geben bedeutet darüber hinaus, in bestimmter – von ihm bestimmter – Weise zu *leben.* Wer bezeugt, macht sich in seinem Leben als „verstehender Hörer des Wortes *kenntlich*", bringt das Wort also zunächst „in seiner Existenz […] zur *Anzeige*".[216] Vor jedem Wortzeugnis lebt er oder sie also in einer Weise, die das Evangelium bezeugt. Das Leben einer Christin wird so nach Barths Formulierung zum „*Text*", der von ihrem Umfeld gelesen und verstanden werden kann.[217] Neben dem Wort- ist also ein *Lebenszeugnis* angedacht, das bei Barth zwar weniger prominent begegnet als das Wortzeugnis der Verkündigung oder des direkten Zuspruchs, aber gleichfalls nicht übersehen werden sollte.[218]
– Die Kirche bezeugt Jesus Christus schliesslich auch in ihrem *politischen Zeugnis.* Sie äussert sich politisch; bringt ihr Wissen um die Welt also nicht nur zur Einladung ins Heil, sondern auch zur relativen Verbesserung gesellschaftlicher Zusammenhänge in Anschlag. Sie tut dies, wie erst im politisch-ethischen Kap. 6 dieser Arbeit ausführlich untersucht wird, in sehr unterschiedlicher Hinsicht: Sie erinnert an die Zielbegriffe politischer Arbeit, an deren konkrete politische

---

nommen hat, in der sich der Mensch in den Verkehr und die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen findet."

214 Barth, *Gespräche 1963*, S. 148.

215 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.3 und 5.3.1.

216 Barth, *Das christliche Leben*, S. 342.

217 Barth, *Das christliche Leben*, S. 342: „Zu erwarten ist nämlich, daß dieses Wort seinem [des Christen, M.P.] menschlichen Wählen und Wollen einen spezifischen Charakter gebe, daß sein *Leben* also ein seinen Mitchristen nicht nur, sondern auch seinen nichtchristlichen Mitmenschen zugänglicher *Text* werde." Vgl. a.a.O., S. 344: „Er wird sich den Anderen, mit denen er sich im übrigen solidarisch weiß, in seinem Tun als ein solcher Mensch darstellen, für den Gott der Gott des Menschen, der Mensch aber der Mensch Gottes ist, für den darum die Existenz Gottes die selbstverständliche Voraussetzung seiner eigenen ist, der also auffallenderweise faktisch nicht Atheist sein, jenes Schwanken zwischen Erkenntnis und Leugnung Gottes nicht mitmachen kann."

218 Diese Dimension von Barths Zeugnisbegriff tritt bei Michael Welker völlig zurück, wenn er kritisch anmerkt (Welker, *Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie,* S. 133): „Dieser Dienst der Gemeinde am Wort Gottes wird von Barth in seiner Darstellung der Sendung der Gemeinde (IV/3) nun nicht nur auf den Dienst der Wortverkündigung *zentriert*, wogegen theologisch nichts einzuwenden wäre; der Dienst der Gemeinde am Wort Gottes wird in Barths Darstellung durch den Dienst an der Wortverkündigung geradezu absorbiert."

> Füllung sowie an deren Gleichgewicht, und wirkt überdies schon durch die konkrete, exemplarische Gestaltung ihrer eigenen Existenz politisch.[219] Wichtig ist an dieser Stelle, dass durch das Zeugnis der Kirche keine Verkirchlichung des Staates intendiert ist[220] und dass ihr politisches Zeugnis überdies nicht *explizit* christologisch gedacht wird, sondern nach der Verfahrenslogik der geistlich blinden und unwissenden Bürgergemeinde *„anonym"* zu erfolgen hat.[221] Das politische Zeugnis bezeugt Jesus Christus nur indirekt, nur im Spiegel konkreter politischer Entscheidungen. Die hier vorgenommene Parallelstellung dreier unterschiedlicher Zeugnisformen bedeutet also nicht deren Identifikation. Vielmehr lassen sich in Barths Denken mehrere unterschiedliche Redeweisen vom Zeugnis in nächster Nähe zueinander ausmachen, die es nicht zu vermengen gilt. Der an Einzelne ergehende Ruf zum Glauben ist der explizite Ruf zu Jesus Christus – vom in der politischen Öffentlichkeit ergehenden Ruf an den Staat, Rechtsstaat im Sinne der göttlichen Anordnung zu sein, kann eben das nicht gesagt werden.[222]

Die je drei negativen und positiven Charakteristika von Barths Zeugnisbegriff, die sich rekonstruieren liessen, stehen jeweils in enger sachlicher Korrespondenz: das Wortzeugnis der Kirche bewirkt nicht Rettung, sondern (sprachliche, intelligible) Bekanntmachung schon erfolgter Rettung; ihr Lebenszeugnis besteht nicht im Rückzug aus einer als problematisch angesehenen Gesellschaft, sondern im Führen eines von Christus bestimmten Lebens im (politischen, kulturellen und sozialen) Raum dieser Gesellschaft; ihr politisches Zeugnis meint schliesslich nicht die Verchristlichung einer als zu weltlich betrachteten Welt, sondern exemplarisches und verbesserndes Wirken in Anerkennung dieser Weltlichkeit.

Die Bestimmung der Kirche als Zeugnisgemeinschaft, so wird in dieser Zusammenschau deutlich, diente der weiteren Profilierung von Barths ekklesiologischer Reaktion auf (antizipierte) gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse. In ihr liegt eine kritische Auseinandersetzung mit den von Barth im Kontext dieser Debatten abgelehnten Alternativen im Umgang mit der Säkularisierung verborgen, namentlich mit dem Rückzug der Kirche aus der sie umgebenden Gesellschaft sowie mit dem Versuch, diese insgesamt zu christianisieren. Die Zeugnisaufgabe der Kirche wird vielmehr, wie schon ihre gesellschaftliche Partikularität, als dauerhaft notwendig erachtet. Exakt in dem Sinne, dass sie ein Zeugnis an die sie umgebenden

---

219 Vgl. dazu unten Kap. 6.3.6.

220 Vgl. dazu KD IV/2, S. 816 f. (unten in Kap. 6.3.6 zitiert).

221 So Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 76; vgl. dazu Kap. 6.3.5.

222 Vgl. dazu unten Kap. 6, bes. wiederum Kap. 6.3.6.

Menschen – und zwar an alle – auszurichten hat, kann schliesslich auch Barth die Kirche als *Volkskirche* verstehen.[223]

Damit ist ein weiterer, bisher nur gestreifter Aspekt der (reifen) Barthschen Zeugnistheologie bezeichnet: Die Kirche bezeugt das Heil der Welt potenziell *jedem* der sie umgebenden Menschen. Ihr Zeugnis erfolgt bedingungslos. Es ist das Zeugnis von der in Christus geschehenen „Weltversöhnung".[224] Diese Pointe vermag nach der im letzten Kapitel festgestellten universalistischen Tendenz der christologisch-inklusiven Theologie der Welt nicht mehr zu überraschen, wird aber im weiteren Fortgang dieser Untersuchung dann wieder relevant, wenn Barths Abweisung der *All*versöhnungslehre in den Blick kommt, die mit ihr in offenkundiger Spannung steht.[225] Bezeugt wird nämlich eine über alle Menschen bereits „gefallene göttliche Entscheidung: daß sie frei und nicht Sklaven sind, lieben dürfen und nicht hassen müssen, leben und nicht sterben sollen, daß ihnen das Alles geschenkt, daß das für sie Alle wahr und ohne ihr Zutun und gegen ihr Verdienst für sie Alle bereit ist."[226] Niemand ist aus dem Kreis der Adressatinnen dieses Zeugnisses ausgeschlossen, insbesondere nicht der Mensch, der das Zeugnis zurückweist.[227] Zeugnisbegriff und (christologisch begründete) Universalität des Heils sind in Barths Versöhnungslehre durchgehend aufs Engste verwoben: Die Universalität des Zeugnisses beruht jeweils

223 Vgl. z. B. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade*, S. 16: „Anders als indem sie [die Kirche, M.P.] die große Zuwendung zu den Übertretern und Verlorenen, der auch die Christen ihre Existenz verdanken, wiederholt und also die freie Gnade Gottes sichtbar macht – und in diesem Sinn: anders denn als Volkskirche: als Kirche für das Volk und mitten im Volk kann sie auch nicht bekennende Kirche sein."

224 KD IV/3, S. 695: „Was bleibt ihnen, da sie von dem und zu dem in der Ausführung seines prophetischen Amtes begriffenen Christus berufen sind, schon übrig, als sich ihm mit ihrem eigenen Tun anzuschließen, in seine Fußspuren zu treten, mit ihm Verkündiger der in ihm geschehenen Weltversöhnung, Herolde seiner Person und seines Werkes zu werden?" – Zu Barths Verwendung des Begriffs der „Weltversöhnung" (und zu seiner Vermeidung in den 20er Jahren) vgl. unten Kap. 5.1.1, 5.1.2 sowie 5.3.1.

225 Vgl. unten Kap. 5.2.2 + 5.2.3.

226 KD IV/3, S. 857 f.

227 Wie sich diese Haltung alltagspraktisch auswirkt, zeigt sich etwa in Barth, *Gespräche 1963*, S. 148. Barth wurde hier gefragt, wie es mit der Wirklichkeit der Versöhnung im Leben eines Menschen stehe, der auf das Zeugnis schlicht antworte: „Das glaube ich nicht" oder gar die Existenz Gottes leugne. Er antwortete, bis in die Rhetorik hinein um Inklusivität und Entspannung bemüht: „Kommt vor, nicht wahr? Und dann sagen Sie es ihm noch einmal und sagen es ihm ein drittes Mal, und ‚siebzigmal siebenmal' müssen Sie es ihm wieder sagen", das Wort von seiner Versöhnung. Dabei solle man „*ja* nicht operieren mit dem Gedanken: Der ist jetzt endgültig draußen! Sondern Sie wollen ihm ja gerade sagen: ‚Auch du, elender Tropf, mit deinem Atheismus, mit deiner mündigen Weltlichkeit da und mit dem ganzen Zauber, auch du bist von Ewigkeit her geliebt, und dich liebt Gott, und dich wird Gott lieben" (alle Zitate: ebd.).

auf der universalen Wirkkraft der perfektisch beschreibbaren Heilstat Gottes. Der Christ weiss „um Jesus Christus, um die in ihm geschehene Versöhnung der Welt mit Gott und darum um des Menschen neues Sein in ihm. Er kann sich und Anderen darüber Rechenschaft und davon Zeugnis geben, wie dieses Sein beschaffen ist: Gott hat es in Jesus Christus allen Menschen zu eigen gegeben“.[228]

Dabei ist bei Barth stets mitbedacht, dass man, wie es unmittelbar danach heisst, „nicht von Allen erwarten kann, daß sie um Ihn und also um das wahre und wirkliche Sein, wie es auch für sie in Ihm verborgen, verschlossen, aufbewahrt ist, wissen und also Rechenschaft davon zu geben in der Lage sind“.[229] Zu den Charakteristika von Barths Zeugnisbegriff gehört insgesamt ein gewisses Ungleichgewicht in der breiten Beschreibung des Bezeugens der Kirche gegenüber recht schmalen Andeutungen bezüglich des *Resultates* ihres Zeugnisses in der Welt. In der Beschreibung dieses Resultats dominiert vielmehr eine realistische Vorsicht. Wohl zielt das Zeugnis auf Affirmation, also auf subjektive Annahme der ihm zugrundeliegenden und in ihm bezeugten objektiven Realität des Heils. Solche Affirmation macht aber keinesfalls den Regelfall der weltlichen Reaktion auf das Zeugnis der Kirche aus. Dieses ist offenbar nicht von der Art, dass man sein Verständnis in der Welt, wie eben zitiert, „erwarten“ könnte. Als Welt muss sie vielmehr, wie Barth recht umfassend darlegt, überall da, wo das Zeugnis nicht auf (durch den Geist Gottes gewirkten[230]) Glauben trifft bzw. diesen hervorruft, mit Unverständnis und Abweisung reagieren. Konkret beschreibt Barth, infolge des Zeugnisses komme es notwendig zur „Bedrängnis“ des Zeugen: „Die Welt, wie sie ist, muß ihm, dem Zeugen Christi, diese Bedrängnis bereiten.“[231] Das bezeugte Evangelium erschüttert die Welt in ihren Fundamenten;[232] seine Zeuginnen und Zeugen machten der Welt mit ihrer christologischen Radikalität notwendig den Eindruck von Menschen, die „alle Brücken hinter sich abgebrochen, alle Schiffe hinter sich verbrannt“ hätten und die dasselbe nun auch ihr zumuten würden.[233] Auf den Druck, der durch das Zeugnis ausgeübt wird, „muß und wird“ die Welt durch „Gegendruck“ reagieren.[234] Das schliesst freilich nicht aus, dass ein menschliches Zeugnis von Gott dazu ver-

228 KD IV/1, S. 98.

229 KD IV/1, S. 98.

230 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 485; dazu Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 253.

231 KD IV/3, S. 710.

232 Vgl. KD IV/3, S. 711: Der Zeuge Christi „hat es einer Welt ins Gesicht zu sagen, die das Alles offenbar schon ergriffen und begriffen haben müßte, um es als gute und also als willkommene, gerne entgegenzunehmende, trost- und hilfreiche Nachricht zu hören, die es aber, indem sie es ja noch nicht begriffen und ergriffen hat, offenbar nur in seinen *Negationen* und so als radikale Bedrohung aller ihrer Fundamente auffassen kann.“

233 KD IV/3, S. 714.

234 KD IV/3, S. 706.

wendet werden kann, einen Prozess in Gang zu setzen, durch den die Welt – bzw., präziser formuliert, ein Teil von ihr – in eine „bestimmte Bewegung versetzt" wird,[235] und dass die Gemeinde auf das Einsetzen dieses Prozesses hofft. Barth beschreibt diese Bewegung jedoch stets als partikular, d. h. als nicht die Welt als solche, sondern nur konkrete in ihr lebende Menschen erfassende. Eine Aufhebung der Unterscheidung von Kirche als Absenderin und Welt als Empfängerin des Zeugnisses ist diesseits des Eschatons nicht angedacht; das Zeugnis an die Welt wäre vielmehr auch im hypothetischen Fall einer vollständig christlichen Gesellschaft noch unverändert nötig. Seine bleibende Notwendigkeit hängt in keiner Weise an seinem Erfolg oder Misserfolg in der Welt.

Man steht hier, in der Frage der Annahme des Zeugnisses der Kirche durch die Welt, an einer kritischen Stelle von Barths Zeugnisbegriff, ja seiner Ekklesiologie insgesamt. Daran, dass die Kirche das universale Heil nicht nur nach innen bekennen, sondern auch nach aussen bezeugen soll, lässt Barth zwar keinerlei Zweifel aufkommen. Hingegen wird die Frage, ob und wie dieses Zeugnis die Welt tatsächlich erreicht, in ihr verstanden wird und ihr relevant erscheint, in seinem Modell tendenziell zurückgestellt. So folgt in KD IV/1 auf die emphatische Feststellung, Christinnen und Christen würden „unaufhaltsam getrieben sein, auch die Anderen zu ihrem Glauben zu rufen: zur Teilnahme an ihrem Erkennen und Bekennen", sogleich die Ernüchterung: „Sie werden sich aber nicht wundern, sich doch immer wieder in der Minderheit zu befinden, mit ihrem Glauben, Erkennen und Bekennen stellvertretend für die Anderen ihren Weg gehen zu müssen. Und so wird die von Gott erwartete Antwort tatsächlich schon äußerlich immer und überall eine bescheidene sein."[236]

Die Gemeinde bezeugt das Evangelium an die Draussenstehenden, wie es in KD IV/3 heisst, unabhängig davon, „was sie auch damit anfangen oder nicht anfangen mögen".[237] Das Zeugnis des Evangeliums muss nach Barth geschehen, „werde daraus, was da mag".[238] Solche Formulierungen sollten natürlich argumentationspragmatisch betrachtet primär daran erinnern, dass die Gemeinde das Resultat des

235 KD IV/3, S. 978.

236 KD IV/1, S. 825.

237 KD IV/3, S. 972.

238 KD IV/3, S. 969. Vgl. auch a.a.O., S. 698: „Der Christ *ist* Zeuge: in Macht oder in Schwachheit, in Lust oder in Unlust, mit Erfolg oder Mißerfolg". Und schliesslich a.a.O., S. 1054 f.: Der Christ „wird als Zeuge Jesu Christi, ohne nach Minorität und Majorität, nach seinem Erfolg oder Mißerfolg, ohne nach irgendwelchen wahrscheinlichen, vielmehr unwahrscheinlichen Fortschritten des Christentums in der Welt zu fragen, das tun – mehr als das ist nicht von ihm verlangt, das aber ist von ihm verlangt – was er in seiner Zeit, an seinem Ort, in seinem Umkreis für das Lautwerden des Evangeliums tun kann: das in großer Demut und in großem Humor, das aber auch in der der großen Gewißheit seiner Hoffnung auf Jesus Christus entsprechenden *Entschlossenheit.*"

Zeugnisses nicht in der Hand hat, dass ihr Zeugnis mithin nur am prophetischen Zeugnis Jesu Christi partizipiert und auf dessen Selbstdurchsetzung angewiesen bleibt.[239] Auf den Akt des Zeugnisses selbst schlägt diese stete Relativierung seiner Folgen dennoch zurück. Das Zeugnis muss nach Barth ganz unabhängig von möglichen lebensverändernden Auswirkungen bei seinen Adressaten geschehen. In ihrer Sendung zum Zeugnis hat die Gemeinde beim späten Barth insofern schon als solche „*öffentlich sozialen* Charakter" – „ob das von der Öffentlichkeit, von der Gesellschaft bemerkt, anerkannt und geschätzt wird oder nicht, spielt keine Rolle", wie er in bemerkenswerter Relativierung ihres faktischen politischen Wirkens formulieren kann.[240] Die Auswirkungen dieses Gedankens sind deutlich: Das Zeugnis ist auch geboten, wenn es unverstanden bleibt, und das Bezeugte bleibt auch dann wahr, wenn das Zeugnis zurückgewiesen wird. Hierin liegen Chance und Grenze von Barths später Ekklesiologie zugleich. Barths Relativierung der Auswirkungen des Zeugnisses verhindert, wie deutlich geworden ist, jede antisäkulare Frontstellung und verhilft zu einem realistischen, affirmativen Blick auf die Partikularität der Kirche. Für die notwendige kirchliche Neuorientierung angesichts gesellschaftlicher Folgen der Säkularisierung ist ein solches Verständnis des Zeugnisses durchaus plausibel.[241] Für die konkrete Ausgestaltung der Anrede an die Welt bietet es indes verhältnismässig wenig Anhalt, da Barths Ekklesiologie auf die Annahme des Zeugnisses durch die Welt, erst recht aber auf dessen Breitenwirkung, argumentationslogisch nicht angewiesen ist. Mit der Feststellung, die Welt sei Gottes, müsse und werde es letztlich – wie in dieser Studie bereits am Ende der

239 Vgl. KD IV/3, S. 975: „Die Gemeinde befiehlt es Gott, ob und inwiefern es [das in ihrem Reden entstandene „Gleichnis" des Reiches Gottes, M.P.] der Welt darüber hinaus auch erkennbar, von ihr auch wirklich erkannt werden möchte." Ähnlich a.a.O., S. 977: „Wo die Gemeinde ihren Dienst wirklich tut, da *ruft* sie die Menschen zum Glauben". Der aber diese Menschen „von da zum Ziel, nämlich durch das Licht seiner Offenbarung zur Erkenntnis führen wird, ist Gott allein."

240 Barth, *Das christliche Leben*, S. 159.

241 Für eine positive Wendung dieser Beobachtung vgl. Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen,* S. 310. Barths Theologie mache den „Horizont des christlichen Glaubens von der empirisch-weltlichen Dominanz seiner Zeugen relativ unabhängig" und leiste gerade dadurch eine ganz neue „Öffnung der Theologie für die moderne Welt". Die „Bedeutung der Zahl der Zeugen" werde von der „Bedeutung des bezeugten Gottes" programmatisch getrennt (ebd.). In Gundlachs Fortführung dieses Gedankens wird aber wiederum erkennbar, wie umfangreich das faktische Zeugnis von da her relativiert werden kann. Gundlach formuliert unmittelbar anschliessend: „Im Prinzip könnte *ein einziger Zeuge* die verborgene Herrschaft Christi in der Welt ebenso bezeugen wie eine Universalkirche, eine Volkskirche oder eine Gemeindekirche" (a.a.O., S. 311). Diese die Kirche relativierende Schlussfolgerung dürfte nicht Barths Intention entsprechen; Gundlachs Aussage weist aber gleichwohl auf eine mögliche missverständliche Seite von Barths Zeugnistheologie hin.

Einleitung zitiert – „ob Wenige oder Viele davon wissen, ob sich die Welt so oder so dazu stelle, objektiv sein *Bewenden* haben".[242]

Diese Zurückhaltung bezüglich der Folgen des kirchlichen Zeugnisses ist, wie hier abschliessend zu bemerken ist, kein kontingentes Resultat von Barths Theologie, sondern systemimmanent zwingend. Das Faktum, dass nicht alle Menschen Christen sind, kann Barth ja, wie oben beschrieben, direkt aus der Partikularität des Bundes in Christus ableiten und so mit ihm parallelisieren.[243] Im unmittelbaren Nachgang zur dort zitierten Stelle wird dieser Zusammenhang dahingehend präzisiert, das „Faktum des Bundes" sei inmitten aller anderen Fakten der Welt eine „zwar innerlich überaus herrliche, äußerlich aber sehr schmale, dünne, *bescheidene* Sache".[244] Und Barth fährt fort: „Ob seine Minoritätsstimme sich gegenüber der Majorität all der unzähligen anderen Sprüche, Offenbarungen, Verkündigungen, Zeugnisse, Bekenntnisse […] auch nur vernehmlich zu machen, oder gar durchzusetzen vermag, das wird wohl zu allen Zeiten und in allen Zonen mit gutem Grund gefragt werden können."[245] Eine Ekklesiologie, die auf diesem dogmatischen Boden gebaut ist, wird notwendig auch die hier gefallene Entscheidung für die Bescheidenheit und Gebrochenheit alles Bezeugens übernehmen müssen.[246]

4.3 Ertrag

In Barths spätem ekklesiologischen Denken liessen sich an vielen Stellen Denkfiguren feststellen, die für die theologische Bearbeitung des Säkularisierungsproblems relevant waren. Sie standen in enger Verbindung mit jenem christologisch-inklusiven Blick auf die Welt, der von Barth ab den frühen 30er Jahren in neuer Weise ausgearbeitet wurde. In der Zeit vor diesem Wendepunkt, etwa in der Göttinger Dogmatikvorlesung, kam Barths Ekklesiologie, wie beschrieben, praktisch ohne Reflexionen über den Ort der Kirche in der Gesellschaft und über ihre Sen-

242 KD IV/1, S. 81 (wie oben in Kap. 1.3.4 zitiert).

243 Vgl. oben Kap. 4.1.3.

244 KD IV/3, S. 255.

245 KD IV/3, S. 255.

246 Vgl. wiederum die unmittelbare Fortsetzung des Gedankens bei Barth (KD IV/3, S. 255): „Fügen wir auch das hinzu, daß seine [des Bundes, M.P.] Stimme, indem sie nicht nur direkt und unmittelbar die Stimme des Sohnes Gottes und seines Heiligen Geistes, sondern indirekt und mittelbar auch die Stimme der Diener seines Wortes und also die Stimme von allerlei fehlbaren, verwirrten und verwirrenden, ihrer Aufgabe nur wenig oder gar nicht gewachsenen Menschen ist, auch wenn diese nicht geradezu falsche, sondern in ihrer Weise rechte Zeugen sind, weithin einen *gebrochenen*, getrübten und betrübten Klang und Ausdruck hat und auch von daher wenig Verheißung auf Gehör und Erfolg zu haben scheint."

dung in die Welt aus (4.1.1). Erst die neue, christologisch gewendete Perspektive machte es möglich und nötig, die Kirche ganz von ihrem Sendungs- und Zeugnisauftrag her zu konzipieren.

Die Kirche ist nach der von Barth vorgeschlagenen Ekklesiologie weder eine aus Tradition zusammengekommene noch eine auf freier Entscheidung beruhende Gemeinschaft, sondern die partikulare Versammlung der von Gott wirksam zum Glauben Berufenen (4.2.2). Sie ist von daher als Minderheit im Kontext einer nichtchristlichen Gesamtgesellschaft zu denken, wobei dieser Minderheitenstatus weder grundsätzlich problematisiert noch seinerseits idealisiert wird. Der bewusste Partikularismus von Barths später Ekklesiologie, der oft in der Form quasi-empirischer, über ihre Entstehungszeit hinausweisender Feststellungen begegnet, gründet dabei dogmatisch in seiner Betonung der christologischen Partikularität des Bundes in der Welt (4.2.3). Dieser Grundgedanke führte Barth auch zur Abweisung der traditionell-volkskirchlichen Kindertaufpraxis, die in seiner Deutung gerade nicht die Partikularität der Bundes, sondern eine vorschnelle Universalisierung der Kirche mit Blick auf ganze Familien und Völker darstellte (4.2.4).

Partikularität und Universalität stehen in dieser Ekklesiologie insgesamt in einem überraschend engen Korrespondenzverhältnis, wobei auffällt, dass die Universalisierung des Heils bei Barth im Kontext der Zuwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt nicht etwa auch zu einer Universalisierung der Kirche, sondern umgekehrt zu ihrer programmatischen Partikularisierung geführt hat. Gerade ihre Partikularität ermöglicht für Barth – im Kontrast zur vorsäkularen christlichen Einheitsgesellschaft – die Begegnung mit der Welt. Sie wird daher nicht als zu überwinden beschrieben; mit ihr ist bis zum Einbruch des Eschatons vielmehr dauerhaft zu rechnen.[247]

Die Kirche versteht Barth dabei als den gesellschaftlich partikularen Ort des Wissens um die universale Versöhnung und somit um das Heil der ganzen Welt, was zur – allerdings nur an einer Stelle der KD offen ausgesprochenen – Abwendung vom Grundsatz *extra ecclesiam nulla salus* führt (4.2.1). Derart der noch unwissenden Welt gegenübergestellt, vertritt die Kirche diese vor Gott, indem sie für sie glaubt, hofft und betet. In Umkehrung traditioneller ekklesiologischer Stellvertretungssemantik geht es in Barths Lehre von der Kirche nicht um die (sakramentale oder verkündigende) Stellvertretung Gottes in der Welt, sondern um die Stellvertretung der Welt vor Gott – und darin um die vorläufige Darstellung der Welt, die als ganze bereits versöhnt ist (4.2.2). Aus diesem welttheologischen Grundgedanken folgt unmittelbar jener der Sendung der Kirche in die Welt, wobei die Kirche den

247 Zur Frage nach einer möglichen *eschatologischen* Christianisierung der Welt bei Barth vgl. unten Kap. 5.3.2.

Universalismus Gottes missional nachvollzieht (4.2.3). Ziel dieser Sendung in die Welt ist das Zeugnis der Kirche, das als explizit christologisches Wortzeugnis, als implizites Lebenszeugnis sowie als politisches Zeugnis der Kirche zu denken ist. Jeder Aspekt diente dabei, wie oben ausgeführt, jeweils der Abweisung einer zeitgenössisch naheliegenden alternativen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt. Das Heilszeugnis der Kirche gilt universal: Eine Christin hat die Aufgabe und das theologische Recht, *jedem* Menschen dessen schon erfolgte Errettung zu bezeugen und ihn zum Glauben daran zu rufen.[248] Die Frage, wie die Welt auf dieses Zeugnis reagiert, unterliegt in Barths Theologie hingegen einer tendenziellen Relativierung (4.2.4).

Die Zusammenschau dieser sehr unterschiedlichen Elemente von Barths später Ekklesiologie macht ein Mehrfaches deutlich. Die Kirche, die den besprochenen Texten imaginiert wird, hat sich mit ihrem Status als wanderndes Gottesvolk in der Fremdlingschaft einer nichtchristlichen Welt in vielfacher Hinsicht theologisch arrangiert. Sie wird programmatisch vom theologischen Anspruch befreit, eine Stellung gesellschaftlicher Dominanz erreichen oder verteidigen zu müssen. Sie nimmt die Säkularisierung im überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Sinne hin, um sich in neuer, glaubwürdigerer Weise um das individuelle Heilszeugnis und den damit verbundenen Ruf zum Glauben kümmern zu können.[249] Ihre gesellschaftliche Partikularität wird dabei affirmiert, geht jedoch nicht mit dem sektenhaften Rückzug der Kirche aus der Gesellschaft einher, sondern mit ihrer Sendung zum Zeugnis – zu einem Zeugnis, das nicht selbst retten möchte, sondern zurückliegende und gesicherte Rettung bezeugt. Die Kirche aus Barths Spätschriften vollzieht insgesamt exakt jenen Prozess des Selbstständigwerdens, der im kirchengeschichtlichen Petittext von KD IV/3 angelegt war und den Barth insgesamt am von ihm wahrgenommenen Ende der christlichen Welt für geboten und in neuer Weise möglich hielt.

Wie durchgehend deutlich wurde, war für diesen Verarbeitungsprozess der Einfluss einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt entscheidend. Sie entlastete die Kirche vom Auftrag, Gott in der Welt Präsenz zu verschaffen, und ermöglichte der Kirche zugleich das Zeugnis der Versöhnung an die sie umgebende Welt – gänzlich unabhängig von deren Säkularität oder Religiosität. Insofern ist der versöhnte Partikularismus von Barths später Ekklesiologie eng mit der zeitgleich

248 Zum *politischen* Zeugnis, das im Unterschied dazu gerade nicht zum Wechsel vom Unglauben in den Glauben, sondern zur Verbesserung der Politik im Relativen, Vorletzten ruft, vgl. unten Kap. 6.3.6.

249 Zu diesen drei Aspekten der Säkularisierung vgl. die obenstehende Beschreibung des in dieser Arbeit vorausgesetzten Säkularisierungsbegriffs (in Kap. 1.3.3).

weiterentwickelten universalistischen Versöhnungslehre verwandt. Deren Darstellung und Deutung steht im nun folgenden Kapitel an.

5 Unglaube an die Gottlosigkeit: Barths theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen

Welche Rolle spielen nichtchristliche Menschen in Barths Theologie und wie wirkt sich die christologisch-inklusive Theologie der Welt in deren theologischer Bestimmung konkret aus? In welcher Beziehung stehen diese Menschen zum Heil, zu Christus und zum Glauben an ihn? Und wie haben ihnen die Christinnen und Christen zu begegnen? Mit dem damit bezeichneten Fragenkreis beschäftigt sich das folgende Kapitel. Es geht von der Feststellung aus, dass auch in der Beschreibung nichtchristlicher Menschen – wie schon in der Ekklesiologie – eine werkgenetische Entwicklungslinie zu beobachten ist. Dabei weist es zunächst darauf hin, dass Barth auf die Annahme einer sich ereignenden „Weltversöhnung", die noch in der Erstauflage des Römerbriefkommentars begegnet (5.1.1), nicht nur in dessen Neuauflage, sondern in der dialektischen Theologie der 20er Jahre insgesamt verzichtet hat (5.1.2). Von dieser Beobachtung her kann die in dieser Studie schon mehrfach vorausgesetzte Beobachtung plausibilisiert werden, dass die im Kontext der Säkularismusdebatte um 1930 entwickelte Vorstellung der theologischen Unwirksamkeit des Unglaubens erst in der Erwählungslehre von KD II/2 ihre nachträgliche dogmatische Begründung gefunden habe (5.2.1). Die heilsuniversalistische Pointe der Erwählungslehre, die bereits in der zeitgenössischen Rezeption dieses KD-Halbbandes deutlich erkannt wurde, wirft bis heute Fragen auf, da sie mit Barths Abweisung der Allversöhnungslehre in offensichtlicher Spannung steht (5.2.2 – 5). Das Kapitel dokumentiert weiter, inwiefern der in KD II/2 entwickelte christologisch-inklusive Blick auf nichtchristliche Menschen später, in Barths Versöhnungslehre (KD IV), zu einer umfangreichen Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Nichtchristen ausgearbeitet wurde, wobei der Unterschied zwischen beiden Menschengruppen eine programmatische Relativierung erfuhr: Nichtchristen wurden nun als unwissend bereits von Christi Heilstat herkommende und auf die Berufung zum Glauben an ihn zugehende Menschen betrachtet (5.3.1 – 3). Ein Einblick in die Rezeptionsgeschichte dieser Zuordnung macht deren eigentümliches Changieren zwischen theologischer Vereinnahmung und Freigabe nichtchristlicher Menschen deutlich (5.3.4). Beide Deutungen haben, wie in der folgenden Rekonstruktion der anthropologischen Dimension von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt erkennbar werden wird, Anhalt an dessen Texten: Seine Theologie enthält eine faktische theologische Verarbeitung der realen Säkularität der Welt, die aber in der vereinnahmenden Sprache der Inklusion nichtchristlicher Menschen ins Heil formuliert wird (5.4.1 – 3).

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-006

5.1 Zur eschatologischen Enthaltsamkeit der dialektischen Theologie

5.1.1 Heilsuniversalistische Motive in Barths Römerbriefkommentaren

Es ist oben deutlich geworden, inwiefern Barths Hinweis darauf, dass auch nichtchristliche Menschen vorbehaltlos zu Gott zu rechnen seien, und sein 1931 vertretenes Konzept einer theologischen Unwirksamkeit des Unglaubens schon in der Zwischenkriegszeit einen neuen Blick auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse ermöglichten.[1] Eine ausführliche dogmatische Begründung für diesen Gedanken stand damals indes noch aus, da die frühe dialektische Theologie die Frage nach dem Heil nichtchristlicher Menschen auffällig ausgeklammert und sich der Tendenz nach auf die Aussage zurückgezogen hatte, jeder Mensch stehe sowohl unter der Gnade als auch unter dem Gericht Gottes. Diese Ausklammerung erweist sich als Folge der dialektisch-theologischen Selbstradikalisierung in den Jahren um 1920. Anschaulich zeigt das ein Vergleich der heilsuniversalistischen Motive in Barths beiden Römerbriefkommentaren sowie in der Göttinger Dogmatikvorlesung *„Unterricht in der christlichen Religion“.*

Noch der erste Römerbriefkommentar (1919) ist, bei aller Kritik an der Bindestrichtheologie des religiösen Sozialismus,[2] an vielen Stellen von einem beinahe ungebrochenen, an die emphatisch universalistische Theologie Christoph Blumhardts erinnernden Welterlösungspathos getragen.[3] Besonders deutlich macht dies die Auslegung von Röm 5, die etwa festhält: „[W]ir werden erlöst, weil eine *Welterlösung* im Gange ist“,[4] und zwar eine „Welterlösung auf Grund der Welt-

1 In Kap. 3.1.2.

2 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 521: „Sozialdemokratisch, aber *nicht* religiös-sozial! Der Verrat am Evangelium gehört *nicht* zu den politischen Pflichten.“

3 Christoph Blumhardt hatte sich als Vertreter eines „Allerweltschristentum[s]“ verstanden, eines Christentums, das „alle Welt lieb hat“ (Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 413) und keinen Menschen als gottlos ansieht, sondern jedem Menschen unterschiedslos das „Evangelium“ zusprechen will: „Du bist Gottes, du kannst Gottes sein“ (a.a.O., S. 251). Von dieser Überzeugung her vertrat Christoph Blumhardt, anders als sein Vater, einen rückhaltlosen eschatologischen Universalismus: „Es gehört nicht zum Evangelium, daß man Leute in die Hölle schickt“ (a.a.O., S. 252); „Der Heiland hat keine Verdammerei; das Eigentliche an Jesus ist, daß er nicht verdammt“ (ders., *Seid Auferstandene!*, S. 167). – Zu Blumhardts Heilsuniversalismus vgl. Wüthrich, *„Die Religion soll das Leben sein“*, S. 865, sowie Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 262, Anm. 60: „Ch. Blumhardt zielt – weniger durch biblizistische Erwägungen gehemmt als sein Vater – deutlich auf eine Apokatastasis, eine ‚Allversöhnung‘ als eschatologisches Ziel“.

4 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 173.

versöhnung“.[5] Barth las die paulinische Beschreibung von Gottes Handeln universalistisch: „Wer ist ‚wir‘? Alle! Niemand ist ausgeschlossen.“[6] Gottes Heilstat transzendiert in seiner Auslegung auch die Grenze zwischen Religion und Atheismus.[7] Im Römerbrief gehe es um die „*Welt*botschaft von der *Welt*tatsache“ der Versöhnung;[8] das Urteil „Gerechtigkeit und Leben!“ stehe nun „mindestens ebenso gültig wie vorher das Urteil Sünde und Tod! über der ganzen Menschheit.“[9] Auch menschliche Gottlosigkeit lasse niemanden aus den „Armen des lebendigen Gottes“ hinausfallen.[10] Begründet wurde diese Ansicht bereits im ersten Römerbriefkommentar mithilfe einer christologisch-perfektischen Deduktionslogik, die vom Allgemeinen das Individuelle ableitet: „Die große Veränderung zwischen Gott und Welt *ist* geschehen, also auch für *uns* geschehen.“[11]

Im Kontrast dazu bot die Zweitauflage des Römerbriefkommentars eine tendenzielle Zurücknahme dieses perfektisch gedachten und rhetorisch stark zusprechend ausgerichteten Heilsuniversalismus. Nun änderte sich – nicht durchgehend, aber weit überwiegend – die Tonalität. In neuer Schärfe wurde die Universalität der *Verwerfung* des Menschen betont, seines Abfalls von Gott.[12] Von „Welterlösung“ und „Weltversöhnung“ war nun nicht mehr explizit die Rede. Zwar waltet auch in der Neuauflage kein eschatologischer Partikularismus; Barth konnte etwa auch hier

5 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 200; der Begriff der „Weltversöhnung“ begegnet auch andernorts (etwa a.a.O., S. 170.175.445). Es gebe, hält Barth an einer Stelle fest, „keine erlösten Menschen ohne eine erlöste Welt“, denn: „Es gibt kein freies inneres Leben in einem gefangenen Äußern. Es gibt kein Heil der Seele in einer ‚bösen Welt‘“ (a.a.O., S. 228).

6 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 205.

7 Vgl. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 206: „Wir rechnen alle zu ‚uns‘, Juden und Griechen, Fromme und Weltkinder, Christen und Atheisten. […] Unsere Sache ist die Gottessache, darum aller Menschen Sache“.

8 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 205.

9 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 198.

10 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 170: „An der objektiven Tatsache der Weltversöhnung ändert auch unsere stärkste Gebundenheit an die alte Welt und unsere verbohrteste Fremdheit gegenüber der neuen gar nichts. […] Wir können trotzen, lügen, gottlos sein – und sind doch in den Armen des lebendigen Gottes, der im Christus sein Recht allgemein gültig wieder aufgerichtet hat.“

11 Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung)*, S. 170.

12 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 95: „Abfall ist Abfall. Wer ist nicht abgefallen? Mag auch der Stufenunterschied zwischen […] menschlichem Unglauben und Glauben sichtbar und wichtig werden auf der Oberfläche, die wir Seele und Geschichte nennen, so fällt doch die eigentliche Entscheidung über den Menschen, die Entscheidung über sein Verderben oder Heil, über sein Verbleiben unter Gottes Zorn oder sein Gerettetwerden *nicht* nach Maßgabe dieses Unterschieds. Es gibt hier und dort ein Verlorengehen.“ Vgl. a.a.O., S. 553: „Der Grund der Erwählung ist der Glaube. Der Grund der Verwerfung ist der Unglaube. Aber wer ist etwa *gläubig?* Wer etwa *nicht ungläubig?*“

formulieren, es gebe „keinen Menschen, der nicht im Lichte dieser [scil. Christi, M.P.] Gehorsamstat ‚in Christus' wäre: das neue, das mit Gerechtigkeit bekleidete Subjekt und darum als solches unter die Freisprechung und göttliche Bejahung gestellt".[13] Im Vergleich zum ersten Römerbriefkommentar fällt jedoch die weltheologische Verschiebung auf, dass explizite Aussagen über das Heil der ganzen Welt, die eine feste Grundlage für Heilszusagen an nichtchristliche Menschen geboten hätten, nun von der der dialektischen Theologie inhärenten Unwissenheitsemphase her tendenziell vermieden wurden.[14] Wo man von der Erstauflage (und erst recht von Barths Spätwerk) her klare, zeugnishafte Aussagen über das Heil einzelner Menschen erwarten würde, brach Barth 1922 den Gedankengang regelmässig ausdrücklich ab, um zur Beschreibung der Dialektik von Krisis und Gnade zurückzukehren. So hielt er zwar auch in der Neufassung fest, in Christus sei „die Verwerfung überwunden und verschlungen […] durch die Erwählung"; sein Werk ermögliche „die Rückkehr des Menschen in die ihm bis jetzt und hier *gänzlich* verlorene Einheit mit Gott" – um aber sogleich zu konstatieren: „Wir stehen […] an der Grenze des Sagbaren und brechen ab."[15] Weiter distanzierte sich Barth schon in seiner hier vorgetragenen Auslegung von Röm 9 – lange vor KD II/2 – von einer in dem Sinne doppelten Prädestinationslehre, dass man von zwei unterschiedlichen Menschengruppen ausginge, den Erwählten und den Verworfenen.[16] „Erwählung *und* Verwerfung" vollziehe sich im einzelnen Individuum.[17] Dabei bestehe „in Gott" durchaus kein „Gleichgewicht" zwischen beiden Grössen, „sondern ewige Überwindung des Zweiten durch das Erste: des Gerichts durch die Gnade, des Hasses durch die Liebe, des Todes durch das Leben".[18] Sofort machte Barth jedoch deutlich: „Aber dieser Sieg ist *uns* in jedem Augenblick der Zeit verborgen. *Wir* können der

13 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 251. – Insofern kann Barth sogar schreiben, die „Möglichkeit der Verwerfung" sei „in Gott […] ewig überwunden[…]" (a.a.O., S. 474). Darauf weist bereits Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 35, hin. Er formuliert treffend, auch in der Zweitauflage gebe letztlich „zwischen den Zeilen überall die Gnade den Ton an[…]" (ebd.).

14 Auch McCormack sieht schon im zweiten Römerbriefkommentar Ansätze zu einer universalistischen Erwählungslehre, beobachtet aber ebenfalls (McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 244): Barth „knows only that in the cross and resurrection of Christ a turn of the ages took place that is universal in scope. What this means for any particular individual is left to God to determine."

15 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 561 f.

16 Die doppelte Prädestination ist nach Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474, „das Geheimnis *des* Menschen, *nicht dieses und jenes* Menschen. Sie scheidet nicht zwischen diesen und jenen Menschen, sondern sie ist ihre tiefste Gemeinschaft. Ihr gegenüber stehen sie alle in einer Linie."

17 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

18 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

Doppelheit nicht entgehen."[19] Im zweiten Römerbriefkommentar begegnet dieser bewusste und abrupte Abbruch des Gedankengangs auch an einigen anderen Stellen.[20]

Damit bestätigt sich Michael Beintkers Feststellung, dass es zwar auch im zweiten Römerbriefkommentar kein stetes Schwanken zwischen Ja und Nein, zwischen Gnade und Verwerfung gebe – dass es Barth 1922 aber nicht möglich gewesen sei, die an sich bereits hier vorausgesetzte „Wendung vom Gericht zur Gnade als christologisches Praeteritum zu bestimmen".[21] Eben dieser Gedanke wird sich im Folgenden, in dieser Untersuchung allerdings aufgrund der Abgeschlossenheit des Versöhnungshandelns christologisches *Perfekt* genannt, als zentral für die Begründung unäquivoker Heilszusagen an nichtchristliche Menschen erweisen. Die Performativität des perfektischen Rückbezugs auf das Christusereignis, die bereits im ersten Römerbrief begegnet war, wird auch in späteren Texten Barths auf sprachlicher Ebene jene der Tendenz zur Enthaltsamkeit gegenüber eindeutigen Heilszusagen ersetzen und überbieten. Im zweiten Römerbrief dominiert hingegen, wenn auch nicht ausschliesslich, die Denk- und Sprachfigur des „Futurum resur-

19 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 474.

20 Ähnlich verfuhr Barth etwa in der Auslegung der grossen Heilszusagen von Röm 8. Unter Bezug auf Röm 8,31 schrieb er (Barth, *Der Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 446 f.): „*Ist Gott für uns, wer ist dann wider uns?*' […] *Der* Mensch […], mit dem Gott ist und der also, kraft göttlicher Initiative, an Gottes Seite steht, weiß von *keiner* Zweiheit, denkt *nicht* in Antinomien, hat *niemand* und *nichts* gegen sich." Aber: „Es soll nicht sein, dass wir *dafür* Worte und Begriffe haben, weil es sonst nicht *das* wäre! Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass alle Wegweiser eben *dorthin* zeigen, und brechen ab." Ein analoges Motiv des Abbruchs begegnet in der Auslegung von Röm 8,38: „Ich weiß, dass von der Liebe Gottes in Jesus Christus (von der ich nichts weiß) niemand und nichts mich scheiden kann. […] [D]ie Liebe Gottes in Jesus Christus ist die Einheit der Liebe Gottes zum Menschen mit der Liebe des Menschen zu Gott. In ihr triumphiert unsre Liebe. In ihr ist der Punkt erreicht, wo die unvollziehbare Identität vollzogen ist. Aber sofort kehren wir um in der Einsicht, dass *wir* diese Identität in keinem Sinn vollziehen oder als vollziehbar auch nur denken können. Es genüge uns, zu wissen, dass wir von dorther kommen, dorthin gehen." (a.a.O., S. 450). Ganz anders gestimmt hatte Barth die Auslegung von Röm 8,38 f. in der Erstauflage des Kommentars noch mit der emphatischen Erinnerung enden lassen (Barth, *Der Römerbrief [Erste Fassung]*, S. 355; im Original mit Abschnittwechsel): „Wir wurden geliebt. Wir werden geliebt. *Wir werden geliebt werden.* Das ist unsere Zukunft."

21 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 30. Beintker betont jedoch zugleich (und zurecht), dass schon im zweiten Römerbriefkommentar „die Bewegung vom göttlichen Nein (welches dem zuvor gesagten Ja entspringt!) zum Ja – ontologisch gefasst – unumkehrbar" sei. Insofern basiere die „Dialektik von Ja und Nein im Krisis-Motiv" auch in dieser Phase von Barths Werk nicht „auf einer Gleichwertigkeit beider, die ein beliebiges Pendelspiel zwischen Ja und Nein gestatten würde" (ebd.).

rectionis“[22] bzw. des „Futurum aeternum“.[23] Die Wandlungen von Barths Sprache bilden in dieser Hinsicht jene seiner Theologie exakt ab.

Entsprechend wird die an das Titelzitat dieser Studie erinnernde Anrede „Du bist […] Gottes“ 1922 an einer Stelle nicht als (perfektisch gestützte) Verheissung, sondern als (futurisch ausgerichteter) *Anspruch* formuliert, wobei die dialektische Spannung, in der jedes menschliche Leben steht, voll erhalten bleibt: „Stelle dich selbst (du, der Begnadigte, dich, den Unerlösten, du, der neue Mensch, dich, den alten Menschen mit allen Gliedern seines Leibes!) Gott zur Verfügung. Du bist (existentiell) Gottes!“[24] Und während später perfektische Formulierungen gerade die Gewissheit von Heilszusagen begründen und performativ unterstützen sollten, hiess es 1922 in nicht weniger sprechender Weise: „‚Heilsgewissheit‘ *ohne* exklusivste doppelte Prädestination, Heilsgewissheit im Sinn des neuern Protestantismus ist schlimmer als Heidentum!“[25]

5.1.2 Prädestination und Versöhnung in der Göttinger Dogmatikvorlesung

Barths ausführliche Auseinandersetzung mit der Prädestinationslehre der reformierten Orthodoxie in der Göttinger Dogmatik zeigt ein ähnliches Bild. Im 1924 vorgetragenen § 18 zur „Gnadenwahl“ findet sich wiederum eine ausführliche Distanzierung von der traditionell-reformierten Einteilung der Menschheit in Erwählte und Verworfene. Die Rede von Erwählung und Verwerfung sei zugleich auf *alle* Menschen zu beziehen, und die Entscheidung zwischen beidem liege, ob sie so oder so ausfalle, ganz bei Gott.[26] Barth formulierte nun in sachlichem Anschluss an seine exegetische Arbeit am Römerbrief, die Einteilung der Menschheit in zwei

22 Vgl. dazu etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 419: „Das Futurum resurrectionis erinnert uns […], dass wir bei dem Allem von Gott und nicht von einer menschlichen Möglichkeit geredet haben.“ Vgl. ferner z. B. a.a.O., S. 279.293.560.

23 Vgl. etwa Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 398 (hier in der Parallelisierung „unanschaulicherweise, im Futurum aeternum“) sowie z. B. a.a.O., S. 277.469.515.

24 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 292. – Vgl. aber auch die anders gelagerte Verwendung der Formulierung „du bist Gottes“ a.a.O., S. 394.

25 Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*, S. 554.

26 Vgl. den Schluss des Leitsatzes in Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 167 (im Original hervorgehoben): „In dem für jeden Menschen in jedem Augenblick aktuellen Entweder-Oder dieser doppelten Möglichkeit [von Erwählung oder Verwerfung, M.P.] triumphiert, wie auch die Entscheidung ausfalle, Gottes Herrlichkeit, und diese Entscheidung ist von jedem Menschen in jedem Augenblick da zu suchen, wo sie von Ewigkeit her beschlossen ist: in Gottes Weisheit und Barmherzigkeit.“

Gruppen halte er von Röm 9–11 her für falsch.[27] Recht verstanden gehe es in der Prädestinationslehre, so formulierte Barth in einer typisch dialektisch-theologischen Denkbewegung, nicht um „‚certi homines' *nur* als Erwählte" und um andere „*nur* als Verworfene", sondern stets um „Beide als Beides".[28]

Von dieser Doppelbestimmung her lehnte Barth jedes Spekulieren über die Zahl der Erwählten und Verdammten explizit ab und vermied daher auch eindeutige Heilszusagen an einzelne Menschen. Verwerfung und Erwählung ereigneten sich in unvorhersehbarer Weise und aufgrund freier Entschliessungen Gottes stets neu. Barth betonte nun, Gott könne jemanden, den er einmal erwählt habe, jederzeit wieder verwerfen.[29] Prädestination sei insofern nicht mit „einer über den Menschen gefallenen und vollzogenen Entscheidung" Gottes zu verwechseln, „wonach Gott sein Handeln an ihm für alle Momente der Zeit in einem bestimmten Sinn", etwa auch in einem „gnädigen", „festgelegt hätte"[30] – eine Formulierung, die von Barths Spättheologie her zumindest auffällt. Jede solche Festlegung Gottes, auch eine Festlegung christologischer Art, ist der Göttinger Dogmatik noch tendenziell fremd.[31] In seinem fortdauernden göttlichen Beschliessen sei und bleibe Gott „in jedem Zeitmoment frei".[32] Entsprechend dieser durch und durch aktualistischen

27 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 185: „Das ‚certos homines', die Verkehrung der Prädestinationslehre in eine Lehre von den prädestinierten Menschen, war das trojanische Pferd, dessen Aufstellung an heiliger Stätte Ilions Ende war. Erscheint sie bei den eigentlichen Klassikern der Lehre […] mehr als eine beiläufige logische Konsequenz, so rückte sie bei den Epigonen immer mehr in die Mitte und machte mit ihrer krassen mythologischen Willkür das Ganze rasch genug auch für seine eifrigsten Vertreter unglaubwürdig und unhaltbar."

28 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 184.

29 Vgl. etwa Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 184: „Gott ist frei nicht nur gegenüber den verschiedenen Menschen nebeneinander, diesen zu erwählen und jenen zu verwerfen, sondern auch gegenüber jedem *einzelnen* Menschen für sich, ihn *jetzt* zu erwählen, *jetzt* zu verwerfen."

30 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 184.

31 Auch nach McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 316, fehlte Barths Göttinger Dogmatik im Vergleich mit KD II/2 „eine vertiefte Reflexion darüber, dass die Erwählung ‚in Christus' geschieht. Zwar konnte Barth schon bejahen, dass die Grundlage der Erwählung individueller Personen ‚in Christus' zu finden ist. Aber dieser Gedanke hatte noch keine konstitutive systematische Bedeutung." Bemerkenswerterweise konnte Barth, worauf McCormack ebenfalls hinweist (a.a.O., S. 377) in Göttingen sogar noch festhalten, Dogmatik und Predigt müssten es „wieder wagen […], etwas weniger [!] christozentrisch" zu werden (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 1, S. 110) – eine Pointe, die allerdings stärker gegen die Jesusfrömmigkeit der modernen Theologie gerichtet als systematisch grundlegend gemeint war (vgl. a.a.O., S. 108–110).

32 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 184: „Prädestination ist gerade als ewige Prädestination der göttliche Beschluß im *Akt*, das göttliche *Beschließen* über den Menschen, in dem Gott jedem Menschen gegenüber in jedem Zeitmoment frei ist und bleibt, von Entscheidung zu Entscheidung über ihn mit ihm fortschreitet."

Prädestinationslehre hielt Barth gegen Ende des Paragraphen fest: Dass Gott „mit Allen auf dem *Wege* ist, bei dieser Einsicht gilt es, wenn man aus dem Akt der Offenbarungserkenntnis nicht heraustreten will, stehen zu bleiben."[33] Das „Letzte", was man sagen könne, sei daher die Aussage, dass „das Erwählen und nicht das Verwerfen das *Ziel* der Wege Gottes" sei.[34]

Im Kontext dieser Zurückhaltung in der Frage nach der Heilsuniversalität steht auch, dass es Barth in Göttingen als seine Aufgabe angesehen hat, zwischen der klassisch-reformierten Betonung der freien Souveränität Gottes und dem von ihm als lutherisch wahrgenommenen Anliegen eindeutiger Heilszusagen zu vermitteln.[35] Komme der lutherischen Haltung eine „überlegene menschliche Liebenswürdigkeit" zu, sei der reformierten „zunächst" die „größere dogmatische Geschlossenheit und Sachlichkeit" zuzuerkennen.[36] In seiner eigenen Positionierung legte er Wert darauf, „nicht mit den Lutheranern zu sagen, Christus sei für alle Menschen gestorben" (!) – die „Partikularität" und der „Aktcharakter" der Versöhnung, die die Reformierten betonten, seien „unbedingt" beizubehalten.[37] Gleichzeitig lehnte er die „logische (aber auch nur logische!) Konsequenz" der traditionellen reformierten Lehre ab, es gebe „Andere, die *nicht* in diesem geschlossenen Kreis stehen".[38] Diese explizit partikularistische Aussage nannte er eine „gefährliche und darum abzuschneidende Wucherung".[39] Der spannungsvolle Gedankengang endet im wiederum typisch dialektisch-theologischen, in der Universalitätsfrage letztlich apophatischen Satz: „Es kennt der *Herr* die *Seinen!*"[40] Aufgrund dieses Grundanliegens erhielt die Göttinger Dogmatik in der Heilsfrage ein sehr anderes Gepräge als die spätere KD. Barth lehnte nicht nur die Vorstellung einer Allversöhnung als unzulässige „Streichung der Verwerfung" ab,[41] sondern

33 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 211.

34 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 211.

35 Vgl. dazu die Ausführungen im §29 („Jesus Christus: Sein Werk") der Göttinger Dogmatik (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 119–123).

36 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 121.

37 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 122.

38 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 123.

39 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 123.

40 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 123 (in Anspielung auf das gleichnamige Kirchenlied von Philipp Spitta, 1801–1859).

41 So bereits in Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 2, S. 211. Abgelehnt wird die „Lehre von der Apokatastasis, nach der eine Erwählung *aller* Menschen als das Ende der Wege Gottes zu behaupten wäre"; eine solche wäre nach Barth „nicht Theologie, sondern enthusiastische Metaphysik" (ebd.) – Vgl. dazu auch Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 490 f.

wollte auch am Theologumenon der „Hölle“ sowohl im Kontext der Anthropologie[42] als auch in jenem der Eschatologie[43] noch explizit festhalten. An einer Stelle machte er deutlich: „Wir erzählen hier keine erbauliche Geschichte, in deren späteren Kapiteln dann Alles allmählich gut kommt.“[44]

Es trifft zweifellos zu, dass die hier vertretene Erwählungslehre, wie Bruce McCormack formuliert, „ernste Fragen hinsichtlich der persönlichen Gewissheit der Erwählung und des Heils nach sich zieht“.[45] Erst recht gilt das nun für Aussagen über das Heil *anderer*, insbesondere nichtchristlicher Menschen, und die Möglichkeit zeugnishafter Heilszusagen an sie. Ihr Heil wird im Kontext der in Göttingen entfalteten Versöhnungslehre schlicht kaum thematisiert. Entsprechend rücken in dieser Dogmatik der Begriff der Versöhnung und jener der *Kirche,* betrachtet man sie von Barths Spätwerk her, auffallend eng zusammen: „Mit dem Tatbestand der *Versöhnung* haben wir es hier zu tun. Wir bezeichnen denselben Tatbestand, wenn wir sagen: es gibt von Gott aus eine *Kirche.*“[46] Von einer „Weltversöhnung“ zu

42 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 441 f.: „*Es gibt* […] *eine Hölle*, auch wenn wir auch weniger darüber zu sagen wissen als unsere Väter. Und dies kann denn passender Weise das letzte Wort unserer Lehre vom Menschen sein.“

43 Vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 491, wo es im Anschluss an die erneute Abweisung der Apokatastasis heisst, es dürfe „nicht verschwiegen werden, daß es […] die *Nicht*-Erlösung, eine ewige *Verdammnis* gibt. Es wird sachgemäß sein, die Begriffe Verdammnis und Hölle eben vor allem und grundsätzlich als *Nicht-Erlösung* zu interpretieren.“ Barth betont, dieser Glaube an eine Hölle widerspreche nicht der Erwartung, dass Gott zuletzt (mit I Kor 15,28) „Alles in Allem“ sein werde (a.a.O., S. 492 f.): Die „Verdammten“ seien „nicht ausgenommen, wenn es heißt, daß Gott sein wird Alles in Allem. Er ist in ihnen der, der das, was sie wollen, *nicht* will. Er beweist an ihnen seine Gerechtigkeit wie an den Seligen seine Barmherzigkeit. An wem wird er diese, an wem wird er jene beweisen? – diese Frage ist das letzte Wort der Dogmatik. Sie ist wie alle rechtschaffenen Worte der Dogmatik keine Zuschauerfrage. Sie richtet sich ad hominem.“ Mit dieser offenen Frage – und nicht mit einer universellen Heilszusage – endet Barths dreibändige Dogmatik.

44 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 8.

45 McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus*, S. 316. McCormack betont ferner, Barth gehe es in dieser Zeit „nicht um eine Bejahung der universalen Erwählung, als ob man gewiss sein könnte, dass die Erwählung das Ziel aller Wege Gottes darstelle. […] Die Erwählungsgewissheit kann […] nur in jedem Augenblick von Menschen, die in der Geschichte leben, neu empfangen werden. Mehr als das kann und soll die Theologie nicht sagen“ (ebd.). Auf dieser Linie beobachtete auch Matthias Gockel, dass die Prädestinationslehre der Göttinger Dogmatik zwar aktualistisch, aber noch nicht christozentrisch gedacht sei (vgl. Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election,* S. 155.; vgl. auch a.a.O., S. 178). Sie führe nicht zu der „affirmation of an eschatological universalism“ (a.a.O., S. 152). Gockel ist allerdings der Ansicht, ein eschatologischer Universalismus bleibe auch 1924 zumindest als Möglichkeit („possibility“) denkbar (vgl. a.a.O., S. 156).

46 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 3, S. 9 (im Original mit Abschnittwechsel zwischen den beiden Sätzen). Analog dazu konnte er synonymisch den „wachsenden Machtbezirk der Gnade, die eine heilige allgemeine Kirche“ behandeln (a.a.O., S. 75; im Original hervorgehoben

sprechen, wie es Barth noch 1919 getan hatte und später wieder tun wird,[47] wäre in diesem dogmatischen Kontext sinnwidrig. Und auch die gewisse Erwartung einer „Welterlösung" fiel nun aus: Barth hielt an einer Stelle sogar explizit fest, nicht einfach „*Alle*" hätten die Verheissung der Erlösung, sondern die in Christus „Erwählten, Versöhnten, zum Ziel Geführten, nicht die Welt, sondern, so unangenehm partikular das wiederum klingen mag, die Kirche, der Leib, da *Christus* das Haupt ist und wir *seine* Glieder. Denn nicht die Welt, sondern die Kirche preist Gottes Ehre, und um sie geht es in der Erlösung."[48]

Insgesamt wird deutlich: Barths ab 1931 so emphatisch vorgetragene Ansicht, dass die Gottlosigkeit nichtchristlicher Menschen vor Gott unwirksam sei, dass die Kirche also jeden Menschen zu Gott rechnen und dass sie Christus als Urheber auch seines Heils ansehen müsse,[49] ist von seiner in Göttingen vorgetragenen Lehre von der Gnadenwahl her noch nicht eindeutig zu begründen. Wie bereits angedeutet ist es beachtlich, dass seine Positionierung in der Frage, wie mit dem Unglauben nichtchristlicher Menschen theologisch umzugehen sei, in Gelegenheitsschriften wie jenen der Säkularismusdebatte inhaltlich weiter ging als in den wenige Jahre zuvor erarbeiteten dogmatisch-reflexiven Texten. In diesen waren die Pointen seiner späteren christologisch-inklusiven Theologie der Welt noch weitgehend abwesend; sie waren vielmehr von einer dialektischen Spannung dominiert, die zeugnishafte Zusagen an einzelne Menschen – und so auch an Nichtchristinnen und Nichtchristen – gerade verunmöglichte.[50]

[Leitsatz]); andernorts beschrieb er die Kirche als „die Stätte des eigentlichen Königsamtes Christi, in welchem die Immanenz Gottes in der Welt, sein Regieren, Begleiten, Erhalten aller Dinge eben im Blick auf Sündenfall und Versöhnung eine ganz besondere, aus dem Schema des allgemeinen Immanenz- oder Vorsehungsbegriffs charakteristisch heraustretende Gestalt" gewinne (a.a.O., S. 180).

47 Vgl. dazu oben Kap. 5.1.1. bzw. unten Kap. 5.3.1.

48 Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion",* Bd. 3, S. 491. – Entsprechend hatte sich Barth in seiner Göttinger Dogmatik ja noch positiv auf das Cypriansche Diktum *extra ecclesiam nulla salus* beziehen können (vgl. dazu oben Kap. 4.2.1 sowie Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion",* Bd. 3, S. 169.358) und dabei, allerdings im Sinne einer Abwehr des religiösen Individualismus, mit Bezug auf die Kirche als dem Leib Christi festgehalten: „Wer ihr nicht angehört, wer dieser Gemeinschaft nicht teilhaftig ist, der wird in der Tat nicht selig" (a.a.O., S. 359; bereits oben zitiert).

49 Vgl. oben Kap. 3.1.2.

50 Bei Barths dialektisch-theologischem Weggenossen Emil Brunner ist diese Spannung auch in späteren Texten durchgehalten, worin der zentrale Grund für dessen deutliche Kritik an Barths Verständnis der Heilsuniversalität zu suchen ist. Noch 1955 formulierte Brunner unter kritischer Bezugnahme auf KD II/2, S. 182, es sei nicht richtig, „zu sagen, die Hölle sei durch Christus für immer verschlossen" (Brunner, *Dogmatik,* Bd. III, S. 471). Vielmehr gelte es, „beides" zu lehren: „das Jüngste Gericht, also den doppelten Ausgang der Geschichte, und die Allversöhnung." Beide Aussagen gingen logisch nicht zusammen, seien aber „nur zusammen wahr, und dieses Zusammen versteht man nur, wenn man dabei ist, wenn man aufhört, Zuschauer zu sein, der fragt, was es alles gibt" (a.a.O., S. 473).

5.2 Barths inklusive Erwählungslehre (KD II/2) und das Problem der Heilsuniversalität

5.2.1 „Sicheres Heil für den Menschen“

Dies änderte sich mit der 1942 erfolgten Publikation des die Erwählungslehre enthaltenden vierten Teilbandes der Kirchlichen Dogmatik.[51] Erst dieser Text – und nicht schon jene früheren christologisch-inklusiven Formulierungen – wurde in einer breiteren theologischen Öffentlichkeit als Hinwendung Barths zum Gedanken der Heilsuniversalität diskutiert.[52] Er bot durch seine kühne Reformulierung der klassischen Prädestinationslehre eine umfassende theologische Verteidigung und Begründung der zuvor bereits faktisch bezogenen Position, dass die Kirche jedem Menschen das von seinem Glauben unabhängige Heil zu bezeugen habe.

Barth hielt hier an der früheren Entscheidung fest, Erwählung und Verwerfung nicht mehr auf unterschiedliche Menschengruppen zu beziehen, unterstützte diese Umformung der calvinischen Prädestinationslehre jedoch durch eine christologische Zuspitzung, die sowohl beiden Römerbriefkommentaren als auch der Göttinger Dogmatik noch fremd war: Jesus Christus erscheint hier in dreifacher Funktion zugleich als „der erwählende Gott“, als „der erwählte Mensch“[53] sowie als „der eine Verworfene“.[54] Diese höchst folgenreiche Akzentverschiebung führte Barth in der

---

Dass Brunner dieses Zugleich von Universalismus und Partikularismus dezidiert als Alternative zu Barths Theologie verstand, sollte zumindest davor warnen, bei Barth ebendiese Spannung doch wiederzuentdecken (vgl. dazu unten Kap. 5.2.2).

51 Eine umfassende Darstellung der Erwählungslehre als Ganzer bietet Kreck, G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 188–283; für weitere Darstellungen vgl. die im Verlauf dieses Unterkapitels angegebene Literatur.

52 So resümierte Berkouwer 1954, die (kritisch gemeinte) Frage, ob bei Barth nicht der „Anfang eines konsequenten *Universalismus*“ zu finden sei, sei „seit dem Erscheinen von Barths Erwählungslehre immer wieder zur Sprache gebracht worden“ (Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, S. 98). Erwähnt sei ferner Brunners abwehrende Reaktion auf Barths Erwählungslehre (Brunner, *Dogmatik*, Bd. I, S. 375–379), die das Universalismusproblem als in neuer Weise dominanten Streitpunkt zwischen Barth und Brunner an den Tag brachte, während in der früheren Debatte zwischen Barth und Brunner andere Themen dominiert hatten, besonders das Verhältnis zur natürlichen Theologie (vgl. Brunner, *Natur und Gnade*; Barth, *Nein!*). – Zu der Ausnahme jener zeitgenössischen Rezension von Barths Aufsatz *Die Not der evangelischen Kirche,* die schon 1931 Barths Universalismus kritisiert hatte, vgl. oben Kap. 3.1.2.

53 KD II/2, S. 1.

54 KD II/2, S. 386; vgl. auch den Leitsatz von § 33 (*Die Erwählung Jesu Christi)* a.a.O., S. 101 (im Original hervorgehoben): „Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren

Konsequenz zur Aussage, dass es zwar eine göttliche Verwerfung – und insofern nach wie vor eine doppelte Prädestination –, neben Jesus aber keine real Verworfenen gebe.[55] In der Erwählung Jesu Christi – als genitivus objectivus wie subjectivus zu lesen – habe Gott dem Menschen die Erwählung, sich selbst hingegen die Verwerfung zugedacht.[56] Parallel zum Gedanken des Unglaubens an die Gottlosigkeit und diesen zugleich erst begründend formulierte Barth nun, Glaube an die Prädestination Gottes bedeute „an sich und per se: Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung".[57] Das Resultat dieses Gedankengangs unterschied sich massiv von der betonten Enthaltsamkeit der Göttinger Dogmatik in der Heilsfrage. Es lautete nun, knapp zusammengefasst: „Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber!"[58]

Von dieser Überlegung her kulminierte Barths Erwählungslehre in einer bewussten, programmatischen und in seinen Schriften von nun an durchgehend festzustellenden Betonung der Universalität des Heils. Hier wurden die Weichen gestellt, die in KD IV zur oben festgestellten[59] Bedingungslosigkeit der Heilszusage führen: Die Gemeinde kann und muss nach Barth jedem Menschen bezeugen, „daß er von Ewigkeit her Jesus Christus angehört und also nicht verworfen, vielmehr in Jesus Christus von Gott erwählt" sei (Leitsatz zu § 35).[60] Gerade den „verlorenen – laut der Verheißung nicht verlorenen! – Kindern dieser Welt" habe sie in dieser

---

Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit." – Zum in KD II/2 ebenfalls, aber weniger prominent begegnenden Gedanken, dass Jesus zugleich der stellvertretend für alle an Gott glaubende (und insofern Gott erwählende) Mensch sei, vgl. unten Kap. 5.3.1.

55 Zum selben Schluss kam kurz zuvor bereits der französische Theologe Pierre Maury. Barth hat eine Abhängigkeit seines Denkens von Maurys Aufsatz *Election et foi* (dt.: Maury, *Erwählung und Glaube*) ausdrücklich anerkannt; vgl. dazu Barth, *Préface.* Der Zusammenhang wird detaillierter beschrieben bei McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus,* S. 378–380.

56 Vgl. KD II/2, S. 177.

57 KD II/2, S. 182.

58 KD II/2, S. 177. – Vgl. auch a.a.O., S. 181: „Es ist also die Praedestination, sofern in ihr auch ein Nein ausgesprochen ist, auf alle Fälle kein den Menschen treffendes Nein. Sie ist, sofern sie auch Ausschluß und Verwerfung ist, nicht des Menschen Ausschluß und Verwerfung. Sie ist, sofern sie auch auf Verdammung und Tod zielt, nicht auf die Verdammung und den Tod des Menschen gerichtet." Vgl. schliesslich a.a.O., S. 551: „Im Glauben an Jesus Christus werden wir wohl nie aufhören, die Entscheidung über die uns wie über jeden anderen Menschen ganz und gar ihm zu überlassen. Im Glauben an Jesus Christus können wir aber keinen von Gottes Zorn Überlieferten für verloren haben. Wir wissen von Keinem, den Gott ganz und ausschließlich sich selbst überlassen hätte. Wir wissen nur von *einem* so Verlassenen, nur von *einem* Verlorenen, Jesus Christus, und dieser war verloren (aber auch wiedergefunden), damit außer ihm keiner verloren gehe."

59 Vgl. Kap. 4.2.4.

60 KD II/2, S. 336 (im Original hervorgehoben).

Haltung zu begegnen: „Sie soll Jedem von ihnen sagen, daß gerade er der Gegenstand von Gottes Gnadenwahl ist“,[61] dass also „auch er ein Erwählter ist“.[62] Diese Zusage erfolgt, ganz anders als noch 1924, vorbehaltlos und im Modus des zeugnishaften Zuspruchs, also nicht etwa als Mitteilung einer Möglichkeit oder einer noch unsicheren Hoffnung.[63] Von Christus her erscheint die durch den ungläubigen Menschen getroffene Wahl nun als „nichtig“,[64] als „vergeblich“,[65] als „in Jesus Christus von Ewigkeit her negiert und annulliert“.[66] Insofern ist „jeder einzelne Erwählte als solcher – ob er es [im Glauben, M.P.] erkennt und genießt und beantwortet, wie es sich gehört oder nicht – ein Beseligter. Ihm kann und ihm wird nichts mangeln.“[67]

Ein fundamentaler Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht dabei nach Barth nicht. Es gebe, konnte er formulieren, eine „Erwählung und Berufung auch der Gottlosen. Gibt es eine andere?“[68] Christen wie Nichtchristen stünden als Gottlose vor Gott, und bei beiden behalte die Gottlosigkeit nicht das letzte Wort. Glaubende und Nichtglaubende unterscheiden sich nach KD II/2 nicht in ihrem Verhältnis zum Heil, sondern in ihrer Erkenntnis des Heils und durch die Auswirkungen dieser Erkenntnis. Es gibt Menschen, nämlich die Christen, die ihre Erwählung erkennen und in deren Leben sie eine Entsprechung findet, nämlich den Glauben: Sie „*leben* als Gottes Erwählte“.[69] Daneben gibt es „scheinbar Verworfene“,[70] nichtchristliche Menschen nämlich, in deren Leben diese Entsprechung ausbleibt, die also nicht mehr, noch nicht, oder – auch diese Möglichkeit wird explizit genannt – „vielleicht gar nie“ als Erwählte leben.[71] Doch gerade das potenziell

61 KD II/2, S. 352.

62 KD II/2, S. 359 (im Original hervorgehoben).

63 Zu Barths Hoffnungsbegriff vgl. aber unten Kap. 5.2.4.

64 KD II/2, S. 336.

65 KD II/2, S. 349.

66 KD II/2, S. 349; vgl. auch a.a.O., S. 348: „Läßt er Gott los, so läßt Gott ihn nicht los.“

67 KD II/2, S. 456; vgl. Ps 23,1.

68 KD II/2, S. 444.

69 So z. B. KD II/2, S. 352. – Vgl. dazu auch Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 165 f.

70 KD II/2, S. 386; vgl. auch a.a.O., S. 385: „Sie können nur potentiell Verworfene sein. Sie können sich wohl als solche gehaben; es steht aber nicht in ihrer Macht, das Schwert des Zornes Gottes, nachdem es einmal zugeschlagen hat, ein zweites Mal – und wenn sie es tausendmal verdienen würden – auf sich zu ziehen.“

71 So KD II/2, S. 353: „Nicht Jeder, der erwählt *ist*, *lebt* als Erwählter. Er tut es vielleicht noch nicht. Er tut es vielleicht nicht mehr. Er tut es vielleicht nur teilweise. Er tut es vielleicht gar nie.“ Kreck, G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 270, weist darauf hin, dass erst dieser letzte Satz den Unterschied Barths zu der Theologie der Reformatoren markiere. Für Barth ist diese im Vergleich zu reformatorischem Denken überschiessende Pointe aber in der Tat zentral. Auch ein Mensch, der „gar nie“ als Erwählter lebt, bleibt erwählt, wie im KD-Text kurz danach noch einmal

dauerhafte Ausbleiben dieser Entsprechung – also der Unglaube – ist Gegenstand einer umfassenden Relativierung. Einerseits vermag die menschliche Entscheidung zum Unglauben nichts an der wirksamen Erwählung dieser Menschen zu verändern; sie kommen bereits von Gottes „Urentscheidung“ [72] her. Auch in Bezug auf sie gilt, dass Gottes Handeln „härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen“ steht.[73] Andererseits ist die Unterscheidung von Christen und Nichtchristen bei Barth stets auf ihre Überwindung hin angelegt. Der Berufene, so schärft Barth ein, könne sich mit der Gottlosigkeit jener anderen Menschen „auf gar keinen Fall abfinden“, sondern könne „angesichts ihrer Gottlosigkeit – eben für Gottlose ist ja Jesus Christus gestorben und auferstanden – nur ihre Berufung erwarten.“[74] In Nichtglaubenden könne man daher unmöglich etwas Anderes sehen als Menschen, „die *noch nicht* oder *nicht mehr* glauben“.[75] Im Verhältnis Gottes zum verlorenen Menschen könne „Gott nicht zu viel zugetraut“ werden: „Glauben kann man nie an den Unglauben, glauben kann man immer nur an den künftigen Glauben der jetzt nicht Glaubenden“.[76]

In diesem Gedankengang fand die schon früher formulierte Unwirksamkeitserklärung menschlichen Unglaubens ihre dogmatische Begründung. Unglaube erschien nun als Noch-nicht-Glaube; als noch ausstehende Erkenntnis der eigenen Erwählung, die auch unter diesen Umständen bleibend Bestand hat. Erst die christologische Neufassung der Prädestinationslehre hatte diese Pointe, die Calvin noch völlig fern gelegen hätte, ermöglicht. Werkgenetisch betrachtet erweist sich die unterdessen erfolgte Wende zur „christologische[n] Konzentration“ , die Barth 1938 in einem autobiographischen Rückblick über die Zeit seit 1928 in expliziter

bestätigt wird: es sei „ja gerade der gottlose Mensch mit seiner Un-Tat und in seinem Elend der Gegenstand von Gottes Gnadenwahl. Daß er alle diese Möglichkeiten hat und verwirklicht, […] das streitet zwar gegen sein Erwähltsein, das kann dieses aber nicht annullieren“ (KD II/2, S. 353). – Barths Versöhnungslehre wird diesen Gedanken durch die Aussage weiterführen, jeder Mensch sei wirksam zum Glauben berufen, auch wenn diese Berufung in seinem Leben gar nie Ereignis werde (s. unten Kap. 5.3.2).

72 KD II/2, S. 8.

73 KD II/2, S. 201. – Konkret formuliert Barth (ebd.): „Daß Gott von Ewigkeit her bestimmt, daß er entschieden und gewählt hat, das hat allerdings das volle Gewicht des ewigen Perfektums, das ist vollbracht und abgeschlossen, das geht dem ganzen geschöpflichen Leben in der Tat voran als dessen Vorherbestimmung, das steht härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen.“

74 KD II/2, S. 386.

75 KD II/2, S. 367.

76 KD II/2, S. 325.

Abgrenzung von Calvin beschrieben hat,[77] zugleich als Hinwendung zur christologischen Inklusion aller Menschen, also zur Umsetzung der christologisch-inklusiven Theologie der Welt auf dem Gebiet der Anthropologie. Die Erwählung aller Menschen ist in die Erwählung Jesu Christi inkludiert.[78] Vom nun bezogenen Standpunkt her ist der Gedanke der Unwirksamkeit menschlicher Gottlosigkeit folgerichtig und die Kritik an einer Kirche, die nichtchristlichen Menschen im Modus negativer Alteritätskonstruktion begegnet, zwingend. So atmet KD II/2 stellenweise noch den Geist des Protests gegen die kirchliche Kampfstellung während der Säkularismusdebatte um 1930, etwa wenn Barth einschärft, die Kirche dürfe sich durch die „Gottlosigkeit" der Weltkinder „nicht erschrecken und abschrecken lassen", ja durch „keine ‚Erfahrungen'" davon abgehalten werden, „in und mit der Botschaft von Jesus Christus die Verheißung seiner Erwählung wieder und wieder zu einem Jeden zu bringen".[79]

Parallel zur faktisch bezogenen heilsuniversalistischen Position finden sich nun aber in Barths Erwählungslehre, wie auch später noch,[80] überraschend deutliche Distanzierungen vom Gedanken einer *Apokatastasis panton,* die die von Barth doch postulierte Sicherheit des Heils für den Menschen – für *alle* Menschen – wieder in Zweifel zu ziehen scheinen. So hielt Barth an einer Stelle mit Blick auf die Zahl der Erwählten fest, es sei „Gottes Sache […], welches der letzte Umfang jenes Kreises" sein werde. Ein göttliches „Müssen" lasse sich hier nicht ableiten; vielmehr gelte es, die „*Freiheit* der göttlichen Gnade" zu respektieren.[81] Daher lehnte es Barth, nach den universalistischen Grundentscheidungen durchaus überraschenderweise, ab, „aus der offenen Vielzahl der in Jesus Christus Erwählten die *Gesamtheit* aller Menschen zu machen".[82] Sowohl die Behauptung einer solchen Öffnung des Kreises

77 Barth, *How my Mind has Changed (1928–1938),* S. 186: „Meine neue Aufgabe war, alles vorher Gesagte noch einmal ganz anders, nämlich jetzt als eine Theologie der Gnade Gottes in Jesus Christus durchzudenken und auszusprechen. Ich kann nicht verschweigen, daß ich in der Bearbeitung dieser Aufgabe – ich möchte sie als christologische Konzentration bezeichnen – zu einer in erhöhtem Sinne *kritischen* Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition, auch mit den Reformatoren, auch mit Calvin geführt worden bin."

78 Vgl. auch Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 89: „Human election occurs only in His prior election, and cannot be abstractly separated from this: included in Christ's election is the election of the other".

79 KD II/2, S. 352.

80 Am prominentesten: KD IV/3, S. 550.

81 KD II/2, S. 462 (vgl. bereits a.a.O., S. 325).

82 KD II/2, S. 467. Dies gehe „darum nicht, weil wir es gerade in Jesus Christus mit dem persönlichen, lebendigen und also freien Willen Gottes der Welt und jedem Menschen gegenüber zu tun" hätten (ebd.).

wie ihr Gegenteil[83] seien „keine Sätze der Christusbotschaft, sondern formale Folgerungen ohne sachlichen Gehalt".[84] Dieses Urteil spiegelt sich in Barths kritischer Wahrnehmung bisheriger Vertreter der Apokatastasis panton. Die traditionell mit dieser Wendung bezeichnete Lehre pflege, wie Barth ausführt, aus zwei formalen Gedanken „ihre Kraft zu ziehen": aus einer „optimistischen Beurteilung des Menschen" sowie aus der Berufung auf die „unendliche Potentialität des göttlichen Wesens im Allgemeinen", also auf das „Postulat, daß bei Gott schließlich Alles und Jedes möglich sein müsse".[85]

Dass Barth eine über diese beiden Gedanken begründete Lehre von der Apokatastasis ablehnte, kann nicht überraschen. Doch mit der Feststellung, Barth habe bloss eine in diesem Sinne argumentierende Allversöhnungslehre negieren wollen, ist das Problem noch nicht gelöst. Man fragt sich bei der Lektüre von KD II/2 beinahe unausweichlich, ob und wie die unübersehbaren heilsuniversalistischen Pointen der Bestimmung nichtchristlicher Menschen mit der so umfassenden, keineswegs auf jenes Missverständnis restringierten Abweisung der Apokatastasis zusammengehen. Wie der nun folgende Abschnitt in einigen knappen Einblicken zeigen wird, ist die Rezeptionsgeschichte von Barths Erwählungslehre von einem durchgehenden Ringen mit dieser Frage geprägt.

5.2.2 Die Universalität des Heils als Kernproblem der Rezeption von Barths Erwählungslehre

Schon in der frühen Phase der Rezeption von Barths Erwählungslehre war das Thema der Universalität des Heils für die Wahrnehmung der in KD II/2 gebotenen Reformulierung der Prädestinationslehre dominant. In Otto Webers in den 50er Jahren in mehreren Auflagen erschienener und vielgelesener Einführung in die KD findet sich die Feststellung, in der Pointe, dass die Gemeinde „den Unglauben nicht zu ernst nehmen" dürfe, liege „die konkrete Spitze all dessen, was Barth dargelegt" habe.[86] Das zeigt auf, dass Weber in der Auseinandersetzung mit dem Unglauben die Zentralstelle von Barths erwählungstheologischer Argumentation geortet hat. Sogleich folgt bei ihm jedoch die Abgrenzung von der „Allversöhnung", die man aus Barths Äusserungen „allenfalls herauskonstruieren" könne, aber nur „gegen seinen

83 Nämlich die Position, „daß es zu jener letzten Eröffnung und Erweiterung des Kreises der Erwählung und Berufung auf keinen Fall kommen dürfe und werde" (KD II/2, S. 462).
84 KD II/2, S. 462.
85 KD II/2, S. 325.
86 Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, S. 74.

ausdrücklichen Widerspruch“.[87] Eine analoge Deutung bot Walter Kreck, der davor warnte, aus einzelnen Barthschen Aussagen „messerscharf“ die „Nivellierung des Unterschieds zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Kirche und Welt, zwischen Geretteten und Gerichteten“ zu folgern und einen „bloß kognitiven Unterschied“ zwischen Christen und Nichtchristen anzunehmen.[88] Kreck konnte formulieren: „So universal das Heilsgeschehen und die Heilsverkündigung ist, […] so darf doch daraus nicht eine universalistische Heilstheorie gemacht werden.“[89] Die in KD II/2 enthaltene Spannung blieb in dieser Rekonstruktion voll bestehen.

Ganz anders verfuhr Hans Urs von Balthasar, der prominenteste katholische Barth-Leser der damaligen Zeit. Von Balthasar vertrat die These, die Vorstellung der Apokatastasis sei in Barths Erwählungslehre „nicht nur eine mögliche, sondern eine unvermeidlich notwendige, die allem übrigen zum tragenden Grund und Voraussetzung“ diene.[90] Endgültig sei bei Barth nur die Gnade, nicht die Verwerfung.[91] In Barths Abweisung der Allversöhnungslehre habe man es also, so schlussfolgerte von Balthasar, mit einer – seiner Deutung nach allerdings bewussten – „Inkonsequenz der Dogmatik“ zu tun.[92] In kritischer Absicht betonte auch Gerrit Cornelis Berkouwer in seinem wirkmächtigen Buch *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* den bei Barth bestehenden „deutliche[n] Eindruck einer nicht gelösten Spannung zwischen dem Triumph der endgültigen Erwählung und der Verwerfung der Apokatastasis“.[93] Eine solche Spannung in Barths Prädestinationslehre ortete ferner Georg Kraus: Barths rein „verbale Abwehr“ der Apokatastasis sei „sachlich unvereinbar mit dem ganzen Duktus seiner Gnadenwahllehre“.[94] Nach Heinz Zahrnt bleibt bei Barth aufgrund seiner Deutung des Unglaubens und angesichts der von ihm behaupteten „Universalität der Gnade“ „unverständlich“, wie er sich

87 Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, S. 75.

88 Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 143.

89 Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, S. 143 f.; vgl. auch ders., G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 215 f.

90 Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199.

91 Vgl. Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199: „Endgültig ist nur die Gnade, der Segen, und alle Verwerfung, alles Gericht muß vorläufig sein.“ Von Balthasar schreibt ferner, die „Idee der allumfassenden Erlösung“ habe Barth „schon in die Grundmauern seiner Schöpfungslehre eingemauert […]. Nur darum kann ja der Mensch existieren, weil er von der Gnade Christi herkommt und auf sie hingeht, nur darum bleibt seine Natur auch in der Sünde konstant und nicht endgültig verdorben“ (a.a.O., S. 200).

92 Vgl. Von Balthasar, *Karl Barth*, S. 199 f.

93 Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, S. 107.

94 Kraus, *Vorherbestimmung*, S. 348. – Vor allem stosse sich diese Abwehr mit dem „Grundprinzip seiner Reprobationslehre, daß Jesus Christus der einzige wirklich Verworfene“ sei; diese bedeute „*faktisch* nichts anderes als die von vornherein festgelegte, reale Rettung aller Menschen, als die *Apokatastasis*“ (ebd.).

der „Konsequenz der Apokatastasis, der Allversöhnung, entziehen“ wolle.[95] Edmund Schlink sah dieses Resultat schliesslich schon in Barths Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz unabwendbar präfiguriert.[96]

Es ist auffallend, dass es in dieser frühen Phase nicht die ‚Barthianer‘ waren, sondern Theologen wie Berkouwer, Schlink, Zahrnt und Brunner,[97] die die behauptete Universalität des Heils bei Barth betonten – und in aller Regel kritisierten. Sie erfuhren heftigen Widerspruch; ihre Lesart, die sich doch immerhin auf die Grundausrichtung von KD II/2 hatte berufen können, wurde als banalisierend abgetan.[98] Regelrechte Verteidigungsschriften von Barths Theologie gegen den an sie gerichteten Universalismusvorwurf entstanden.[99] *Affirmative* Deutungen der von Barth behaupteten Universalität des Heils findet man in dieser Zeit kaum: Wer

---

95 Zahrnt, *Die Sache mit Gott,* S. 138. – Zahrnt stellte ferner fest (ebd.): „Barth leugnet nicht, daß es Unglauben in der Welt gibt, so wenig wie er leugnet, daß es Sünde und Gottlosigkeit in der Welt gibt. Aber der Unglaube kommt gegen Gottes Urentscheidung, daß er gnädig und nicht ungnädig sein will, nicht an. Und darum kann ihm Barth keinen letzten Ernst zubilligen.“

96 Vgl. Schlink, *Gesetz und Paraklese*, S. 333: „Zwar hat Karl Barth die Apokatastasis abgelehnt, aber sie scheint als Folgerung aus seiner Lehre von der Einheit von Evangelium und Gesetz unvermeidbar.“

97 Brunners Dogmatik nutzt zur Kritik von Barths Position ein einprägsames Bild, das die spannungsvollen Pole von Heilsuniversalismus und Ablehnung der Apokatastasis metaphorisch zusammenführt: Barths Theologie beschreibe Menschen, die „im stürmischen Meer unterzugehen scheinen. In Wirklichkeit aber sind sie gar nicht in einem Meer, wo man untergehen kann, sondern in seichtem Gewässer, wo man nicht ertrinkt. Nur wissen sie es nicht“ (Brunner, *Dogmatik*, Bd. I, S. 379).

98 Vgl. z. B. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths.* Buess warf Brunner vor, er isoliere Barths Satz, ausser Jesus Christus gebe es keinen Verworfenen (vgl. KD II/2, S. 392), in „banalisierende[r]“ Weise, statt ihn „zusammenzunehmen mit den andern Sätzen, in denen Barth auch im Blick auf die Vielen außer Christus von Verworfenheit spricht“ (Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths,* S. 56). Der genannte Satz sei bei Barth zwar als auf Gottes Entscheidung hoffende Glaubensaussage, nicht aber als „Lehrsatz und Artikel“ (ebd.) gemeint – als „theologische Doktrin“ wäre er nach Buess „Torheit und Wahn“ (a.a.O., S. 57). Aber auch Buess musste konzedieren, dass die Barth von ihm unterstellte Position in KD II/2 nicht eben deutlich wurde: „Das weiß auch Barth. Die Frage ist die, ob er es auch genügend sichtbar macht“ (ebd.; im Original mit Abschnittwechsel zwischen den beiden Sätzen).

99 Shao Kai Tseng formuliert: „those who sympathized with the Swiss theologian’s Christocentric soteriology came to his defence against the charge of universalism as early as his own days“ (Tseng, *Condemnation and Universal Salvation*, S. 326 f.) und nennt Bettis, *Is Karl Barth an Universalist?,* als Beispiel. Vgl. darüber hinaus – neben den schon erwähnten Texten Webers, Krecks und Buess’ – etwa Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik* [1971], S. 199 – 203. Schlichting formuliert in für die damalige Barth-Forschung geradezu typisch apologetischer Weise (a.a.O., S. 199): „Ein ganzer Chor von Kritikern kommt etwas vorschnell überein, sich in Voraussagen über die für Barth künftig unausweichliche Lehre von der Apokatastasis panton zu ergehen. […] Wiederholt hat Barth diese Ketzerei von sich gewiesen; doch ohne seine Kritiker damit zu beeindrucken.“

Barth so las, lehnte diese Konsequenz seines Denkens in aller Regel – mit einigen Ausnahmen, z. B. im erwähnenswerten Fall Richard Imbergs[100] – theologisch ab.

Die Diskussion darum, wie die von Barths Erwählungslehre faktisch behauptete Heilsuniversalität und seine Ablehnung jedes Postulats einer eschatologischen

100 Imberg, ein pietistisch geprägter Laientheologe und Vertreter der Allversöhnungslehre, begrüsste bereits 1942 Barths Erwählungslehre als Affirmation der Universalität des Heils und schrieb diesem (Brief vom 4. Dezember 1942, KBA 9342.436): „Ich, der ich in meinen Kreisen jahrelang auf einsamem Posten kämpfte, darf feststellen, dass die Zahl derer, die erkennen, dass Gnade wirklich Gnade ist, ständig zunimmt." Später schrieb er (Brief vom 16. Dezember 1942, KBA 9342.444): „Ich muss Ihnen nochmals meine Freude darüber aussprechen, dass Gott es Ihnen geschenkt hat, in der so entscheidenden Prädestinationsfrage *die* Antwort zu geben, die einzig schriftgemäss ist." Imberg berichtete später von einem bereits 1937 geführten mündlichen Gespräch mit Barth, das folgendermassen verlaufen sei (alle Zitate: Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. XII; vgl. ferner Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 3, die darauf hinweist). Imberg fragte: „Verehrter Herr Professor, wenn meine Auffassung dessen, was Paulus sagt, richtig ist, wenn wir also beauftragt sind, Gottes freie Gnade, seine die ganze Schöpfung umfassende Versöhnung zu verkündigen, müssen wir dann nicht einfach diesem Auftrag gehorchen?" – Barth antwortete: „Selbstverständlich. Aber, lieber Freund, wenn Sie das tun, werden Sie gesteinigt werden." – Imberg: „Darf das ein Grund sein, zu schweigen?" – Barth: „Keinesfalls. Aber wir müssen die Hörer auf diese Botschaft vorbereiten. Ich schreibe gerade an einem Buche über die Prädestination, in der ich eine von Luther und Calvin abweichende Stellung einnehme. Wenn dieses Buch erscheint, wird es, das hoffe ich, auch Ihnen den Weg Ihrer Verkündigung ebnen." Dieser Wortwechsel fügt sich inhaltlich gut ins Bild der Beziehung von Barth und Imberg ein, ist aber eine nachträgliche und daher möglicherweise tendenzbehaftete Rekonstruktion Imbergs. Allerdings hat Barth 1959 die postume Publikation von Texten Imbergs, in der auch diese knappe Gesprächsrekonstruktion abgedruckt war, unterstützt, indem er ihr ein Wort „nicht gerade meines ‚Segens', aber meiner freudigen Anteilnahme an ihrem Inhalt" voranstellte (zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. VII; vgl. das gesamte Vorwort a.a.O., S. VII–X). Barth betonte hier: „Wer sich seine [Imbergs, M.P.] Lehre von der ‚Allversöhnung' als eine von ihm schnell und bequem gepflückte Frucht vorstellt, der würde sich irren. Hier ist ein Kampf gekämpft worden, wie ihn wohl nicht alle, die ihm wegen dieser Sache bedenklich gegenüberstehen, gekämpft haben. […] Was will man eigentlich biblisch und sachlich gegen das einzuwenden haben, was man den Verfasser hier in immer neuen Wendungen vortragen hört? Hat jemand Lust, seiner Lehre von der ‚Allversöhnung' eine solche von der ‚Teilversöhnung' entgegenzustellen?" (a.a.O., S. IX). Auch bei Imberg sei die Gnade „nicht zu einem fanatisch zu propagierenden und zu verteidigenden Prinzip" geworden. „Ihm war Jesus Christus nicht darum lieb, weil ihm die ‚Allversöhnung' so lieb war, sondern die ‚Allversöhnung' darum, weil ihm Jesus Christus so lieb war. Ihn und nicht sie wollte er ‚lehren'" (a.a.O., S. X). Gleichzeitig brachte Barth hier, wenn auch vorsichtig formuliert, auch Kritik an Imbergs Position an. Barth schrieb, er wolle „nicht verhehlen, daß auch ich den Aufruf zur Entscheidung, besonders auch im weiteren Raum der christlichen Verantwortlichkeit […], aber auch einfach den direkten Aufruf zum Glauben in seinen Darbietungen zwar nicht vermisse, aber gerne lauter und bestimmter vernommen hätte" (zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. IX). – Zu einer späteren Abgrenzung Barths von Imberg vgl. ferner Barth, *Gespräche 1959–1962,* S. 189 (unten zitiert in Kap. 5.2.3).

Apokatastasis panton zusammenzubringen seien, ist bis heute nicht abgeschlossen, hat sich jedoch deutlich verschoben.[101] Etwas vereinfachend und ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich in der späteren und gegenwärtigen Forschung drei Hauptlinien unterscheiden:

1) Zunächst gibt es – wenn auch viel seltener als zu Barths Lebzeiten – Stimmen, und zwar interessanterweise weit überwiegend im angelsächsischen Raum, die es von seiner Abweisung der Allversöhnungslehre her für ein Missverständnis halten, bei Barth von einer faktischen Universalität des Heils auszugehen. Mit Blick auf diese Abweisung formuliert John Colwell äusserst zugespitzt, weder sei Barth ein Lügner noch sei anzunehmen, dass er die direkten Folgen seines theologischen Denkens nicht realisiert habe, weshalb es falsch wäre, seiner Theologie auch nur impliziten Universalismus zu unterstellen.[102] Deutlich vorsichtiger, aber inhaltlich verwandt hält George Hunsinger die Beschreibung Barths als Universalisten für eine „common misperception".[103] Mark Koonz liest Barths Erwählungslehre dezidiert als ergebnisoffen („open-ended").[104] Heilsuniversalität gebe es, wie von dieser Deutungslinie betont wird, in Barths Theologie nur im Modus der Hoffnung und nicht als gewisse Zusage.[105] Insofern sei bei ihm diesbezüglich ein „reverent agnosticism"[106] festzustellen, wie eine

101 Vgl. dazu Tseng, *Condemnation and Universal Salvation,* und den darin enthaltenen Forschungsüberblick (a.a.O., S. 326 – 330); für eine frühere Darstellung der Pluralität der Deutungen vgl. Rosenau, *Allversöhnung,* S. 191 f.

102 So Colwell, *The Contemporaneity of the Divine Decision,* S. 139: „Whatever else one may think of Barth he was no liar, nor is it likely that he would have been unaware of the direct implications of his own theological scheme." Noch Colwell setzt als selbstverständlich voraus, dass jene, die in Barths Theologie Universalismus orten, dies in kritischer Absicht tun, und sucht Barth mit Vehemenz gegen diesen Vorwurf zu verteidigen: „If some of Barth's critics refuse to take […] divine freedom seriously with respect (especially) to Barth's doctrine of election and consequently suspect him of implicit universalism then that is their problem rather than his and probably says more about them than it says about him" (a.a.O., S. 160).

103 Hunsinger, *Disruptive Grace,* S. 12.

104 Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism*, S. 34: „Barth's theology of election is open-ended. Whatever the end will reveal, it will be consistent with God's holiness, love and freedom. But from our finite vantage point, it remains an open question how many will be saved. The salvation of all humanity is not ruled out, but neither is it affirmed." Vgl. a.a.O., S. 36: „He did not speak negatively of only one form of universalism or one argument for it, but rather he spoke negatively of any conclusion declaring ‚all will be saved'." Koonz lehnt demnach auch die Unterstellung eines impliziten Universalismus eindeutig ab: Barths Satz „Jesus ist Sieger" sei keineswegs „a coded way to affirm the ultimate salvation of all humanity" (a.a.O., S. 41).

105 Vgl. z. B. Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism*, S. 43; Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 279 (dazu ausführlich unten Kap. 5.2.4).

106 Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 134; vgl. dazu ders., *Disruptive Grace,* S. 243.

von Hunsinger verwendete und in diesem Zusammenhang oft zitierte Formel lautet: Barth stehe, was das endzeitliche Heil aller Menschen angehe, in einer langen Tradition heiligen Schweigens.[107]

2) Völlig anders wird die Sachlage von jenen beurteilt, die Barths Erwählungslehre für eindeutig universalistisch und seine Abweisung der Allversöhnungslehre als damit unvereinbaren werkimmanenten Widerspruch einstufen. So hat Oliver Crisp in verschiedenen Texten zu zeigen versucht, dass das Resultat einer allgemeinen Erlösung („universal salvation") von Barths Erwählungslehre her nicht nur möglich, sondern unvermeidlich sei („not only possible, but inevitable").[108] Wo Barth selbst das nicht deutlich mache, sei er inkonsequent: Entweder sei die Frage nach dem soteriologischen Status aller Menschen mit Gewissheit zu beantworten, worauf seine Erwählungslehre ziele, oder nicht, worauf seine Kritik an der Allversöhnung unter Verweis auf die Freiheit Gottes hinauslaufe.[109] Eine ähnliche Lesart findet sich bei J. Christine Janowski, die Barths Ablehnung sowohl der Allversöhnung als auch des „klassischen eschatologischen Dualismus" als „inkonsequent oder selbstwidersprüchlich" einstuft.[110] Bei Barth sei demnach von einer „deutlichen, aber nur unbestimmt realisierten Apokatastasis-panton-Tendenz" auszugehen.[111] Zuvor hatte bereits Hartmut Rosenau bei Barth eine „im Grunde weder denk- noch lebbare[…] Negation" festgestellt, die zu keiner „Position" führe.[112] Angesichts Barths doppelter Ablehnung der ewigen Verwerfung wie der Allversöhnung sei fraglich, wie eine christliche Verkündigung „konkret zu gestalten sei, die weder das

107 Hunsinger, *Disruptive Grace,* S. 243: „Although Karl Barth is often labeled a ‚universalist,' he is best understood as standing in the tradition of holy silence. If a forced option is urged between the proposition ‚All are saved' and the counterproposition ‚Not all are saved,' Barth's answer in effect is: ‚None of the above.' Barth deliberately leaves the question open, though not in a neutral fashion, but with a strong tilt toward universal hope."

108 Crisp, *On Barth's Denial of Universalism*, S. 18; vgl. ferner ders., *„I Do Teach it, But I Also Do Not Teach It";* ders., *Barthian Universalism?.*

109 Vgl. Crisp, *On Barth's Denial of Universalism*, S. 29: „One cannot hold both that all humanity have been […] elected, so that all their sin has been efficaciously atoned for by Christ, and that the soteriological status of all humanity is uncertain […]. […E]ither the question of whether all humanity are […] elect and efficaciously atoned for by Christ is uncertain, or not. If all humanity have been […] elected and efficaciously atoned for by Christ […], then their soteriological status simply cannot be uncertain […]. This seems fatal to the consistency of Barth's position."

110 Janowski, *Art. Gnadenwahl*, S. 321–328, hier S. 327; ferner dies., *Allerlösung*, Bd. 2, S. 360 f.: „auch Barth hat sich zunächst gegen ‚die' Apokatastasis-panton gewehrt und ist vor den Konsequenzen seines eigenen Ansatzes zurückgeschreckt". In Barths Erwählungslehre erkennt Janowski dennoch eine „ihm selbst unheimliche Präzisierung des Geheimnisses Gottes" (a.a.O., S. 361).

111 Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 166.

112 Rosenau, *Allversöhnung,* S. 194.

eine noch das andere verkündigen sollte, wohl aber beides zusammen, obwohl sich beides wechselseitig ausschließt".[113]

3) Schliesslich gibt es eine Reihe von Stimmen, die Barth ebenfalls universalistisch lesen, gleichzeitig aber seine Abweisung der Apokatastasis anders als bloss „rhetorisch" (wie schon von Balthasar[114]) zu deuten versuchen. David W. Congdon hat gegen Crisps Deutung eingewandt, Barths Ablehnung der Apokatastasis stehe keineswegs im Widerspruch mit der eschatologischen Heilsuniversalität,[115] sondern wolle diese dagegen sichern, dass sie zur dem Menschen durch Gott *geschuldeten* und so, wie er es ausdrückt, von einer transzendenten zur immanenten Universalität werde.[116] Die von Crisp wahrgenommene Spannung in der Erwählungslehre wird von Congdon auf die Tatsache zurückgeführt, dass die Universalität des Heils bei Barth nicht als Denknotwendigkeit, sondern nur als „contingent necessity" (!) vorkomme, die in Gottes freier Entscheidung gründe.[117] Barths Abweisung der Allversöhnung als Lehre bedeute also keine (quantitative) Beschränkung der Heilstat Gottes, sondern sei gegen die Gefahr gerichtet, Jesus durch ein Prinzip zu ersetzen, nämlich durch jenes des Universalismus.[118] Eine ähnliche Lesart der beschriebenen Spannung wie Congdon bietet Tom Greggs an.[119] Rosenau vertritt schliesslich – was ihn als Grenzgänger zwischen der hier vorgestellten zweiten und dritten Deutungslinie

---

113 Rosenau, *Allversöhnung,* S. 193.

114 Von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, S. 77, unter Bezugnahme auf Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, 144.

115 Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity,* S. 467 f.: „Barth's denial of universalism does *not* mean he retracts his clearly stated conviction that ‚the concern [of the godless] can *not* be to suffer the execution [*Ausführung*] of this threat, to suffer the eternal damnation which corresponds to their godlessness', for this is ‚the very goal which is unreachable by the godless[…]'".

116 Vgl. Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity,* S. 471: Barths „rejection of *apokatastasis* is an attack on the notion of an immanently necessary universalism, i. e. the notion that God *owes* us salvation. He rejects the view that there is something about humanity which could constrain God's decision. We might call this ‚immanent (or bad) universalism' as opposed to a ‚transcendent (or good) universalism'."

117 Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity,* S. 471.

118 Vgl. Congdon, *Apokatastasis and Apostolicity,* S. 472: „Barth opposes any attempt to turn the self-revelation of God into a systematic principle from which general truths may be derived". Congdon bezieht sich dabei zustimmend auf Greggs, *„Jesus is Victor",* S. 199 (vgl. die nächste Anm.).

119 Vgl. Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 31: „Barth […] rejects universalism *as a principle*, but he advocates the total and final victory of Christ *as a person:* his universalism is one which entirely arises from particularity. Barth is a new type of universalist, whose universalism recognizes that there can be no undermining of particularity." Vgl. ferner ders., *„Jesus is Victor",* S. 199: „it is the replacement of the person of Jesus Christ with a principle, rather than any limitation of the salvific work of God, that Barth dismisses in rejecting *apokatastasis".*

> erscheinen lässt – die damit verwandte Position, Barths Ablehnung der Apokatastasis beziehe sich nicht auf die Heilsuniversalität, sondern auf die „Modalität" der klassischen Allversöhnungslehre von Origenes bis Schleiermacher, die diese Heilsuniversalität als Folge eines göttlichen Müssens interpretierte.[120] Erwähnenswert ist ferner, dass Crisp unterdessen angibt, seine Barth-Deutung aufgrund von Congdons Kritik in dieser Frage modifiziert zu haben.[121]

Alle drei Lesarten können sich, wie die durch ihren Dissens fortlaufend neu generierte Literatur zeigt, im diesbezüglich spannungsreichen Opus Barths auf jeweils eigene, scheinbar eindeutige Belegstellen berufen. Das weist darauf hin, dass sich die Debatte um Barths Verhältnis zum Universalismus nicht über die Methode Barthscher dicta probantia entscheiden lassen wird. Die systematischen Probleme, die sich den drei unterschiedlichen Lesarten ergeben, wiegen indes nicht gleich schwer. Gegen den ersten Deutungsansatz spricht nach der obenstehenden Rekonstruktion von Barths Erwählungslehre, dass hier deren zahlreichen universalistischen Spitzensätze (und erst recht jene der Versöhnungslehre[122]) von im Vergleich dazu recht wenigen Abweisungen der Allversöhnungslehre her umfassend relativiert werden müssen. Die bei Barth ab KD II/2 argumentativ zentrale Uni-

120 Vgl. z. B. Rosenau, *Allversöhnung*, S. 211 f.: „Es dürfte unstrittig sein, daß nach Barths Lehre von der Gnadenwahl in der Tat alles […] auf eine Allversöhnung hinausläuft. Wenn er sich dennoch nicht auf diese Formel festlegen will, so kann sich diese Ablehnung sinnvollerweise nicht auf die Sache oder Qualität im Sinne der realitas als Sachhaltigkeit der Allversöhnungsvorstellung beziehen, sondern höchstens auf die Art und Weise oder Modalität der traditionellen Allversöhnungslehre. […] Denn diese stellt sich etwa bei Origenes im Modus der Notwendigkeit dar: aufgrund des Wesens Gottes als Güte und aufgrund des Wesens des Menschen als Freiheit muß letztlich die Versöhnung aller ergehen. Oder aber Schleiermacher: aufgrund der Struktur des christlichen Selbstbewußtseins kann es zur Vorstellung von der Allversöhnung keine sinnvolle Alternative geben. Gegen diesen logischen Zwang wendet sich Barth unter Berufung auf die unvordenkliche Freiheit und Souveränität Gottes, der sich keiner Logik oder moralischen Postulate [sic!] fügen muß."

121 Vgl. dazu den allerdings erst knappen Hinweis im 2021 erschienenen Text Crisp, *T.F. Torrance on Theosis and Universal Salvation*, S. 25, Fussnote 51: „The discussion of this topic in Barth's theology [die Frage nach dem „universalism"; M.P.] is enormous. My own thinking has been changed by reading David Congdon's essay, ‚Apokatastasis and Apostolicity: A Response to Oliver Crisp on the Question of Barth's Universalism'".

122 Hier kann Barth den noch allgemein gehaltenen, oben zitierten Ausruf von KD II/2, S. 177 („Sicheres Heil für den Menschen […]!") zur explizit auf *nichtchristliche* Menschen zielenden Aussage umformen, dass auch diesen das Heil „gesichert und gegenwärtig" sei (KD IV/3, S. 1001), weil die „Liebe und Gnade Gottes zum vornherein auch ihnen" gelte (ebd.; vgl. die ausführlichere Zitation und Einordnung dieses Satzes unten in Kap. 5.3.3).

versalität der Heilszusage, die die Kirche jedem Menschen schuldet, wird in dieser Lesart faktisch – wenn auch nicht bei allen Autoren gleich deutlich – zurückgenommen.[123] Komplexer ist die Beurteilung der zweiten und dritten Rezeptionslinie, die die Spannung zwischen faktisch behaupteter Heilsuniversalität und Abweisung der Allversöhnungslehre anders interpretieren. Die dritte Deutung hat dabei den eminenten Vorteil, nicht, wie es in der zweiten geschieht, im Kern von Barths Prädestinationslehre mit einer von diesem übersehenen Inkonsequenz rechnen zu müssen, tendiert jedoch umgekehrt dazu, eine möglicherweise bewusst in Kauf genommene dialektische Spannung vorschnell zu harmonisieren. Notwendig ist also, wie im Folgenden ausgeführt wird, eine Kombination der in diesen beiden Lesarten vorgeschlagenen Perspektiven, die von einem bewussten Spannungsverhältnis ausgeht, das auf den Ausschluss einer bestimmten universalistischen Fehlkonzeption zielte, und konkret benennt, wo diese Abweisung von Barth in missverständlicher Weise formuliert wurde.

5.2.3 Universalität statt Universalismus

Es trifft nach der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion zu, dass KD II/2 in der Frage der Heilsuniversalität argumentationspragmatisch zwei unterschiedliche und scheinbar konträre Ziele verfolgt: die Begründung der Unwirksamkeit des menschlichen Unglaubens in der Universalität des Heilshandelns Christi bei gleichzeitiger Sicherung der Freiheit Gottes, zu berufen und zu verwerfen, wen er will. Diese doppelte Zielsetzung führt dazu, dass die faktische, *materialdogmatische* Affirmation der Heilsuniversalität in Barths Theologie ab KD II/2 mit der Abweisung der *formalen* Struktur einer als denknotwendig postulierten Allversöhnung kombiniert wird.[124] Gott ist nach Barth in keiner Weise dazu verpflichtet, jeden Menschen zu erwählen, – und doch hat er in Jesus Christus genau das getan. Es ist die Faktizität dieser Entscheidung, die für Barth schon die Rückfrage nach möglichen

123 Der Barth in dieser Rezeptionslinie auch für die KD unterstellte, letztlich apophatische Umgang mit der Frage nach der Universalität des Heils entspricht, wie oben (in Kap. 5.1.2) gezeigt, der Position der Göttinger Dogmativorlesung, die auf universale Heilszusagen ja gerade verzichtete.

124 Vgl. Rosenau, *Allversöhnung*, S. 422: „[W]orauf es Barth eigentlich ankommt, bezieht sich [...] nicht auf den Begriffsumfang der ‚Allversöhnung', sondern auf den Modus oder die Geltung ihrer Herleitung: sie soll nicht im Modus einer logischen, metaphysischen oder moralischen Notwendigkeit behauptet werden im Sinne apodiktischer Gewißheit, denn das würde das Gottsein Gottes, seine Freiheit und Souveränität antasten, und die certitudo der Gottesgewißheit würde zur securitas einer unheilvollen, weil trügerischen Selbstsicherheit des Menschen überhoben werden. Das Äußerste, was nach Barth gesagt werden könnte, ist, daß Gott *faktisch* alle mit sich versöhnt, aber eben nicht notwendigerweise mit gleichsam einklagbarem Anspruch."

anderslautenden Entscheidungen verunmöglicht, „hinfällig macht", wie er in KD IV/1 formulieren wird.[125] In Christus hat Gott auf die ihm zustehende Möglichkeit, Menschen neben Christus zu verwerfen, bewusst und frei verzichtet.[126] Dass diese Möglichkeit nicht ergriffen wurde, nimmt ihr indes nichts von ihrer Relevanz und ihrem grundsätzlichen Charakter als Möglichkeit.[127] Daraus ziehen die biblischen Verwerfungsaussagen ihr bleibendes, wenn auch relatives Recht; sie sind, wie Barth es in einem Gespräch ausdrückte, „als strenge Warnungen, nicht als historische Beschreibung der ewigen Zukunft zu verstehen".[128] Die Überwindung und der Ausschluss der Möglichkeit der Verwerfung und der ihr inhärenten Bedrohung für den Menschen ist nur im Christusgeschehen gegeben und nur im nachvollziehenden Glauben an dieses erkennbar; von diesem abstrahiert bliebe es eine rein formale Behauptung.[129] Dass Barth die von Berkouwer zur Zeichnung seiner Theologie gewählte, nicht explizit christologische Formel *vom Triumph der Gnade* durch den der Theologie der beiden Blumhardts entnommenen Satz „Jesus ist Sieger" (andernorts: „Der Triumph *Jesu*"[130]) ersetzt haben wollte,[131] ohne aber Berkouwers universalistische Lesart seines Denkens grundsätzlich zurückzuweisen,[132] bestätigt diesen Befund. Ganz in diesem Sinne ist schliesslich Barths Diktum zu lesen, nicht

125 Vgl. KD IV/1, S. 84: Gott „*liebte* die Menschenwelt; er mußte aber nicht fortfahren, auch die sündige Menschenwelt zu lieben. Wir können nur eben feststellen, daß er es *getan* hat und daß diese seine Entscheidung und Tat rein faktisch alle jene Fragen: ob er es nicht auch anders hätte halten können? hinfällig macht."

126 Insofern denkt Barth, wie Zeindler schreibt, die göttliche Freiheit „konsequent als frei vollzogene Selbstbindung […]: Gott ist darin frei, dass er liebt, und gerade nur in seiner liebenden Selbstbindung ist er frei" (Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 321).

127 Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, S. 37, formuliert diesbezüglich scheinbar paradox, aber scharfsichtig: „Gott *könnte* den Menschen preisgeben; es ist dies seine Möglichkeit und als solche heilig und gut, heilig und gut auch und gerade als bloße, als leer gelassene Möglichkeit."

128 Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 260. – In Weiterführung einer prägnanten Formulierung Walter Krecks liesse sich formulieren, den Menschen könne zwar das Gericht selbst nicht mehr treffen, wohl aber noch der „Schatten des Gerichts" in der Form ernster Drohung (Kreck, G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 218).

129 Barth hatte ja, wie oben (in Kap. 5.2.1) zitiert, die Behauptung einer letzten Ausweitung des Kreises der Erwählten als Satz abgewiesen, der nicht Teil der „Christusbotschaft" sei, sondern eine „formale Folgerung[…] ohne sachlichen Gehalt" (KD II/2, S. 462).

130 So in Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 190.

131 Vgl. KD IV/3, S. 198–206; bes. S. 198: „Darum ist ‚Jesus ist Sieger!' in unserem Zusammenhang besser als: ‚Der Triumph der Gnade.'" Es handle sich „nicht um ein Christus-Prinzip, es handelt sich um den in der heiligen Schrift bezeugten Jesus Christus selber!" (a.a.O., S. 199). – Zu Barths Auseinandersetzung mit Berkouwer vgl. ausserdem unten Kap. 5.3.1.

132 Vgl. dazu KD IV/3, S. 198–206. Auf diese wichtige Tatsache weist Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation*, S. 30, hin: „Furthermore, in Barth's rejection of Berkouwer's analysis of his work, no limitation on the extent of salvation is ever made."

„an die Allversöhnung“ (als Prinzip), wohl aber an „den Allversöhner“ Christus zu glauben.[133] „[N]ot even election can take priority over Jesus Christ“, stellt Greggs treffend fest.[134]

Das Zeugnis der Erwählung (und, davon abgeleitet, auch jenes der Versöhnung) basiert also nicht etwa auf der Unmöglichkeit der Verwerfung, sondern ausschliesslich auf ihrem faktischen Ausgeschlossensein durch die freie Tat Gottes in Christus. Auf dieser aposteriorisch-christologischen Basis ist es nach Barth nicht nur angemessen, sondern unverzichtbar, nichtchristliche Menschen bereits als Erwählte zu betrachten und ihnen diese Erwählung individuell zu bezeugen. So gelesen diente Barths Abweisung der Allversöhnungslehre nicht der inhaltlichen Zurücknahme der universalistischen Grundaussage, sondern der Sicherung des christologischen und ungeschuldeten, d. h. geschenkten Charakters des universalen Heils.[135] Sie richtet sich nicht gegen dessen Universalität, sondern gegen den Uni-

133 Vgl. Barth, *Gespräche 1959–1962,* S. 189: „‚Werden alle Menschen gerettet (Allversöhung)?‘ So kann man […] nicht fragen. Wir können uns doch nicht neben das Heil in Christus stellen, von dem die Schrift sagt: ‚Gott vesöhnte in Christus die Welt mit sich selber‘ [II Kor 5,19], und dann gucken und fragen: Werden alle Menschen gerettet? […] Laßt uns doch das gesagt sein, wir sollen verkündigen: Christus ist der Retter der Welt! Damit haben wir alle Hände voll zu tun. Damit ist uns eine gewaltige Zukunftsschau gegeben. […] Ich bin gut befreundet gewesen mit Inspektor Imberg in Gümlingen. Der war so ein Prediger der Allversöhnung. Ich habe ihm einmal gesagt: ‚Ich glaube nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöhner‘.“

134 Greggs, *„Jesus is Victor“*, S. 204; vgl. auch a.a.O., S. 205: „The *Gnadenwahl* must be understood through the person of Christ, not the person through the *Gnadenwahl*“, sowie a.a.O., S. 206: „Barth rejects universalism because ‚universalism‘ itself can never be the victor: this victory is Jesus Christ’s.“

135 Zeindler, Greggs und Rosenau drückten denselben Befund in jeweils unterschiedlicher Terminologie aus. Vgl. Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 327: „Als der Auferstandene ist Jesus Christus schon jetzt der Sieger, derjenige, in dem Gott sich unwiderruflich aller erbarmt hat. Dass er in seiner Parusie als *dieser* begegnen wird, steht nicht in Frage. Wenn er aber kommt – und das ist die Pointe der Barth’schen Differenzierung –, dann widerfährt den Menschen gnädiges Gericht und Verwandlung nicht als Prinzip, auch nicht als ein Vorgang, auf den sie in irgend einer Weise Anspruch zu erheben hätten, sondern beides widerfährt ihnen als *Gabe* des Gottes, der sich als der in Freiheit Liebende an sie gebunden hat, als ungeschuldetes *Wunder* der Gnade. Dass auch die letzte Vollendung Geschenk des freien Gottes, ganz diesem zu verdanken sei, dürfte der Grund für die deutlich artikulierte Zurückhaltung Barths bezüglich der Lehre von der Allversöhnung sein.“ Ähnlich Greggs, *„Jesus is Victor“*, S. 210: „That Barth rejects *apokatastasis* is not because of a limitation of his hope for humanity or his belief in the all-encompassing nature of election and the objective nature of salvation. It is rather a rejection of a principle.“ Rosenau stellt schliesslich in Barths Abweisung der Allversöhnungslehre eine „unausdrücklich vollzogene Kategorienverschiebung“ fest, und zwar „die Verschiebung oder Ineinandermengung von Qualität im Sinne der Sachhaltigkeit oder des Begriffsinhaltes der Allversöhnungsvorstellung und der Quantität im Sinne des Begriffsumfangs […] einerseits und ihrer Modalität andererseits. Barth bestreitet nicht und

versal*ismus* dessen, was Barth als klassisches Allversöhnungsdenken wahrnahm;[136] gegen die Vorstellung, die Gnade „müßte“ am Ende „Alle und Jede umfassen und erreichen“, wie Barth 1947 formulierte.[137] „Man soll auch in Gedanken und Sätzen theologisch einleuchtendster Konsequenz nicht an sich reißen wollen, was nur als freie Gabe geschenkt und empfangen werden kann“, wird er später, in KD IV/3, schreiben.[138]

In der Erwählungslehre fokussiert die Kritik des Allversöhnungsdenkens, wie beschrieben, ganz auf diese Abweisung eines von Christus abstrahierenden und sich auf angebliche Denknotwendigkeiten stützenden Universalismus. Dieses Argument bleibt in späteren Barth-Texten die Hauptlinie der Kritik,[139] wird dort jedoch, was hier bereits vorweggenommen sei, von anderen, dieser Hauptlinie gewissermassen parallelen Gedanken begleitet. Den theologischen Hintergrund von Barths Apokatastasiskritik wird in späteren Texten die (in Erwählungslehre erst am Rande präsente) Überzeugung bilden, dass man die Universalität des Heils nicht abstrakt behaupten, sondern nur in der Form eines heilsgeschichtlichen Dramas

---

kann nicht bestreiten, daß gemäß dem Duktus seiner Erwählungslehre alle versöhnt werden (Qualität der Allversöhnung als Versöhnung; Quantität der Allversöhnung als *All*versöhnung), aber er bestreitet, daß dies mit Notwendigkeit so geschehen muß (Modalität der Allversöhnung). Doch die Bestreitung einer bestimmten Modalität dieser Vorstellung muß nicht ineins die Bestreitung der Sachhaltigkeit dieser Vorstellung nach sich ziehen“ (Rosenau, *Allversöhnung*, S. 194).

136 Vgl. zu dieser terminologischen Unterscheidung zwischen Universalität und Universalismus bereits Rochusch, *Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der „Kirchlichen Dogmatik“*, S. 297.

137 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 8.

138 KD IV/3, S. 550.

139 So etwa noch in Barth, *Gespräche 1959 – 1962*, S. 299 f.: „Wenn Sie einige meiner Bücher gelesen haben, werden Sie gemerkt haben, daß ich niemals eine Allversöhnung gelehrt habe. Und das kann man auch nicht tun. Unter Allversöhnung verstehe ich, was Origenes den Leuten erzählt hat: daß am Ende alles gut sein wird, alle gerettet werden, daß sogar der Teufel heimkehrt. Das ist zu einfach, und wir dürfen so etwas nicht sagen, weil Versöhnung ein Akt und eine Entscheidung der freien Gnade Gottes ist. Und wenn wir verkünden: ‚Wir sind alle gerettet; wir werden alle auf eine angenehme Weise enden!‘, dann schieben wir Gottes Freiheit, dies [!] zu tun, beiseite. Wir können nur glauben, wir können nur hoffen, wir können nur darum beten, daß nicht nur wir, sondern auch Andere gerettet werden mögen, und zwar *alle* Anderen. Und nun würde ich sagen: es ist nötig, daß wir so denken. Wir können es nicht vermeiden, wenn wir Jesus Christus und sein Werk verstehen, danach auszuschauen, ja, nach Allversöhnung auszuschauen. Nicht sie zu verkünden, aber danach auszuschauen und mit jedem Menschen umzugehen im Lichte der Tatsache, daß Christus für ihn gestorben ist!“ – Die Verschiebung der hier vollzogenen Abweisung des klassischen Allversöhnungsdenken im Vergleich zu jener der Göttinger Dogmatikvorlesung ist in diesem letzten Satz besonders deutlich zu erkennen: Dort wurde es noch explizit vermieden, „mit den Lutheranern zu sagen, Christus sei für alle Menschen gestorben“ (Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. 3, S. 122; wie oben in Kap. 5.1.2 zitiert).

erzählen könne.[140] Der Ausgang dieses Dramas ist, wie auch der späte Barth deutlich macht, keineswegs offen: Jesus wird der Sieger sein.[141] Da es aber noch in Gang ist, kann sein *Ende* zwar schon antizipiert, aber noch nicht erzählt werden.[142] Barth schreibt an einer Stelle der Versöhnungslehre, er habe die „Geschichte der Prophetie Jesu Christi als des in der Finsternis siegreich leuchtenden Lichtes […] wohl in ihrem überlegenen Anheben und in deren Fortgang als Geschichte seines siegreichen Kampfes beschreiben, als solche aber nicht zu Ende erzählen können. Sie *ist* eben noch nicht zu Ende!"[143] Diese Unabgeschlossenheit des Dramas des Bundes, dessen letztes Wort gleichwohl bereits „geschrieben" ist, wie Juliane Schüz treffend formuliert,[144] verhindert, obwohl Barth diese Konklusion nicht selbst explizit macht, ein direktes, affirmatives Lehren oder Predigen der Apokatastasis. Eine solche Predigt würde – ob erzählend oder konstatierend – vorwegnehmen, was sich erst noch ereignen muss.

---

140 Vgl. dazu Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 250–255; Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 289–299; Pietz, *Das Drama des Bundes.* – Immerhin formuliert Barth aber bereits in KD II/2, S. 152 f., im Rahmen des Versuchs einer von problematischen Seiten gereinigten Reformulierung des Supralapsarismus, die „Überwindung des Bösen" könne für den Menschen „nicht jene Selbstverständlichkeit haben, die sie für Gott hat. Sie muß für ihn Ereignis, der Inhalt einer *Geschichte* werden; die Geschichte einer Not und ihrer Beseitigung, die Geschichte eines Todes und einer Auferstehung, die Geschichte eines Gerichtes und eines Freispruchs, die Geschichte einer Niederlage und eines Sieges. Was in Gott selbst der einfache, der unmittelbare, keinen Augenblick und in keiner Hinsicht in Frage stehende Triumph des Lichtes über die Finsternis ist, das muß im geschöpflichen Raum und also für den Menschen […] die Gestalt dieser Geschichte haben, das mußte in der Zeit auf jenem Wege *Ereignis* werden." Vgl. analog dazu a.a.O., S. 192: „Der ewige Wille Gottes ist, weil er mit der Erwählung Jesu Christi identisch ist, eine göttliche *Handlung* in Gestalt einer zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden *Geschichte*, *Begegnung* und *Entscheidung.*" Die dramatische Denkform, die in KD IV durchgehend Anwendung finden wird (vgl. dazu unten Kap. 5.3.1), lässt sich als umfassende Entfaltung und Auslegung dieser Sätze aus KD II/2 begreifen.

141 Vgl. KD IV/3, S. 192: „Eine Geschichte geschieht da, ein Drama spielt sich da ab; ein Kampf wird da durch- und ausgefochten. Kann über den Ausgang der Aktion von ihrem Eingang her kein Zweifel sein, so doch auch darüber nicht, daß sie *Aktion* und als solche im Gange ist und als solche nur *erzählend* beschrieben werden kann." Barth wiederholt jedoch sogleich (ebd.): „‚Jesus ist Sieger' ist das *erste* und das *letzte*, eben damit aber auch das *entscheidende* Wort, das dazu zu sagen ist." Vgl. auch die extensiven Ausführungen zur „*Siegesgewißheit*" der Christinnen und Christen in Bezug auf Christus, den „*Endsieger*" a.a.O., S. 302–316 (Zitate: a.a.O., S. 303). Schon KD IV/1, S. 159, konstatiert schlicht, dass Jesus Sieger sei, sei „das christliche Axiom."

142 Auch Schüz hält fest: „Am Ende steht der Sieg Christi, mit dem die Christen zwar fest rechnen können, der aber noch nicht erzählt werden kann, da die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist" (Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 252).

143 KD IV/3, S. 378.

144 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 251.

Die dramatische Denkbewegung, die Barth in KD IV anwenden wird, rückt die Frage nach der menschlichen *Antwort* auf das Versöhnungshandeln Gottes weit stärker in den Fokus, als das bei einer schlichten Konstatierung eschatologischer Heilsuniversalität möglich gewesen wäre. Der Kampf der Prophetie Jesu Christi ist diesseits des Eschatons auch ein Kampf um den menschlichen *Glauben.* Insofern kommt, wieder mit Schüz formuliert, jedes menschliche Glaubensereignis einem „Etappensieg Christi auf dem Weg der Durchsetzung seiner Versöhnungsgeschichte" gleich.[145] Eben dies aber würde durch eine vorschnell konstatierende Predigt der Allversöhnung verundeutlicht. Aus diesem dogmatischen Grund wird der späte Barth Wert darauf legen, dass auch eine *christologisch* begründete Allversöhnungslehre problematische Konsequenzen entfalten könnte, indem sie nämlich in der Gefahr stünde, dem Ruf zu einem Leben im Glauben seinen auch unter universalistischen Vorzeichen bleibenden Ernst zu nehmen. So hätte Barth etwa in der Theologie Richard Imbergs, wie bereits zitiert, den „direkten Aufruf zum Glauben", zur „Entscheidung" und zur „christlichen Verantwortlichkeit", der mit dem Zeugnis des Heils an nichtchristliche Menschen einhergehen müsse, „gerne lauter und bestimmter vernommen".[146] Andernorts benannte er das Risiko, dass die Lehre der Allversöhnung auf einen „unangebracht heiteren Indifferentismus" oder gar einen „Antinomismus" herauslaufen könnte.[147] Diese Formulierungen sind als Warnung davor zu lesen, aus der christologisch-inklusiven Theologie der Welt eine Erklärung der Irrelevanz jeder menschlichen Antwort auf das Heil abzuleiten. Eine solche Konsequenz entspräche keinesfalls Barths Intention; indirekt und sekundär sollte die stete Abweisung der Allversöhnungslehre auch vor ihr warnen.[148]

---

145 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 251; vgl. dazu auch Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 309: „Der Kampfplatz der prophetischen Geschichte Jesu Christi reicht also bis tief in den Menschen hinein."

146 Zit. nach Imberg, *Theologie für Jedermann*, S. XI. (oben ausführlich zitiert in Kap. 5.2.2).

147 Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 39. – Barth betonte jedoch an gleicher Stelle, die Gefahr eines „ewig skeptisch-kritischen, immer wieder bedenklich fragenden, weil im Grunde immer noch gesetzlichen und darum in der Hauptsache grämlich düsteren Theologen" für „vorläufig immer noch drohender" zu halten als die hier im Haupttext erwähnte und fügte hinzu: „Das ist sicher, daß es kein theologisches Recht gibt, der in Jesus Christus erschienenen Menschenfreundlichkeit Gottes unsererseits irgendwelche Grenzen zu setzen. Unsere theologische Pflicht ist, sie als immer noch größer zu sehen und zu verstehen, als wir es zuvor getan hatten" (ebd.).

148 Neben den hier genannten Punkten kann gegen das Allversöhnungsdenken vorgebracht werden, dass es – als Wiederbringung aller *Dinge* – bei einer problematischen Affirmation alles je Gewesenen ende. Das aber würde, wie Etzelmüller gezeigt hat, zu einer Vergleichgültigung des konkret gelebten Lebens führen (vgl. Etzelmüller, *„…zu richten die Lebendigen und die Toten"*, S. 316 f.). Dieser Gedanke ist in Barths Abweisung des Allversöhnungsdenken noch kaum explizit präsent. Der Sache nach finden sich aber bereits in KD II/1, also vor der Erwählungslehre, eschatologische Überlegungen, die eine solche universale Affirmation des Gewesenen abweisen sollten.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Spannung zwischen der im Zeugnisauftrag der Kirche faktisch vorausgesetzten Heilsuniversalität und der Abweisung der Allversöhnungs*lehre* sowohl in der Erwählungslehre wie auch beim späten Barth nicht versehentlich, sondern bewusst durchgehalten wird. Die Universalität des Heils, die das bedingungslose Zeugnis der Kirche an jeden Menschen bereits antizipiert, wird erst dann Ereignis, wenn das Drama des Bundes beendet und Christus unbestrittener und endgültiger Sieger ist. Dieses Ereignis sollte die Theologie nicht lehrend oder predigend vorwegnehmen – dass die Welt aber auf ebendieses Ereignis zugeht, darauf kann und soll sie mit Gewissheit *hoffen.*

5.2.4 Zum Hoffnungsbegriff von Barths Eschatologie

Bis zu diesem Punkt ist diese Untersuchung der oben beschriebenen dritten Rezeptionslinie gefolgt, die Barths Abweisung des Allversöhnungsdenkens mit seiner Affirmation der Heilsuniversalität zusammenzudenken suchte. Der letzte Satz des vorigen Abschnitts berührt jedoch eine Redeweise Barths, die abschliessend als eine jener missverständlichen, spannungsvollen Formulierungen benannt werden soll, die von der zweiten jener drei Deutungsarten moniert worden waren. Die auch bei Barth vorfindliche Restriktion der eschatologischen Sprache auf den Modus der *Hoffnung* – man könne nicht mit der Apokatastasis „rechnen", aber es sei unbedingt geboten, „eben darauf […] *zu hoffen*, darum *zu beten*"[149] – kann nämlich höchst

Barth beschrieb hier, in Gottes Gericht werde „alles Gewesene als solches vor ihm sein, was es sein muss, angenommen oder verworfen, freigesprochen oder verdammt, zum ewigen Tod bestimmt." Im diesem eschatologischen Zurechtbringen werde es „sowohl ewiges Leben wie ewigen Tod des Gewesenen geben" (KD II/1, S. 710). Von diesen Ausführungen her wäre im Rahmen des Barthschen Denkens eine Kritik des Apokatastasis-Denkens im von Etzelmüller bezeichneten Sinne zu entwickeln. Hingegen würden sie überstrapaziert, bezöge man sie auf unterschiedliche Menschengruppen und nähme die Rede vom „ewigen Tod" als eindeutigen Beleg dafür, dass es in Barths Denken nicht garantiert sei, „daß die Geschichte nicht doch einen doppelten Ausgang nehmen wird" (so verfährt Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 197 f., Zitat S. 197).

149 So KD IV/3, S. 550. Barth formulierte hier im Hinblick darauf, dass „des Menschen Verdammung doch nicht ausgesprochen, der kranke Mensch, auch der kranke Christ doch nicht sterben, nicht verloren gehen […] möchte", ungewohnt zurückhaltend: „es könnte sich, wenn dem so sein sollte, wahrhaftig erst recht nur um das Unerwartete der Gnade und ihrer Offenbarung handeln, mit dem man gewiß *nicht* rechnen, auf das man nur eben als auf ein nicht-verdientes, unbegreifliches Überströmen der Bedeutung, Auswirkung und Tragweite der Wirklichkeit Gottes und des Menschen in Jesus Christus *hoffen* kann" (ebd.). Gott sei dem Menschen – übrigens auch der Christin bzw. dem Christen – keine „Errettung schuldig", wie Barth hier wiederum bemerkte. Daher sei es falsch, die „Kassierung jener Drohung zu postulieren und in diesem Sinn eine ‚Apokatastasis' oder ‚Allversöhnung' als das Ziel und Ende aller Dinge in Aussicht zu nehmen und zu behaupten. Es gibt in

unterschiedlich gelesen werden. Konkret lässt sich die Hoffnungssemantik im Sinne einer blossen, der noch ausstehenden Erfüllung gegenüber programmatisch unwissend bleibenden Hoffnung verstehen.[150] Hoffen erscheint dann als defizientes Wissen, dem ein Bekenntnis zur Unsicherheit des Ausgesagten inhärent ist. Alltagssprachlich wird das Wort „hoffen" in aller Regel so verwendet: Man erhofft das, worum man nicht weiss, was man sich aber wünscht. So verstanden richten sich Hoffnungen nicht auf Wirklichkeiten, sondern auf Möglichkeiten. Eine lediglich in diesem Sinne erhoffte Universalität des eschatologischen Heils aber ginge nicht mit der von Barth durchgängig vorausgesetzten Unbedingtheit des Zeugnisses an jeden Menschen zusammen: Wie sollte jemandem die Erwählung zum Heil unbedingt zugesagt werden, wenn man sie selber nur bedingt und im Modus unsicheren Hoffens bekennt? Müsste sich diese letzte Unsicherheit nicht im Akt des Zeugnisses manifestieren?[151] In der Barth nicht universalistisch lesenden Rezeption wird der von ihm verwendete Hoffnungsbegriff, wie oben angedeutet, genau so interpretiert. Man stellt dann schlicht fest: Barth „hoped for universal salvation, but refused to declare it".[152] Der Rückzug in die Rede im Modus der Hoffnung spiegelt in dieser

---

dieser Sache nichts; auch unter Berufung auf das Kreuz und die Auferstehung Christi gar nichts zu postulieren!" Gleichzeitig gelte es aber, sich für eben diese letzte Errettung aller Menschen „*offen* zu halten" (ebd.).

150 Von diesem Begriffsgebrauch her reformuliert und kritisiert David Bentley Hart die Position Hans Urs von Balthasars: „Christians may be allowed to dare to hope for the salvation of all. In fact, I have very small patience for this kind of ‚hopeful universalism', as it is often called. As far as I am concerned, anyone who hopes for the universal reconciliation of creatures with God must already believe that this would be the best possible ending to the Christian story; and such a person has then no excuse for imagining that God could bring any but the best possible ending to pass without thereby being in some sense a failed creator" (Bentley Hart, *That All Shall Be Saved*, S. 66).

151 Auch Janowski, *Allerlösung*, Bd. 2, S. 620, wirbt für eine Abkehr von der „Schwebelage des ‚dritten Weges' mit seinem ‚Hoffnung – ja, Lehre – nein'" (vgl. auch a.a.O., S. 580); ebenso Rosenau, *Allversöhnung*, S. 417 f.: „Das Unbefriedigende einer solchen Argumentation zugunsten eines ‚dritten Weges' liegt […] im Mangel an theoretischer Verbindlichkeit (nicht nur) der so hergeleiteten eschatologischen Aussagen sowie der daraus resultierenden theoretischen Ungewißheit." Vgl. schliesslich Crisp, *T.F. Torrance on Theosis and Universal Salvation*, S. 25, der schlicht konstatiert: „despite its name, hopeful universalism is not in fact a species of universalism. For to hope for the reconciliation of all humanity based on the gracious work of God in Christ is not the same as asserting that all humanity will be saved."

152 Koonz, *The Old Question of Barth's Universalism*, S. 43; ähnlich z. B. Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 279: „[B]ecause Barth holds that Jesus Christ actually (and not just potentially) died for all, and that all are elect in him, it is to be expected that salvation will not necessarily be limited to those who have espoused Christianity as an interrelated set of beliefs and practices. However, neither the extent of such cases of salvation nor the manner by which they may be effected is thought to be a matter upon which the gospel gives Christians licence to speculate, let alone to depart from their divinely given mission of proclamation. What it does give licence to is humility, openness, and hope."

Lesart eine letzte Abneigung Barths gegen ein rückhaltloses Bekenntnis zur Universalität des Heils.[153] Dieser Deutung steht die Einschätzung früherer Rezipienten wie Kraus, Buess oder von Balthasar entgegen, die den Hoffnungsbegriff ganz analog verstanden, eine strikt im Modus der Hoffnung bleibende Eschatologie aber gerade als (ihres Erachtens wünschenswerte) *Alternative* zu Barths Erwählungslehre anführten.[154] Sie zeigten dadurch ex negativo, dass Barths Behauptung universalen Heils ihrer Ansicht nach über die so verstandene Semantik der Hoffnung hinausgeht.

Barth selbst hat den Begriff der Hoffnung anders verstanden und zwischen begründeter eschatologischer Hoffnung und unbedingter Heilszusage keinen Widerspruch wahrgenommen. Dem Glauben an die Vorsehung Gottes konnte er den

---

Für ein frühes Beispiel dieser Lesart vgl. ferner Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 199: „Daß Barth sie [die „Rettung aller Menschen", M.P.] erhofft, ist sicher. Daß er fest mir ihr rechne, hat es manchmal den Anschein. Dieser Schein aber, der trügt, hat die Kritiker irregeführt. […] Wollte man mit der Errettung aller rechnen, als wäre sie fraglos garantiert, so hieße das: Ob einer sie in diesem Leben annimmt oder nicht, hat nichts zu bedeuten. Auch wer es verneint, ja es verhöhnt, könnte sich des Heils nicht erwehren." Auch Schlichting gesteht zu (ebd.): „Manche Sätze Barths klingen, als wäre es so gemeint", betont aber gegen diese Lesart (a.a.O., S. 200): „Das Heil ist unbeirrbar angeboten, keineswegs aber unentrinnbar verhängt. Es muß ergriffen werden."

153 Vgl. McDowell, *Hope in Barth's Eschatology*, S. 48: „Barth refuses to speculate as to the exact form of the future […]. If he maintains a *hope* that the circle of election and calling will be finally and comprehensively enlarged, it is because he believes in the superabundant divine love and grade expressed in Christ"; a.a.O., S. 220: „Barth strongly emphasises that we should cautiously but yet distinctly hope and pray for the universal scope of the actual redemption in the Future. […] When this eschatological nescience is taken seriously […], the singers of a Barthian *apokatastasis* lose their voice. […] The threat of damnation *may* finally be withdrawn". Vgl. ferner Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 134: „The pattern of grace […] leaves every reason to hope that no one will finally be excluded, because the truth of salvation in Jesus Christ is such that there is always more grace in God than there is sin in us".

154 Vgl. z. B. Kraus, *Vorherbestimmung*, S. 363: „Der Gedanke an die Gerechtigkeit und Freiheit Gottes sowie an die Verantwortlichkeit der Menschen verweist auf die – in der Schrift klar bezeugte – *Wirklichkeit des Gerichts.* Der Gedanke an die unendliche Liebe Gottes und an die Hoffnung der Menschen legt die – in der Schrift angedeutete – *Möglichkeit der Allversöhnung* nahe. Wir dürfen nicht rechnen mit der Allversöhnung, aber wir können auf sie hoffen. Solange die Geschichte nicht endgültig abgeschlossen ist, bleibt die *Hoffnung:* Die Rettung aller ist denkbar als Möglichkeit". Ähnlich hielt bereits Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, S. 60, kritisch fest, Barths an sich „richtige theologische Erkenntnis" rücke „in den Verdacht, besitzen zu wollen, was man nur erhoffen kann, als Sein zu verstehen, was nur als Werden wahr ist". Vgl. schliesslich von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, S. 36 f., wo Barth dafür kritisiert wird, die universale Hoffnung in „systembildenden Thesen" vorzutragen; man werde „von einer so systematischen Aussage Abstand nehmen und sich auf jene christliche Hoffnung beschränken, die keine Bemäntelung eines verdeckten Wissens ist, sondern sich wesentlich mit dem […] Gebet um die von Gott gewollte Rettung aller zufriedengibt".

Charakter einer „gewissen Hoffnung“ zuschreiben[155] und die Begriffe „*Verheißung*“ und „*Hoffnung*“ andernorts geradezu synonym verwenden.[156] Am Anfang einer Predigt Barths über Ps 39,8 aus dem Jahr 1956, also aus der Entstehungszeit des dritten Teilbandes der Versöhnungslehre, findet sich die folgende Definition, die auch die im letzten Abschnitt aus diesem Band zitierte Hoffnung auf die Apokatastasis in ein neues Licht rückt:

> *Hoffen* – das ist ja eine Freudigkeit, eine Zuversicht im Blick auf ein verborgenes Gutes, das schon für uns da ist, nur daß wir es noch nicht sehen, das aber ganz gewiß einmal sichtbar werden wird, um dann unser zu sein. Hoffen heißt: leben in dieser Zuversicht und in dieser Freudigkeit.[157]

Dieser Begriffsgebrauch macht deutlich, dass für Barth zwischen Hoffnung und Gewissheit kein Widerspruch besteht. Was predigtsprachlich gilt, gilt in dieser Frage auch dogmatisch: Glaube sei in der Zeit der Gemeinde, so heisst es in KD IV/1, „wesenhaft mit der Hoffnung, d. h. aber mit der Zuversicht auf das Schauen der jetzt geglaubten Realität verbunden“.[158] Hoffnung und Zuversicht sind hier keine Gegenbegriffe, sondern rücken eng zusammen. Für Barth ist Hoffen also nie *blosses* Hoffen, sondern stets der eschatologische Modus gewissen Vertrauens. Bereits die Eschatologie der Göttinger Dogmatik hatte in diesem Sinne festgehalten, Hoffnung sei „nicht der Ort minderer, sondern größerer Gewißheit“.[159] In der christlichen Hoffnung gibt es, wie noch der letzte Paragraph von KD IV/3 ausführlich darlegt, keine Ambivalenz.[160] Die Vorstellung, Hoffnung sei ein Erkenntnismodus defizitärer Gewissheit, ist in diesem Paragraphen vollständig abwesend: Christliche Hoffnung ist eine „in Jesus Christus als ihrem Ursprung, Gegenstand und Inhalt be-

---

155 So in KD III/3, S. 282.

156 So Barth, *Credo*, S. 139: „Wenn es eine […] Gemeinde gibt, in der dem Menschen die Vergebung der Sünden um Christi Willen verkündigt wird […], dann heißt das: mitten in der menschlichen Geschichte und Gesellschaft […] ist hier mit der ganzen Kraft göttlicher Wahrheit eine *Verheißung*, eine *Hoffnung* aufgerichtet.“ Vgl. ferner KD IV/1, S. 116 f.

157 Barth, *Predigten 1954 – 1967*, S. 48.

158 KD IV/1, S. 365.

159 So Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. 3, S. 411, im § 35 („Die Hoffnung“). Barth fuhr damals mit der Feststellung fort, Hoffnung sei „nicht eine letzte Auskunft, sondern ein prinzipieller Anfang. Was man in der Hoffnung hat und ist, das hat und ist man nicht weniger, als wenn man es gegenwärtig wäre und hätte, sondern erst und nur gerade in der Hoffnung hat man es wirklich“ (ebd.). – Auf die hier im Haupttext zitierte Stelle der Göttinger Dogmatik weist Michael Trowitzsch hin (Trowitzsch, *Karl Barth heute*, S. 521).

160 Vgl. etwa KD IV/3, S. 1044: „Die christliche Hoffnung ist als in Gott, nämlich in dem in Jesus Christus handelnden Gott begründete und auf ihn gerichtete ungebrochen und eindeutig positive Zukunftserwartung“; vgl. insgesamt a.a.O., S. 1040 – 1044.

gründete Klarheit und Gewißheit“ bezüglich der „Erwartung des ewigen Lebens im ewigen Lichte“,[161] nicht weniger.

In dieser gar nicht selbstverständlichen semantischen Grundentscheidung sind Barth auch Teile der ihn universalistisch lesenden Rezeption gefolgt. Erst aufgrund dieser spezifischen, wenig geläufigen Verwendung des Hoffnungsbegriffs kann Zeindler formulieren: „Die Vollendung der Offenbarung Christi haben die Christen […] erst im Modus der Hoffnung, dies aber nicht, weil die Vollendung etwa noch zweifelhaft, ihr Eintreffen noch fraglich wäre, sondern allein deshalb, weil diese Offenbarung ‚ihrer Vollendung […] erst entgegengeht‘“.[162] Hier zielt die Hoffnungssemantik nicht mehr auf die Einführung einer letzten erkenntnistheoretischen Reserve, sondern drückt allein den eschatologischen, hier und jetzt noch nicht sichtbaren Charakter der Universalität des Heils aus. Im Modus der Hoffnung – und nur so – wird das Ende des christologischen Dramas, das sich noch nicht ereignet hat, in legitimer Weise antizipiert. Zwar stellt das Auslegungsproblem, das hier deutlich wird, durchaus die Frage, ob Barth die Alternative von *Hoffen* vs. *Rechnen mit* nicht besser vermieden und an deren Stelle beispielsweise direkt vom Unterschied zwischen *Glauben* und *Schauen* gesprochen hätte: Die Universalität des Heils, deren Wirklichkeit wir heute erst im Glauben bekennen können, wird erst dann, im Eschaton, offen anschaulich sein. Festzuhalten bleibt jedoch, dass er sich für die Verwendung eines Hoffnungsbegriffs entschieden hat, der die Unbedingtheit des Zeugnisses an jeden Menschen nicht schmälern sollte.

5.2.5 Abschliessendes zu Barths Erwählungslehre

Nun wieder mit Blick auf Barths Erwählungslehre lässt sich zusammenfassend festhalten, dass diese einerseits, wie alle Prädestinationslehren, die Freiheit Gottes gegenüber dem Menschen sichern möchte. In diesem Kontext diente die Abweisung des Allversöhnungsdenkens der Sicherung des christologischen-unableitbaren Charakters des Heils als Geschenk. Im Unterschied zum traditionellen, insbeson-

161 KD IV/3, S. 1079.

162 Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 314, mit Bezug auf KD IV/3, S. 1036. – Zeindler fährt fort, auch in der Rede von der Hoffnung lasse Barth „keine Zweifel offen, dass die in Christus geschehene Versöhnung einstmals nicht nur für alle Menschen sichtbar werden wird, sondern dass einstmals alle Menschen nicht anders als in sie einstimmen können werden“ (Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 314 f.), und fragt zuletzt rhetorisch (a.a.O., S. 328): „Geht es […] auch Barth darum, Gott im Blick auf die eschatologische Vollendung nochmals eine letzte Freiheit, doch nicht alle zu erlösen, einzuräumen? Nach allem, was bisher gesagt wurde, müsste man jeder Interpretation misstrauen, die zu diesem Schluss gelangt.“

dere calvinischen Prädestinationsdenken – und zu jenem der Göttinger Dogmatik[163] – zielte Barths Erwählungslehre aber darüber hinaus auf die Begründung des Zeugnisses des Heils an jene Menschen, die nicht im Glauben leben und so ihre Erwählung nicht subjektiv realisieren. Die Erwählung dieser Menschen wird durch ihr Nicht-Erkanntsein keineswegs aufgehoben; vielmehr hat die Kirche jedem Menschen, und zwar *gerade* der Nichtchristin als primärer Adressatin des Zeugnisses,[164] ihre Erwählung zu bezeugen und sie zum Glauben an Christus aufzurufen. Das Zeugnis der Gnade gilt universal – es wäre, wie Barth 1947 formulieren konnte, sogar noch in der Hölle selbst geboten.[165] Die universalistische Sprengkraft dieses Ansatzes wurde von der frühen Forschung, wie beschrieben, oft klar erkannt – und in aller Regel zurückgewiesen. Wo Barths Position in der Frage des Heils nichtchristlicher Menschen hingegen unter Verweis auf seine Apokatastasis-Kritik – etwa im Sinne eines „reverent agnosticism" – als programmatisch unentschieden beschrieben wird, wird die Pointe der Erwählungslehre zurückgenommen, „and the election becomes no news rather than good news" (Greggs).[166]

So stellte Barths Erwählungslehre insgesamt das erste Dokument in seiner Entwicklung dar, in dem die zentralen anthropologischen Konsequenzen, aber auch wesentliche inhärente Spannungsfelder der christologisch-inklusiven Theologie der Welt erkennbar waren. Was in den Gelegenheitsschriften der Säkularismusdebatte ohne dogmatische Begründung vorausgesetzt wurde, erhielt nun ein festes christologisches Fundament: die Unwirksamkeitserklärung des menschlichen Unglaubens und der Auftrag an die Kirche, jedem Menschen seine Inklusion ins Heil zu bezeugen. Der schon damals postulierte „Unglaube an die Gottlosigkeit"[167] ist von der universalistischen Erwählungslehre von KD II/2 her nicht nur ein möglicher, sondern ein zwingender Schluss. Hingegen ist der Gedanke, dass eine menschliche Entscheidung gegen Gott die göttliche Entscheidung zugunsten des Menschen aufheben könne, von ihr her unvollziehbar. Durch diese Grundentscheidung wurde die theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen – und damit der Blick der

163 Vgl. dazu oben Kap. 5.1.2.

164 Zur ekklesiologischen Zentralstellung des Zeugnisses an die nichtchristliche Umwelt der Kirche vgl. oben Kap. 4.2.4.

165 Vgl. Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 9 (also nur eine Seite nach der oben zitierten Abweisung der Apokatastasis panton): „Gerade darin erweist sich die Gnade nun wirklich auch uns selbst gegenüber als übermächtig, daß wir sie unter allen Umständen – auch wenn diese innerlich und äußerlich die schlimmsten wären – loben und preisen und damit auch Anderen anzeigen müssen. […] Gnade würde auch inmitten der Hölle noch immer Gnade sein und müßte darum auch mitten in der Hölle noch immer gelobt und gepriesen und also den anderen Höllenbewohnern angezeigt werden." – Ähnlich bereits KD II/2, S. 359.

166 Greggs, *„Jesus is Victor"*, S. 198.

167 Vgl. dazu oben Kap. 3.1.2.

Kirche auf die Welt – gegenüber den diastatisch orientierten Texten der 20er Jahre potenziell einer radikalen Veränderung unterzogen.

Es ist abschliessend zu erwähnen, dass diese welttheologische Umstellung in KD II/2 zwar durchgeführt wird, ihre weitreichenden theologischen Folgen aber oft nur angedeutet bleiben. Auch wenn schon dem neuen Blick auf den Unglauben, den Barths Erwählungslehre ermöglichte, viel theologische Sprengkraft eigen war, so lässt sich doch wiederum – wie schon im Bereich der Ekklesiologie[168] – beobachten, dass die theologischen Konsequenzen der Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt zunächst im Vergleich zu späteren Barth-Texten in vielerlei Hinsicht unausgeführt und die Beschreibungen nichtchristlicher Menschen und des Umgangs mit ihnen zunächst recht allgemein blieben. Immer wieder hat die theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen in KD II/2 mit dem Verweis auf die Unwirksamkeit ihres Versuchs, als Verworfene zu leben, ihr Bewenden.[169] Die dogmatischen Beschreibungen dieser Menschen fallen auch daher sprachlich deutlich negativer aus als in späteren Texten Barths.[170] Die sich aus der behaupteten Heilsuniversalität ergebende Folgefrage, was der Unglaube an die Gottlosigkeit für den Verkündigungsauftrag der Kirche an nichtchristlichen Menschen konkret bedeutete, ist durch die Erwählungslehre erst aufgeworfen, aber noch nicht umfassend beantwortet worden.

---

168 Vgl. oben Kap. 4.1.1.

169 Vgl. z. B. KD II/2, S. 504: Der Christ glaubt daran, „daß Jesus Christus auch für den Anderen gestorben und auferstanden ist. […] Er wird auch ihm die Erwählung Jesu Christi als den auch sein Leben beherrschenden Anfang aller Wege und Werke Gottes bezeugen. […] Im Lichte des Evangeliums […] ist der Verworfene auch in der Gestalt des Anderen eine weichende, fliehende, vergehende, eine von Gott klar begrenzte Schattengestalt."

170 Vgl. z. B. KD II/2, S. 347: Der Mensch, der Gott ablehnt, „begehrt und unternimmt es, ins Leere zu treten. In der Un-Tat dieser nichtigen Wahl des Nichtigen ist er zum vornherein widerlegt und überholt durch das, was Gott in der Erwählung Jesu Christi von Ewigkeit her über ihn beschlossen und für ihn getan hat." Vgl. a.a.O., S. 348: „Was der Mensch tun kann mit jener Un-Tat, das kann nur die freilich reale, freilich böse und verhängnisvolle Erinnerung und Reproduktion jenes Hinweggenommenen – es kann aber seine Un-Tat als solche in ihrer ganzen Bosheit und Folgenschwere mehr als eine *Ohnmachtstat* nicht sein. […] An den Menschen, der das noch nicht weiß – und jeder Mensch verlernt und vergißt es immer wieder! – an den in der Finsternis seiner eigenen Un-Tat wohnenden, in seinem Irrtum immer wieder selbstgewissen, in seiner Rebellion immer wieder hoffnungsvollen, seine Flucht vor Gott immer neu aufnehmenden, in seinem Haß gegen Gott sich immer neu verbohrenden, sich selbst in seiner Gottlosigkeit ernst nehmenden, an den den Verworfenen darstellenden und insofern die göttliche Verwerfung erleidenden Menschen wendet sich das Zeugnis der Gemeinde von der Erwählung Jesu Christi."

5.3 Barths inklusive Versöhnungslehre (KD IV) und die ihr inhärenten Spannungsfelder

Exakt darauf, auf das Thema des Verhältnisses von Kirche und Welt, legen Barths spätere dogmatische Texte einen besonderen Fokus. In ihnen, besonders in seiner Versöhnungslehre, wurden ausführliche Reflexionen darüber entwickelt, was es konkret bedeutet, jeden Menschen als von Christi Heilstat herkommend und als auf den Glauben an ihn zugehend zu betrachten und ihm von dieser Erkenntnis her neu zu begegnen. Die Logik dieser Entwicklung ist gut nachvollziehbar: Die in KD II/2 vorgenommene Universalisierung des Heils führte notwendigerweise zur detaillierten Ausarbeitung des neuen theologischen Blicks auf nichtchristliche Menschen.[171] Zur Rekonstruktion dieses neuen Blicks wird im Folgenden, wie es schon in Kap. 4 bezüglich der Ekklesiologie geschah, primär Barths Versöhnungslehre in den Blick genommen, da sie die prägnanteren und für die Kontextualisierung im Säkularisierungsdiskurs insgesamt aussagekräftigeren Pointen in der Beschreibung nichtchristlicher Menschen enthält als die Schöpfungslehre von KD III. Die Anthropologie von KD IV wird in den folgenden drei Abschnitten in drei Perspektiven wiedergegeben: Unter Einführung einer bei Barth in dieser Form nicht vorfindlichen Gliederung werden nacheinander die perfektische, die futurische und die präsentische Dimension ihrer Beschreibung des Seins von Nichtchristinnen und Nichtchristen untersucht.

5.3.1 Die schon erfolgte Veränderung der Situation aller Menschen (perfektische Dimension)

Die Welt, in der wir leben, ist die „mit Gott schon versöhnte Welt“,[172] selbst wenn sie faktisch als unversöhnte existiert. Diese Prämisse von Barths Versöhnungslehre gibt ihr durchgehend auch den Ton für die theologische Beschreibung und Bestimmung nichtchristlicher Menschen vor. Sie werden als Menschen beschrieben, deren Situation vor Gott bereits verändert, deren christologische Inklusion ins Heil

171 Vgl. auch Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 136, der mit Blick auf Barths Rede von virtuellen und prospektiven Christen feststellte: „Je stärker Barth die Universalität des Heilswillens und Heilswirkens postuliert […], um so mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, eine Denkform zu finden, um die Partizipation der Nichtglaubenden an dieser allumfassenden Gnadenwirklichkeit auszusagen.“

172 KD IV/3, S. 324; vgl. auch z. B. KD IV/1, S. 812: Die Gemeinde weiss, dass die Welt „die Welt ist, die Gott in Christus mit sich selber *versöhnt* hat“; ferner a.a.O., S. 81 (wie bereits am Ende der Einleitung in Kap. 1.3.4 zitiert): „In Christus ist diese Versöhnung der Welt mit Gott *geschehen.*“

bereits vollzogen ist. Barth nutzte in KD IV sehr unterschiedliche Sprachformen und -bilder, um diese Pointe zu verdeutlichen. Dabei dominieren, wie bereits mehrfach angedeutet, die Weltbeschreibungen im *christologischen Perfekt,* also in der Zurückführung des Heils jedes Menschen auf die schon erfolgte Tat Christi. Jedes Leben ist vom bereits zurückliegenden Ereignis von Kreuz und Auferstehung Christi betroffen. „Indem Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, ist kein Mensch, der je gelebt hat und noch leben wird, der, der er und das, was er wäre, wenn Jesus Christus nicht auferstanden wäre."[173] Sprachlich bezeichnend für diese perfektische Struktur ist der immer wiederkehrende Hinweis darauf, dass Christus „längst" auch mit den Nichtchristen in einer Beziehung stehe,[174] dass er den Frieden zwischen Gott und Mensch „*schon*" geschlossen habe.[175] Inhaltlich geht die Verwendung des christologischen Perfekts sehr oft damit einher, dass Barth explizit betont, dass das in Christus erfolgte, perfektisch beschreibbare „Ereignis"[176] des Heils unabhängig vom Glauben oder vom Unglauben jener Menschen in voller Geltung steht, für die es sich ereignet hat. Christus sei „schon in sich selbst für *uns*", betont KD IV/1, er werde es nicht erst dann, wenn es – eine rhetorisch wie inhaltlich bezeichnend relativierende Beschreibung des christlichen Glaubenslebens – „zu irgendwelchen Nach- und Mittvollzügen" komme.[177] Barth hielt an dieser Stelle weiter fest, dass das

173 KD IV/3, S. 344; vgl. ebd.: Die Welt „ist nach dem in diesem Ereignis geschehenen Ausspruch ihrer Versöhnung mit Gott nicht mehr dieselbe wie zuvor".

174 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 283.409.

175 KD IV/3, S. 817: „Der eine Jesus Christus ist ja *schon* eingetreten für Gott bei den Menschen und für die Menschen bei Gott, hat ja die Sache Gottes unter den Menschen und der Menschen Sache bei Gott *schon* zu ihrem Ziel geführt, den entscheidenden Akt der väterlichen und königlichen Vorsehung Gottes durch die Ausscheidung der menschlichen Verwirrung *schon* vollzogen, die Ordnung zwischen Gott und Mensch *schon* hergestellt, den Frieden zwischen beiden *schon* geschlossen". – Vgl. auch a.a.O., S. 350 f.: „Himmel und Erde, Engel und Menschen und alle Kreaturen *sind* in der Auferstehung Jesu Christi schon in das durchdringende, verändernde Licht seiner Person und seines Werkes gerückt, *sind* schon von jenem Feuer erfaßt, *sind* durch ihn selbst, durch das Anheben seines prophetischen Werkes schon darüber unterrichtet, wie es mit ihnen auf Grund dessen, was in ihm und durch ihn geschah, bestellt ist. Sie *sind* schon durch seine lebendige Gegenwart und Aktion in ihrer Mitte angeklagt und gerichtet, aber auch getröstet und erfreut. Sie *nehmen* und *haben* schon Anteil an der geschehenen Versöhnung, an dem erfüllten Bund: den Anteil, den er ihnen, indem er in ihrer Mitte von den Toten auferstand, geben wollte und gegeben hat."

176 Zur engen Verschränkung von Ereignisbegriff und Heilsuniversalität vgl. exemplarisch KD IV/1, S. 244: „Es gäbe nur eine *verlorene* Welt und nur *verlorene* Menschen, wenn dieses wunderliche Gericht nicht Ereignis geworden wäre. Da es Ereignis wurde, bleibt uns nur übrig, zu erkennen und zu glauben, der ganzen Welt, allen Menschen, das zuzurufen: *Nicht* verloren!" Eben diesen nachvollziehenden Erkenntnis,– Glaubens- und Zeugnisprozess skizziert Barths gesamte Versöhnungslehre.

177 KD IV/1, S. 252.

„dort, damals, *in Ihm*“ geschehene Heilsereignis zwar „die Frage nach unserem Gehorsam oder Ungehorsam stellt, in sich selbst aber das für uns geschehene *Heilsereignis ist* und *bleibt*, wie auch unsere Antwort auf seine Frage lauten möge“.[178] Auf die Aussage, von Christi Heilstat her existiere „*jeder* Mensch“ in einer entscheidenden „Veränderung“, folgt anderorts sogleich der Zusatz: „Man merke: Sie [diese Veränderung, M.P.] ist *nicht* abhängig davon, daß sie verkündigt, gut oder schlecht, oder auch gar nicht verkündigt, und *nicht* davon, daß und wie sie beachtet, im Glauben oder Unglauben realisiert und nachvollzogen wird!“[179]

In solchen Formulierungen findet die oben beschriebene[180] Relativierung der Auswirkungen des kirchlichen Zeugnisses ihr versöhnungstheologisches Pendant. Die Argumentation verfolgt dabei zwei zunächst gegensätzlich erscheinende Ziele. Barth lässt seine Leserin an keiner Stelle von KD IV darüber im Unklaren, dass der Glaube, und nicht der Unglaube, die adäquate, ja eigentlich „unvermeidlich[e]“[181] Antwort des Menschen auf Gottes Versöhnungshandeln sei.[182] Dieser menschliche Glaube wird aber zugleich theologisch relativiert und durch die perfektische Struktur der Versöhnungslehre durchgehend in seiner Relevanz beschränkt. Heilsrelevant ist er nur in dem eingeschränkten Sinne, dass er die dem Heil entsprechende Antwort ist, die zu dessen subjektiver Aneignung führt. Dieses Heil ist aber, wie Barth deutlich macht, selbst im Fall des Unglaubens „gesichert und gegenwärtig“.[183] Heils*wirksam* im Sinne eines streng ausgelegten sola fide – wobei der Ablativ als Instrumentalis gelesen würde – ist nur Christi eigener Glaube.[184] In je-

178 KD IV/1, S. 252.

179 KD IV/1, S. 344. Nicht weniger prägnant heisst es im Folgesatz (ebd.): „Das Kommen des Reiches Gottes hat seine Wahrheit in sich selber, nicht in dem, was infolgedessen auf Erden passiert und nicht passiert.“

180 Vgl. oben Kap. 4.2.4.

181 Vgl. KD IV/1, S. 831: „Glauben ist die menschliche Tätigkeit, die *angesichts* des lebendigen Jesus Christus, *angesichts* dessen, was in ihm geschehen, gegenwärtig und zukünftig ist, stattfindet: in tiefster Spontaneität, in ursprünglichster Freiheit, aber angesichts seiner Wirklichkeit unvermeidlich.“

182 Vgl. dazu insgesamt KD IV/1, S. 826–872 (§ 63. *Der Heilige Geist und der christliche Glaube*).

183 KD IV/3, S. 1001 (vgl. dazu unten Kap. 5.3.3).

184 Dieser wird bereits von Barths Erwählungslehre als stellvertretend für die Menschheit vollzogener Glaube gefasst (vgl. KD II/2, S. 620 f.). Barth formulierte dort, das „Werk des Glaubens“ sei durch Christus bereits für alle Menschen vollbracht, und zwar so, dass es „für uns nicht mehr zu vollbringen“ sei (a.a.O., S. 620). Dass Christus für mich glaubt, gilt „immer schon bevor ich glaube, immer auch, wenn ich nicht mehr glauben sollte“ (ebd.). Diese Aussage ist nun aber nicht dahingehend zu lesen, dass Glaube ausserhalb des Glaubens Christi irrelevant geworden wäre. Vielmehr bleibt er als Anerkennung der Heilstat Christi, obwohl diese auch ohne ihn Bestand hätte, bleibend – wenn auch, wie unten weiter ausgeführt wird, nur relativ – relevant. Vgl. zu Barths Vorstellung des

dem anderen Glaubensvorgang geschieht nur die subjektive Aneignung, nicht die objektive Begründung des Heils. Aufgrund dieser Überlegung, ja aufgrund der in Kreuz und Auferstehung erfolgten Weltveränderung insgesamt kann und muss nach Barth gesagt werden, dass auch der Nichtchrist „als ein mit Gott Versöhnter existiert": „Daran kann ja keine Abwendung, keine Revolte und Resistenz und Ungebühr des Nicht-Christen etwas ändern".[185]

Strukturell lässt sich in allen bisher genannten Stellen das beobachten, was Beintker als „gewissmachendes Perfekt" bezeichnet, das inhaltlich über das „*futurum resurrectionis*" des zweiten Römerbriefkommentars hinausgehe.[186] Barths Versöhnungslehre atmet, mit Georg Plasger ausgedrückt, „viel weniger das ‚Noch nicht', sondern vielmehr das ‚Schon'."[187] Die stets wiederholte Erinnerung an dieses „Schon" des Heils bildet sprachlich-performativ die Vorordnung des göttlichen Heilshandelns vor der menschlichen Antwort darauf ab. Sie ermöglicht damit einen neuen Blick auf den Fall des Ausbleibens einer ihm entsprechenden menschlichen Antwort, also auf den Fall des Unglaubens. Die Performativität des christologischen Perfekts stützt und verdeutlicht so die Behauptung der Heilsuniversalität.[188] Gleiches gilt für den hier wieder oft begegnenden Totalitätsgedanken: Dass dem einzelnen Menschen – auch dem nichtchristlichen – Gottes Güte gilt, ergibt sich daraus, dass diese Güte der „ganzen Welt" zugewandt ist.[189] Entsprechend war es Barth in der Versöhnungslehre auch in neuer Weise möglich, auf die Begriffe der „Weltversöhnung" und der „Welterlösung" zurückzugreifen, wenn auch eher sporadisch.[190]

---

stellvertretenden Glaubens Christi Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 117 f.154 f. – Zum *sola fide* vgl. bereits oben Kap. 4.2.2.

185 KD IV/3, S. 410.

186 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 38.

187 Plasger, *Die Konzeption der Versöhnungslehre Karl Barths unter besonderer Berücksichtigung der „Menschlichkeit Gottes"*, S. 21.

188 Insofern gibt es, um zuletzt ein für diesen Zusammenhang besonders sprechendes Zitat anzuführen, das auch die Debatte um die Heilsuniversalität in Barths Theologie in ein neues Licht rückt, keinen Menschen, „für dessen Sünde und Tod er [Christus, M.P.] nicht gestorben, dessen Sünde und Tod er an seinem Kreuz nicht erledigt und ausgelöscht, für den er dort nicht auch positiv das Rechte getan, dessen Recht er dort nicht aufgerichtet hätte! Keiner, dem das in seiner Auferweckung der Toten nicht zugesprochen wäre als seine Rechtfertigung! […] Keiner, der in ihm nicht genügend, völlig, endgültig gerechtfertigt wäre! […] Keiner!" (KD IV/1, S. 703 f.).

189 So KD IV/3, S. 927: Dem Nichtchristen als dem *christianus designatus* habe die Gemeinde „Jesus Christus als auch *seinen* Herrn, das große, auch zu *ihm* gesprochene *Ja*, die der ganzen Welt und so auch *ihm* zugewendete Güte Gottes zu bezeugen."

190 Wie bereits in Kap. 4.2.4 zitiert, beschrieb KD IV/3 das Zeugnisamt der Christinnen und Christen als Auftrag, mit Christus „Verkündiger der in ihm geschehenen Weltversöhnung" und eben damit „Herolde seiner Person und seines Werkes zu werden" (KD IV/3, S. 695). Andernorts formulierte

Neben der bisher beschriebenen perfektischen Struktur verdeutlicht Barth in KD IV/3 diese Grundentscheidung durch andere Formulierungen teils juridischer, teils philosophischer und teils biblisch-metaphorischer Prägung. So kann er davon sprechen, dass schon die Koexistenz Jesu Christi mit ihnen für nichtchristliche Menschen „gewissermassen *rechtlich*" eine „völlige *Veränderung*" ihrer Situation bedeute,[191] dass „de iure" auch ihr „Sein[…] in Jesus Christus schon „begründet[…] und feststehend[…]" sei.[192] Parallel dazu stellte Barth zwischen Jesus Christus und jedem Menschen einen *„ontologische[n]* Zusammenhang" fest;[193] „ontologisch gottlos" könne der Mensch aus diesem Grund nicht werden.[194] Barth kann ferner formulieren, über allen Menschen sei die „Hand Gottes des Versöhners", sie habe aber noch nicht alle in der Weise berührt, dass ihnen dieser Sachverhalt erkennbar geworden sei.[195] Gelegentlich begegnen schliesslich bis in die Metaphorik hinein inklusive Sprachbilder, etwa wenn es in KD IV/1 heisst, der Zusammenschluss Gottes mit allen Menschen umfasse „realiter die Welt und die Gemeinde, die Nicht-Christen und die Christen", auch wenn ihn nur letztere erkannten.[196] Auf dieser Linie betont KD IV/3, die Heilsgeschichte sei das „die ganze Geschichte bestimmende,

---

Barth, der Christ höre von Gott „die Botschaft von der im Kreuzestod Jesu Christi auch ihn umgreifenden Weltenwende und Weltversöhnung" (Barth, *Das christliche Leben*, S. 239). Die Christin wisse, dass sie es in der „Vorletztlichkeit" des Lebens „zwar nie mit dem Letzten, nie mit dem Weltgericht und der Welterlösung, wohl aber mit den negativen und positiven *Anzeichen* dieses letzten zu tun bekommen" werde (KD IV/3, S. 1077). Diese Begriffsverwendung schliesst an die oben zitierten Spitzensätze des ersten Römerbriefkommentars an, führt aber mit der Unterscheidung von (schon jetzt realer) Versöhnung und (eschatologisch erhoffter) Erlösung eine Differenzierung ein, die diesem noch tendenziell fremd war.

191 KD IV/3, S. 565.

192 KD IV/3, S. 928; auch nach KD IV/2, S. 305 „sind objektiv auch sie [die in der Welt lebenden Menschen, M.P.] die Seinigen, sein Eigentum und eben darauf de iure *anzusprechen*."

193 KD IV/2, S. 305; vgl. schon das in KD III/2, S. 158, im Kontext der Anthropologie Gesagte (im Original hervorgehoben): „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist." In diesem Zusammenhang fällt auch Barths prägnante und daher oft zitierte Feststellung, Gottlosigkeit sei „keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins" (a.a.O., S. 162).

194 KD IV/1, S. 534; die Begründung dieser Aussage erfolgt unmittelbar christologisch (ebd.): „Tiefer als dahin, wohin Gott sich in Jesus Christus für ihn erniedrigt hat, ist der Mensch nicht gefallen."

195 KD IV/1, S. 163: „Die Hand Gottes des Versöhners ist über allen Menschen. Jesus Christus ist für sie alle geboren, gestorben, auferstanden. Das Werk der Versöhnung, die Umkehrung des Menschen zu Gott hin ist für sie alle vollbracht. Das Wort Gottes ist zu ihnen allen gesprochen, d. h. Gottes Urteil, Weisung und Verheißung ist gültig über sie alle ergangen. Gerechtfertigt, geheiligt und berufen sind insofern, sind objektiv, sie Alle. Aber so hat Gottes Hand noch nicht Alle berührt, daß sie das alles auch sehen, hören, vernehmen, an- und aufnehmen könnten, was Gott für Alle und so auch für sie ist, von woher also auch sie existieren, denken, leben dürften."

196 KD IV/1, S. 111.

alle anderen Geschichten umfassende Geschehen des Kommens und Ereigniswerdens des Heils der *ganzen* Welt, *aller* Menschen“;[197] der nichtchristlichen Menschheit sei das Gotteswort des auch sie bereits „umschließenden“ Gnadenbundes schlicht „noch fremd“.[198] Sachlich treffen diese so unterschiedlichen Formulierungen mit der Intention der Anthropologie im christologischen Perfekt zusammen: Sie wollen verdeutlichen, dass der Unglaube der Welt ihre in Christus bereits Ereignis gewordene Versöhnung nicht beeinträchtigt oder auch nur schmälert. Mag sich also das „Zusammenleben zwischen Gott und Mensch gestalten wie es will – darüber ist damit, daß Jesus Christus lebt […] entschieden: daß die Verbindung zwischen Gott und uns Menschen (jedem Menschen!) besteht und daß sie unzerreißbar ist.“[199]

Die perfektische Struktur von Barths später Theologie, die im Kern von einem bereits zurückliegenden und vollbrachten Heilsereignis ausgeht, ist in der Rezeption oft kritisiert worden. Man monierte (mit E.-W. Wendebourg) eine „schon vorweg vollzogene[…]“ Rechtfertigung der Menschheit durch Christus.[200] Für Zahrnt war Barths stete Bezogenheit auf ein – seiner Deutung nach: urzeitliches – „Perfektum“ Ursache für einen „unersetzbaren Verlust an konkreter geschichtlicher Wirklichkeit“.[201] Er schrieb 1968: „Niemand wird etwas dagegen einzuwenden haben, daß Karl Barth Anfang und Ende des ganzen Geschichtsprozesses in Jesus Christus zusammengefaßt sein läßt. Die Frage ist jedoch, ob es sich bei Barth überhaupt noch um einen Geschichts*prozeß* handelt: geht bei ihm in der Geschichte überhaupt noch etwas *vor?*“[202] In dieser Lesart, die vielerorts Parallelen

197 KD IV/3, S. 44 f.

198 KD IV/3, S. 1002.

199 KD IV/3, S. 43.

200 Wendebourg, *Die Christusgemeinde und ihr Herr,* S. 73. Konkret kritisierte Wendebourg, Barth sei es aufgrund dieses Gedankens unmöglich, die Rechtfertigung durch den Glauben zu denken (vgl. a.a.O., S. 73 f.).

201 Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, S. 143; vgl. auch die Einordnung von Zahrnts Position bei Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* S. 240 f., sowie bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige,* S. 274 f.

202 Zahrnt, *Die Sache mit Gott,* S. 143; vgl. ferner Zahrnts Beobachtung, bei Barth seien „alle Wege und Werke Gottes ‚zum vornherein‘ von der Gnade bestimmt. Dieses ‚zum vornherein‘ kehrt bei Barth immer wieder.“ (a.a.O., S. 137) – Ähnlich bereits von Balthasar, *Karl Barth*, S. 380: „die Ablehnung alles Redens von Wachstum, Fortschritt, aber ebenso von möglichem Abfall und Verlust der Gnade und des Glaubens, kurz von allem, was im Bereich des Relativen und Zeitlichen die immer bewegte Geschichte des Menschen mit dem ihn erlösenden Herrn und Gott ausmacht, das alles kann den Eindruck nur verstärken, daß in dieser Theologie des Geschehens und der Geschichte vielleicht doch nichts geschieht, weil alles in der Ewigkeit schon immer geschehen ist.“

findet,[203] hindert ein alles überlagerndes Perfektum Barth daran, das Heilsgeschehen als Geschichte zu denken – und, davon abgeleitet, individuelle *Glaubens*geschichten für theologisch relevant zu halten. Von evangelikaler Seite wurde und wird, wie oben erwähnt, oft exakt an dieser Stelle der typische „Barthian error" (Donald G. Bloesch) geortet: in der Vorstellung, die Welt sei bereits versöhnt und der Kampf zwischen Gott und dem sich ihm Widersetzenden daher schon entschieden.[204]

Dieser Kritik von Barths Versöhnungslehre (und oft seiner Theologie insgesamt) wird regelmässig auf zwei argumentativen Linien begegnet: (1) mit dem Hinweis darauf, dass Versöhnung bei Barth nicht nur als zurückliegendes Ereignis der Vergangenheit, sondern zugleich stets als sich *aktuell* ereignendes Geschehen gedacht sei, sowie (2) mit dem Verweis auf den von Barth selbst oft beschriebenen *dramatischen* Charakter von Gottes Versöhnungshandeln. Beide Elemente von Barths Denken, so wird unterstellt, würden von den Urhebern des Geschichtslosigkeitsvorwurfs übersehen oder zumindest nicht in ihrer vollen Tragweite wahrgenommen. Im Folgenden werden diese Argumente nacheinander anhand des Barthschen Textbestands überprüft.

(1) Im Sinne der ersten dieser Argumentationslinien hat Juliane Schüz jüngst formuliert, bei Barth werde „die menschliche Geschichte durch das christologische *Perfekt* einer ‚gegenwärtigen Vergangenheit' bestimmt […] und nicht auf äusserliche Weise durch ein christologisches *Präteritum*".[205] Kreuz und Auferstehung seien für ihn nicht einfach zurückliegende Ereignisse überzeitlicher Bedeutsamkeit, sondern hätten für die Situation jedes Menschen aktuelle Relevanz. Insofern denke Barth die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Eschaton nicht als als „bloßen Nachklang des ‚christologischen Perfekts'"; vielmehr vollziehe sich die Versöhnung in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Eschaton „aktual".[206] Ähnlich schreibt Krötke, in der Heilsgeschichte gehe es nach Barth um die „Dynamik der Realisierung der ‚Urge-

203 Zur Geschichte des Barth gegenüber erhobenen Geschichtslosigkeitsvorwurfs vgl. ferner die umfassenden Hinweise bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 275 f., Anm. 7; zur Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, bei Barth sei „alles nachfolgende Geschehen lediglich noch eine Entfaltung jener vorzeitlichen Entscheidung", vgl. Zeindler, *Die Universalität der Gnade*, S. 316, und die dort (ebd., Anm. 30) angeführte Literatur. Zur Thematik insgesamt vgl. Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 239–247, sowie, schon 1971 sehr ausführlich, Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik*, S. 203–223.

204 Bloesch, *The Evangelical Renaissance*, S. 98 (oben in Kap. 1.2.3 ausführlicher zitiert).

205 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 239 f.

206 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 254.

schichte‘ in der zeitlichen Geschichte“.[207] Die „*gewesene* Geschichte“ Jesu Christi ist nach Matthias Wüthrich „nicht vergangen, sondern geschieht wieder und wieder“.[208]

Diese Antikritik des Geschichtslosigkeitsvorwurfs hat an Barths Schriften in der Tat Anhalt. Barth lässt nämlich seine eigene Bezeichnung der Geschichte Jesu Christi als (zurückliegendes) „Faktum“ sowie als ein für allemal „geschehen“,[209] obwohl er sie durchgehend voraussetzt, nur unter der Einschränkung gelten, dass diese Begriffe nicht „restriktiv“ verstanden würden: nicht „als einmal *nur* damals geschehen, dann Vergangenheit geworden und also nicht, oder nur noch in der Erinnerung an ihr Damals gegenwärtiges Geschehen […]. Jesus Christus *hat* eben nicht nur gelebt, sondern (eben als der, der *einmal* gelebt hat) *lebt* er und *wird* er leben.“[210] Barths Versöhnungslehre schliesst in dieser Denkfigur nahtlos an KD II/2 an, wo bereits die Vorzeitigkeit der Erwählung mit einem sehr ähnlichen Gedanken expliziert worden war.[211] Auffällig ist jedoch, dass sich Barths Betonung der Aktualität von Gottes Handeln – hier der „Geschichte Jesu Christi“, dort der Erwählung – beide Male nicht gegen die perfektische Grundstruktur seines eigenen Denkens richtet, sondern deren legitime Auslegung darstellen möchte. Primär abgelehnt wird dadurch eine historisierende, von der Geschichte Jesu Christi als abgeschlossener und somit vergangener Geschichte redende Christologie.[212] Diese Abweisung sollte jedoch

207 Krötke, *Die Summe des Evangeliums*, S. 78. – Schon in KD II/2 bleibt die Erwählung nach Krötke keine „vorzeitliche Vergangenheit […], die nicht zu den Menschen jeder Zeit durchdringt“, sondern prägt „das Leben jedes einzelnen Menschen *konkret*“ (a.a.O., S. 74).

208 Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 306.

209 KD IV/3, S. 256: „‚Faktum‘ heisst ja: quod factum est, ‚was geschehen ist‘. Und nun ist das, was, von Gott eingesetzt, als Beginn dieser Geschichte leuchtet, redet, sich kund tut, allerdings etwas, ‚was geschehen ist‘.“

210 KD IV/3, S. 256. – Analog KD IV/1, S. 345: „Er *hat* die Welt nicht nur mit Gott versöhnt, sondern er *ist* als der, der das einmal getan hat, ihr ewiger, ihr ein für allemal tätiger und wirksamer Versöhner.“

211 Damals betonte Barth im direkten Anschluss an die oben (in Kap. 5.2.1) zitierte Feststellung, Gottes erwählendes Handeln stehe „härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen“ (KD II/2, S. 201): „Das tut es aber, indem es das *Leben* Gottes hat und ist, indem es wirklich von Ewigkeit her beschlossen ist, mit dem Charakter des Perfektums ohnegleichen auch in dem Charakter der *Gegenwart* und auch in dem der *Zukunft* ohnegleichen. Das bleibt also darum, weil es vorzeitlich ewig ist, nicht vor der Zeit zurück, das *begleitet* sie vielmehr (weil Gottes Ewigkeit nur eine ist) als überzeitliche, das überdauert sie als nachzeitliche Ewigkeit. Das war also nicht nur, sondern *ist* und *wird sein.* Das *geschah:* keine Umkehrung darf das abschwächen, daß es geschah und ein für allemal geschah. Aber das geschah nicht nur, sondern das *geschieht* und *wird geschehen.*“

212 Vgl. KD II/2, S. 201: „Was heißt ‚damals‘, wenn wir von Gottes Ewigkeit reden? Gewiß heißt es auch: ‚früher‘, so gewiß es ja auch ein ‚einst‘, ein ‚später‘ gibt in Gottes Ewigkeit, so gewiß diese nicht

nicht dazu verleiten, die perfektische Grundstruktur der Anthropologie Barths und deren spezifische Pointen aus dem Blick zu verlieren. Zwar ist die Wiederherstellung des gebrochenen Bundes durch Gott für Barth „kein Ereignis der Vergangenheit", sondern „persönliche Gegenwart, nein: gegenwärtige Person";[213] zwar geschieht sie nicht nur in der Vergangenheit, sondern in christologisch qualifizierter Gegenwart stets neu.[214] Durch die Gegenwart Christi ist aber durchaus etwas abgeschlossen: die „Zeit des unversöhnten Menschen" nämlich.[215] Das effektive Leben eines unversöhnten Lebens ist, da jeder Mensch von der Versöhnung herkommt, schlicht nicht mehr möglich. Auf diesem das Präsens transformierenden Perfektum fusst die Gewissheit der Heilszusage an jeden Menschen; in ihm liegt der Grund der Hoffnung der Kirche für sich selbst

---

die Negation der Zeit als solche, sondern nur die ihrer Schranken ist. Aber eben darum kann ‚damals' hier nicht nur ‚früher' bedeuten, sondern müssen wir auch das Frühere und gerade das Frühere, wenn wir von Gottes Ewigkeit reden, erkennen und gelten lassen als das *Jetzige* und *Künftige* und also die göttliche Vorherbestimmung als Gottes vollbrachtes, aber darum *nicht* erledigtes, *nicht* irgendwo dahinten liegendes, sondern als sein in voller Kraft auch *heute* geschehendes Tun." Entsprechend lehnt Barth in KD IV/3 eine christologische Position ab, die das „Leuchten und Reden" der Geschichte Jesu Christi „auf das historia docet reduzieren würde, das grundsätzlich aller erinnerten Geschichte eigentümlich ist" (KD IV/3, S. 256).

213 KD IV/1, S. 829.

214 Vgl. KD IV/1, S. 350: „In Jesus Christus geschah *einst* – und in ihm geschieht *heute* die Veränderung der menschlichen Situation, der der Christen und der aller Menschen, die Versöhnung der Welt mit Gott: in ihm, dem kraft seiner Auferstehung lebendigen Mittler zwischen Gott und den Menschen." Vgl. auch a.a.O., S. 348: „Was er in seiner Zeit getan hat, das hat er ja als Stellvertreter aller anderen Menschen, als *der* erwählte Mensch, für *sie* getan. In seiner Auferstehung von den Toten ist darüber entschieden, daß er eben das, was er zu seiner Zeit getan hat, auch in ihrer Zeit für *sie*, auch an *ihnen* tut." Vgl. ferner a.a.O., S. 347, wo die Fürsprache Christi vor dem Vater als jedem Augenblick gegenüber präsentisches Element der perfektisch beschreibbaren Heilstat vorgestellt wird: „*Kein* Augenblick, in dem Jesus Christus *nicht* der Richter und Hohepriester wäre, der Alles vollbracht hat. *Keiner*, in welchem dieses Perfektum *nicht* Präsens wäre. *Keiner* nämlich, in welchem er *nicht* als unser Stellvertreter, der dort und damals gelitten hat und gestorben ist und so für uns sprechend vor Gott stünde."

215 Barth, *Credo*, S. 104: „Vergangen ist mit dieser Gottestat und als Vergangenheit *erscheint also* im Rückblick auf die Offenbarungszeit die Zeit des unversöhnten Menschen". Anders als diese sei die Offenbarungszeit, die in den „Perfektsätzen" des apostolischen Glaubensbekenntnisses beschrieben werde, nicht „*Vergangenheit*": „Als solche ist sie ja der Kirche in und mit der die Kirche bestimmenden Herrschaft Christi vielmehr gerade gegenwärtig. Und jede Erinnerung an sie als solche bedeutet Anerkennung und Bejahung dieses ihres Gegenwärtigseins." Vgl. auch Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 151: „Dass Jesus Christus *gekommen* ist, also jene Perfekta [des Credo, M.P.], würde dem entsprechen, was wir *Vergangenheit* nennen. Aber wie unangemessen wäre es, von jenem Geschehen zu sagen, dass es vergangen sei. Vergangen ist ja gerade nicht, was Jesus Christus gelitten und getan hat, vergangen ist vielmehr das Alte: die Welt des Menschen, die Welt des Ungehorsams und der Unordnung, die Welt des Elends, der Sünde und des Todes."

wie für die Welt. So weist die Kirche nach Barth „nicht ins Leere, wenn sie den Menschen Mut und Hoffnung macht, sondern sie darf Mut und Hoffnung machen im Blick auf das, was *geschehen* ist. Das ‚Es ist vollbracht!' steht in voller Geltung. Das christliche Perfekt ist nicht ein Imperfekt, sondern das recht verstandene Perfekt hat die Kraft des Futurum.“[216]

Der perfektische Charakter der Versöhnung wird also durch die Betonung dessen, dass sie auch das Präsens transformiere (und sich in diesem Sinne heute ereigne), keinesfalls zurückgenommen.[217] Barth konnte, wie bereits am Ende der Einleitung dieser Studie zitiert, eben *auch* schreiben, die Versöhnung der Welt sei „ein abschließendes und auch in sich abgeschlossenes Geschehen.“[218] Durch den steten Hinweis auf das, was bereits geschehen ist, weist seine Versöhnungslehre die verbreitete Vorstellung ab, dass die Versöhnung erst im (durch den Geist gewirkten) Glauben von der Potenzialität in die Aktualität gelange.[219] Was sich heute ereignen soll, ist die glaubende *Annahme* der

216 Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 154. – Ähnlich heisst es in Barth, *Die Wirklichkeit des neuen Menschen*, S. 20, vom „Perfekt der Wirklichkeit des neuen Menschen in Jesus Christus“ her sei „alle und jede Furcht für unsere Gegenwart und Zukunft, für die des Menschen, für die der Gemeinde und der Welt ausgeschlossen, radikal ausgelöscht“. Man dürfe und müsse daher den „fröhlichen Mut“ haben, konsequent vom Perfekt „Es ist vollbracht!“ aus zu denken.

217 Eine auffallende Analogie zu diesem Gedankengang findet sich in Barths Schöpfungslehre. Dort formulierte Barth im *schöpfungstheologischen* Perfekt (KD III/1, S. 12): „Der creator ‚ist' nicht einfach, sondern er hat etwas getan: creavit, er hat die creatio vollzogen. Der Satz, daß Gott den Himmel und die Erde geschaffen hat, redet von einem Perfekt sondergleichen, und er sagt, daß dieses Perfekt der Anfang des Himmels und der Erde ist. Daß dieser ihr Anfang nicht aufhört, sondern auch ihre Dauer bestimmt, daß der Schöpfer der Schöpfer bleibt und als solcher seinem Geschöpf gegenwärtig […] – das ist auch wahr. Das gehört sogar mit zur schlechthinigen Auszeichnung dieses Perfekts, daß es auch ein Praesens in sich schließt; das ändert aber nichts daran, daß es ein Perfekt ist, daß es von einem einmal Geschehenen redet, das eben als solches ein für allemal geschehen ist.“

218 KD IV/1, S. 81.

219 Vgl. dazu Barths Abgrenzung von Thomasius und Bultmann im Petittext von KD IV/1, S. 313; ferner McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 245: „Our own calling in time […] is not the realization of a possibility but the completion of a reality.“ – Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 169, stellt fest, dass Glaube bei Barth zwar als „subjektive Realisierung“ einer objektiven Wirklichkeit bezeichnet werde (KD IV/1, S. 828; vgl. bereits a.a.O., S. 162), bemerkt aber sogleich: „Die subjektive Realisierung setzt dabei Christi Sein für uns nicht erst in Geltung, denn wie aus dem Vorausgegangenen ersichtlich ist, hat Christus schon ‚Existenz, Wesen, Würde, Bedeutung, Tragweite'. Daher kann Realisierung nicht meinen, dass eine Potentialität zur Aktualität wird.“ Vgl. schliesslich Höfner, *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect*, S. 244: „To be sure, positing salvation as an objective reality, does not make the human response to God's salvific action in faith, love and hope irrelevant. But the point of this response, Barth holds, is not the realization of a mere possibility, but the acknowledgement of a reality always already established in the unique history of Jesus Christ.“

Versöhnung infolge der geschichtlich fassbaren Berufung. Das ist nicht nichts, sondern führt, wie Schüz überzeugend darlegt, zu realen, geschichtlichen Auswirkungen der Versöhnung im Leben der Glaubenden.[220] Indem und sofern sich also die (perfektisch erzählbare) Geschichte der Versöhnung potenziell in der (präsentisch verstandenen) Geschichte der Erkenntnis Christi auswirkt, geschieht sie noch heute.[221] Sofern dieses Element ausgeblendet wird, handelt es sich beim Geschichtslosigkeitsvorwurf in der Tat um eine Engführung von Barths Denken.[222] Dass es aber eine Kirche gibt, die aktual an der Versöhnung partizipiert, ändert nichts daran, dass die Versöhnung vollbracht ist und keiner „Fortsetzung" im Leben der Kirche bedarf,[223] dass also in der Verkündigung dieser Kirche nur – aber was heisst hier „nur"! – das Heil festgestellt, angeeignet und verkündigt wird, das bereits vor ihrer Konstitution Realität ist.[224]

Deutlich abgelehnt wird demnach von Barth ein historisierendes Perfektum einer einmal geschehenen und daher nur in dem Fall noch relevanten Vergangenheit, dass man sich aktiv an sie erinnert.[225] Faktisch hingenommen wird hingegen die Relativierung der menschlichen Glaubensgeschichte durch die stete Betonung der objektiven Wirklichkeit der Versöhnung selbst in dem Fall,

---

220 Insbesondere kann Schüz zeigen, dass „Barths Erkenntnisbegriff eine umfassende Lebensänderung beinhaltet und nicht ein bloßes Wissen darstellt" (Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 268, vgl. den gesamten Abschnitt „Glaube als existenzielle, tätige Erkenntnis", a.a.O., S. 268–272). Schüz schliesst mit der Frage: „Was sollte Glaube also mehr sein als ein Erkennen, das die gesamte Erfahrungswirklichkeit des Menschen, sein Verhalten und seine Geschichte grundlegend verändert?" (a.a.O., S. 272).

221 Vgl. KD IV/3, S. 256: „Als die alle anderen Geschichten übergreifende *geschieht* die Geschichte Jesu Christi *primär* – und in der besonderen Geschichte der christlichen Erkenntnis geschieht sie darüber hinaus auch *sekundär* wieder und wieder: die damals, illic et tunc, geschehene auch hic et nunc, auch in der Gegenwart anderer Zeiten, auch unserer Zeit."

222 Vgl. dazu Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 314: „Zusammenfassend kann man also festhalten, dass Berkouwers *Geschichtslosigkeitsvorwurf an Barth* nicht vollumfänglich zutrifft. Er *trifft nicht zu, sofern er den Geschichtscharakter der Zu- und Aneignung der Siegesgeschichte Jesu Christi im glaubenden Subjekt betrifft.* Berkouwer hat Barth an dieser Stelle enggeführt."

223 Vgl. Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 148: „Man sollte […] nicht sagen, daß das Werk Jesu Christi einfach weitergeht im Leben der Christen und der Existenz der Kirche. Das Leben der Heiligen ist nicht eine Prolongatur der Offenbarung Jesu Christi. Das würde dem ‚Es ist vollbracht' widersprechen. Was in Jesus Christus geschehen ist, bedarf keiner Fortsetzung."

224 Vgl. dazu Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 69 f.: Man sollte „nicht sagen: ja, dann ist es *nur* ‚noetisch'! Gegen dieses ‚*nur* noetisch' kämpfe ich jetzt bald ein halbes Leben lang. Wie wenn das nicht das höchste Ontische wäre, was geschehen kann: daß die Blinden sehend werden und die Tauben hörend und die Lahmen dann auch gehen können […]!".

225 In diesem Sinne kann Barth hervorheben, dass Christus „späterer Erinnerung nicht bedarf, um […] noch und wieder zu leben" (KD IV/3, S. 256); seine Geschichte „leuchtet und *redet*" explizit ohne Rücksicht darauf, ob sie „von den Menschen vernommen oder nicht vernommen" wird (ebd.).

dass ihre – eigentlich doch ebenfalls vorgesehene – subjektive Erkenntnis ausbleibt, also im Falle des Unglaubens. Barths im christologischen Perfekt vorgetragene Weltbeschreibungen zielen geradezu darauf, Versöhnung auch dann als – wenn auch noch „verborgen" – objektiv real denken zu können, wenn ihre subjektive Realisierung ausfällt.[226] Seine Theologie betont, wie Barth selbst zugestand, bei aller Zusammengehörigkeit von (objektiver) Versöhnung und (subjektiver) Erkenntnis der Versöhnung das objektive, nicht das subjektive Element.[227] Dass dabei mit dem menschlichen Unglauben auch die menschliche *Glaubens*geschichte in ihrer Funktion und Tragweite relativiert wurde, ist eine Konsequenz, die Barth bewusst in Kauf nahm. Hinsichtlich des Heils der Menschen wird die Gegenwart bei Barth tatsächlich vom Perfektum, wird der Mensch von Gott dominiert. Dieses Element des Relativierens aller geschichtlicher Auswirkungen der Versöhnung ist der Preis, den Barth für die Sicherung der Heilsuniversalität zu bezahlen bereit war. Hierin liegt das relative Recht des Geschichtslosigkeitsvorwurfs an Barths Denken.

(2) Es dürfte von hier aus zu verstehen und zu würdigen sein, dass Barth in der Versöhnungslehre – wie im Kontext des Allversöhnungsproblems bereits thematisiert[228] – durchgehend grösseren Wert als früher auf die Feststellung gelegt hat, dass die Versöhnung in Jesus Christus nicht einfach gegeben sei, sondern sich als eine Geschichte, als ein Drama, ja als ein Kampf vollziehe.[229] Seit Hans-

---

226 Vgl. dazu KD IV/1, S. 719: „Die Geschichte Jesu Christi ist, jetzt noch verborgen, die Geschichte der Versöhnung der *Welt* mit Gott. Sie erschöpft sich also nicht in der Geschichte der christlichen Gemeinde und des christlichen Glaubens." Diese Pointe richtet sich werkimmanent auch gegen Barths eigene, enge Zusammenschau von Versöhnung und Kirche in der Göttinger Dogmatik; vgl. Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 9 (wie oben in Kap. 5.1.2 zitiert): „Mit dem Tatbestand der *Versöhnung* haben wir es hier zu tun. Wir bezeichnen denselben Tatbestand, wenn wir sagen: es gibt von Gott aus eine *Kirche*."

227 In einem Gespräch formulierte Barth entsprechend (Barth, *Gespräche 1959–1962*, S. 16): „Jawohl, […] Beschaffung und Aneignung des Heils sind zwei Eckpfeiler; beides muß zusammengesehen werden. Sie meinen, bei mir eine Betonung der objektiven Seite feststellen zu können? Nun, das mag stimmen, war vielleicht notwendig als Reaktion auf die Überbetonung der subjektiven Seite. Ich bin aber […der] Meinung, daß die beiden Pfeiler nicht zusammengerückt (in eins [gesetzt]) werden dürfen."

228 Vgl. dazu oben Kap. 5.2.3.

229 Vgl. KD IV/3, S. 192: „Eine Geschichte geschieht da, ein Drama spielt sich da ab; ein Kampf wird da durch- und ausgefochten." A.a.O., S. 205: „Nichts ist da selbstverständlich, nichts liegt auf der Hand, nichts ergibt sich da ohne weiteres. […] Ein Kampf gegen Sünde, Tod und Teufel wird da gekämpft. In diesem *Kampf* ist Jesus Sieger". A.a.O., S. 154: „Vom Sein, Handeln und Reden Jesu Christi kann man nur im Blick auf besondere Ereignisse reden: nur in Form von Erzählung einer Geschichte und je und je sich zutragender Geschichten. Christologie als Darstellung dieses seinen Seins, Handelns und Tuns kann, soll es sich dabei um etwas Besseres als um eine dunkle Metaphysik

Wilhelm Pietz' grundlegender Monographie zum Thema[230] ist es weithin üblich, den an Barth gerichteten Vorwurf der Geschichtslosigkeit mit dem Hinweis auf diese dramatische Dynamik des heilsgeschichtlichen Kampfes zu kontern. Das ist nicht falsch: Barths Theologie zielt, wie in dieser Studie bereits mehrfach deutlich wurde, keineswegs auf das schlichte Zur-Kenntnis-Nehmen einer bereits gefallenen göttlichen Entscheidung, die für das Leben irrelevant bliebe.[231] Trotzdem ist daran zu erinnern, dass alle Rede von Geschichte, Kampf und Drama in KD IV letztlich dadurch relativiert wird, dass der Ausgang des Dramas, der Sieger des Kampfes, das Ende der Geschichte bei Barth bereits feststeht – „zum vornherein", wie er gerne formuliert.[232] Der Sieg Jesu Christi und somit das Heil der Menschen unterliegt, aller Dramatik zum Trotz, letztlich keinem Zweifel mehr.[233] Nur aufgrund dieser Grundentscheidung kann Barth die Rede von Geschichte, Drama und Kampf für eine legitime Auslegung der Weltbeschreibungen im christologischen Perfekt halten, die diese nicht nachträglich zurücknimmt – wohingegen es eine letzte Unsicherheit bezüglich des

handeln, in allen ihren Teilen und unter jedem denkbaren Aspekt nur die Entfaltung eines *Dramas* sein." A.a.O., S. 453: „Es hat also das Geschehen in diesem unseren Zeit- und Geschichtsbereich in der ganzen Unaufhaltsamkeit seines Gefälles von seinem Anfang her zu seinem Ziele hin den Charakter eines echten Kampfgeschehens." Vgl. bereits KD IV/1, S. 171: „Die Versöhnung ist Geschichte. Wer sie kennen will, muß sie als solche kennen. Wer ihr nachdenken will, muß ihr als solcher nachdenken. Wer von ihr reden will, muß sie als Geschichte erzählen. Wer sie als übergeschichtliche, d. h. als geschichtslose Wahrheit erfassen wollte, könnte sie gar nicht erfassen."

230 Pietz, *Das Drama des Bundes.*

231 Vgl. dazu neben den bisher zitierten Stellen auch Kreck, G*rundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, S. 260: „Das Heilsgeschehen damals und dort wiederholt sich gewiß nicht, es wird in der Verkündigung der Kirche und in unserem Glauben nicht ergänzt oder prolongiert, aber es wird auch nicht nur Bericht darüber erstattet oder zur Kenntnis genommen, sondern es will erkannt und anerkannt sein. Es kann als gültig nur recht erkannt werden, indem ich es als Betroffener für mich gelten lasse."

232 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 303: „Der ganze Sinn des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, aber auch der ganze Sinn unseres eigenen Seins im Bereich der Unabgeschlossenheit dieses Kampfes hängt doch daran, daß wir darüber Gewißheit, u.zw. zum vornherein – prinzipielle, unmittelbare, unbedingte – Gewißheit haben: *Sieges*gewißheit". Es ist anzumerken, dass sowohl Barths Formulierung „zum vornherein" als auch ihre Auslegung durch das Wort „prinzipiell[…]" missverständlich sind: Es geht Barth ja, wie oben im Kontext der Abweisung der Allversöhnungslehre ausgeführt (Kap. 5.2.3), dezidiert um eine christologisch-aposteriorische, nicht um eine „prinzipielle" Feststellung a priori.

233 Entsprechend konnte Gerhard Sauter kritisch anfragen (Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 258): „Ist aber der ‚Kampf' wirklich noch Kampf, wenn der Dogmatiker ihn von dem (warum ihm gewährten?) Resultat des *Sieges* betrachten zu können glaubt und damit tatsächlich einklammert?" Man muss Sauters kritischen Impetus nicht teilen, um die Faktizität dieser Einklammerung anerkennen zu können.

Sieges Christi verunmöglichen würde, von einer bereits für alle Menschen vollbrachten und in Geltung stehenden Heilstat zu sprechen.

In diesem Zusammenhang ist wiederum – wie schon im Kontext des Problems der Heilsuniversalität – beachtlich, dass Barth in Entgegnung auf Berkouwers Kritik seines Denkens als einer triumphalistischen Gnadentheologie zwar diese Skizzierung umfassend zurückgewiesen, nicht aber, was ja möglich gewesen wäre, eine letzte, jetzt noch bestehende Unsicherheit bezüglich des Triumphs Jesu Christi zum Ausdruck gebracht hat.[234] Vielmehr findet sich gerade in dieser Antwort der ausführliche Versuch, die Behauptung eines „zum vorherein" feststehenden Sieges mit dem Charakter der Heilsgeschichte als Geschichte zusammenzudenken.[235] Auch der in KD IV immer wiederkehrende Gedanke des Kampfes, der von Christus in Ausführung seines prophetischen Amtes heute noch gekämpft werde und gekämpft werden müsse, beschädigt also die grundlegende perfektische Struktur der Heilstat Christi in keiner Weise. Barth betont zwar durchgehend, dass dieser Kampf noch unabgeschlossen, der „Sieg Jesu, des Siegers [!], *noch nicht* vollendet",[236] Jesus insofern noch nicht „am Ziel seines siegreichen […] Kampfes" sei.[237] Er tut dies aber nicht zur Markierung einer Unsicherheit bezüglich des Endes, sondern mit dem argumentationspragmatischen Ziel, Christinnen und Christen in diesen Kampf hineinzurufen. So formuliert er wiederum gegen Berkouwer, die „Jünger" werden

> in diese seine Geschichte und also in diesen seinen Kampf einzutreten haben: sie haben klare Gewißheit über seinen Ausgang, der von diesem seinem Eingang, von Jesus als dem, der hier der Vorkämpfer ist, nur als Sieg zu erwarten ist – sie haben sie aber in dem letzten und bitteren Ernst, der ihnen wieder von diesem Eingang, wieder von Jesus her auferlegt und geboten ist.[238]

---

234 Vgl. KD IV/3, S. 198–206. Barth schrieb (a.a.O., S. 200): „Eben an dem ist es doch nicht, daß ich einfach das Prinzip ‚*Gnade*' geradlinig zu Ende denken möchte, um so auch in der Frage nach jenem Verhältnis zum Begriff eines uneingeschränkten ‚*Triumphs* der Gnade' vorzustoßen. Ein solches Unternehmen würde auch ich für illegitim halten. Wohl aber möchte ich, daß *Jesus* Sieger ist, vom ersten Schritt an und dann auf der ganzen Linie und so auch bei der Beantwortung jener Frage unbedingt ernst genommen wissen."

235 KD IV/3, S. 204–206, bes. S. 205 f.: „Was bleibt uns denn schon übrig, als gerade in der *Geschichte*, in der Jesus existiert, zu erkennen, was zur Rechten und zur Linken *zum vornherein* wirklich wahr ist – und wo wäre, was zur Rechten und zur Linken *zum vornherein* wirklich und wahr ist, anders als in jener *Geschichte* zu erkennen?" – Vgl. auch die analoge Feststellung bei Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 316.

236 KD IV/3, S. 302.

237 KD IV/3, S. 301. – Andernorts formuliert Barth (a.a.O., S. 316): „Er selbst *ist* und *gibt* die Garantie dafür, daß er siegen wird und schon im Siegen begriffen ist."

238 KD IV/3, S. 205.

Von hier aus betrachtet erweist sich die Rede von Kampf, Drama und Geschichte als Versuch, gegen den Vorwurf der Geschichtslosigkeit diesen „bitteren Ernst" der Frage nach der *Aneignung* der Versöhnung, nach der Antwort auf das Versöhnungshandeln, zentral also: der menschlichen Glaubens- und Zeugnisgeschichte hervorzuheben.[239] In der Beschreibung *dieses* Kampfes, jenes um den Glauben, ist beim späten Barth die stete Spannung zu spüren, dass er zugleich dessen Ernsthaftigkeit hervorheben als auch seinen heilsentscheidenden Charakter relativieren möchte.[240] Es gibt auch bezüglich dieses Kampfes um den individuellen Glauben, wie Schüz mit Blick auf das heilsgeschichtliche Drama insgesamt formuliert, „kein ‚mitfiebern', wer denn gewinne".[241] Der Kampf zwischen dem versöhnenden Gott und dem diesem Versöhnungshandeln gegenüber ggf. unwissend oder ablehnend bleibenden Menschen ist bereits entschieden. Das aber beschränkt die Dramatik des individuellen Glaubens- oder Unglaubensgeschehens, worauf die Kritiker von Barths Theologie zurecht hinwiesen, deutlich[242] – wobei noch nicht ausgemacht ist, ob diese Konsequenz Barth als Stärke oder Schwäche auszulegen ist.[243]

Zusammengefasst übersieht der Vorwurf der Geschichtslosigkeit zwar durchaus Barths Betonung der Aktualität wie der Dramatik des Versöhnungsgeschehens – eine Überbetonung dieser beiden Aspekte tendierte jedoch umgekehrt dazu, die perfektische Grundstruktur von Barths Theologie zu relativieren. Beide Gedanken sollten diese Struktur nicht zurücknehmen, sondern präzisieren. Daraus bezieht aber auch der Vorwurf der Geschichtslosigkeit sein bleibendes, wenn auch relatives Recht: Wer es für geschichtslos hält, dass sich der Mensch in seiner (Un-)Glaubensgeschichte nicht *gegen* das Heil entscheiden kann, wird Barths Theologie in der Tat diesem Sinne kritisieren können. Bei Barth gilt auch in Bezug auf das Heil, was er in anderem Zusammenhang über den Glauben und seinen Gegenstand insgesamt

239 In KD I/2, S. 124, hatte Barth sogar noch formuliert: „Hat Christus den Kampf mit der alten Welt wirklich gekämpft und lebt der Mensch mit ihm im Glauben schon in der neuen, dann kann nur noch das seine Sache, sein Kampf sein, zu anerkennen und zu bestätigen, daß jener Kampf gekämpft *ist*".

240 So kann Barth parallel zur Feststellung des „bitteren Ernst[s]" dieses Kampfes (wie eben aus KD IV/3, S. 205 zitiert) bezeichnend ambivalent schreiben, der Kampf Christi sei, „wie ernst er sich auch darstelle und wirklich sei, ein ungleicher", da Christus als Sieger bereits feststehe (a.a.O., S. 316). Es verwundert nicht, dass eine solche Parallelisierung von nur dargestelltem und wirklichem Ernst des gegenwärtigen Kampfes Christi zur Entstehung des Geschichtslosigkeitsvorwurf führen musste.

241 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 253.

242 Von Balthasar hat in diesem Sinne in einem Brief an Pietz lapidar formuliert: „Mir scheint Dramatik in der Theologie die katholische Sicht der menschlichen Freiheit vorauszusetzen" (zit. nach Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 56, Anm. 59; auf dieses Zitat weist Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 315, hin).

243 Vgl. dazu unten Kap. 8.2.

feststellt: „Der Glaube realisiert nichts Neues, er erfindet nichts, er findet nur eben, was für den glaubenden wie für den nichtglaubenden Menschen schon ist. Er ist nur des Menschen tätige Erschließung dafür, nur seine tätige Entgegennahme, nur seine tätige Anteilnahme daran“.[244]

Der dogmatische Ort, an dem Barth diesen Einbezug des glaubenden Menschen ins Versöhnungshandeln primär beschrieb, ist, wie bereits im Kapitel zur Ekklesiologie ausgeführt,[245] die Theologie der *Berufung* zum Glauben. Barth legte nun auch in der Beschreibung des Berufungshandelns Gottes Wert darauf, dass zur Versöhnung der Glaube an sie gehört – und zwar selbst dann noch, wenn er faktisch ausbleibt. Den damit berührten, zunächst etwas dunklen Gedanken Barths gilt es im nächsten Abschnitt aufzuhellen.

5.3.2 Die bevorstehende Berufung auch der nichtchristlichen Menschen (futurische Dimension)

Neben die beschriebene perfektische Dimension der theologischen Beschreibung nichtchristlicher Menschen tritt in KD IV/3, besonders im § 71 zur Berufung,[246] eine futurische. Konnte man bisher noch den Eindruck gewinnen, dass bei Barth in direkter Umkehrung der in Mt 22,14 vorgesehenen Terminologie – „viele sind berufen, wenige aber auserwählt“ – einem universalistischen Erwählungs- ein partikularistischer Berufungsbegriff korrespondiere, machte er nun sein Verständnis der Berufung durch Gott als Geschehen deutlich, durch das die Situation *jedes* Menschen bereits verändert sei. Der Dualismus von Christen und Nichtchristen erweist sich darin wiederum[247] als eschatologisch auf die eigene Überwindung hin angelegt, dass Barth – auch hier in Verwendung unterschiedlicher Formulierungen – betont, letztere seien als Jesus Christus „*noch nicht*“ durch den Heiligen Geist Erkennende anzusehen.[248] Man habe es bei ihnen mit „virtuellen und prospektiven“ statt mit „aktiven“ Christen zu tun,[249] mit „christiani designati“[250] bzw. „in spe“.[251] Durch

244 KD IV/1, S. 829.

245 Vgl. oben Kap. 4.1.2.

246 KD IV/3, S. 553–780.

247 Wie schon in KD II/2 (vgl. oben Kap. 5.2.1).

248 KD IV/3, S. 410: „Er [der Nichtchrist, M.P.] ist nicht einfach *nicht* sein [des Geistes, M.P.] Empfänger, Träger und Besitzer: er ist es *noch nicht*, indem er Jesus Christus *noch nicht* erkennt. Und so soll man auch von all dem, was ihm fehlt, nicht einfach und absolut denken und sagen: es *fehlt* ihm, sondern: *noch* fehlt es ihm.“

249 KD IV/2, S. 305.

250 KD IV/3, S. 978; vgl. auch a.a.O., S. 927.949.

251 KD IV/3, S. 927; vgl. auch a.a.O., S. 1015.

diese neuartige theologische Bestimmung nichtchristlicher Menschen begegnete Barth, wie im Folgenden ausgeführt wird, auf recht eigenwillige Art einem Problem, das sich im Kontext seiner Calvin-Rezeption ergeben hat. Hier wurde eine Zuordnung von Erwählung und Berufung erforderlich, die den inneren Zusammenhang dieser beiden Handlungen Gottes nicht unterlief, aber dennoch sicherstellte, dass die Erwählung auch dann Geltung hat, wenn die Folgen der Berufung im Leben ausbleiben – im Fall des Unglaubens.

Barth übernahm in der Zuordnung von Erwählung und Berufung von Calvin weitgehend die Problemstellung und die Terminologie, um jedoch materialdogmatisch aufgrund der Universalisierung des Erwählungsbegriffs zu seinem sehr anderen Resultat zu gelangen. Insbesondere hielt er an Calvins enger Anbindung der Berufung an die Erwählung fest, an die hier kurz erinnert werden soll. Nach der *Institutio* tritt im Ereignis der Berufung eines Menschen zum Glauben dessen Erwählung, die vorher in Gott verborgen war, offen zu Tage.[252] Die Berufung bekräftigt die Erwählung[253] und ergeht wirkungsvoll an jene Menschen, die zuvor auch erwählt wurden.[254] Zwar unterscheidet Calvin eine an alle Menschen ergehende vocatio universalis und eine den Glauben schaffende vocatio specialis.[255] Diese Unterscheidung dient aber ganz der Unterstreichung der Tatsache, dass die echte Berufung, nämlich die vocatio specialis, nur an die Erwählten ergeht, selbst wenn auch bei den ‚Gottlosen' ein Hören des äusseren und formal auch sie berufenden

252 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion,* S. 535 (= Inst. III,24,1): „Aber es geht nicht ohne eine Auswahl ab, wenn Gott die Erwählung, die er sonst in sich selber verborgen hält, schließlich durch seine Berufung offen zutage treten läßt". – Vgl. dazu Weber, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung,* S. 20: Für Calvin sei die „Berufung […] der zeitlich-ingressive Akt, der den vorzeitlichen, ewigen Akt Gottes offenbar macht."

253 Vgl. den Titel des Abschnitts Inst. III,24 (Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion,* S. 535): „Die Erwählung wird durch Gottes Berufung bekräftigt. Die Verworfenen aber ziehen sich die gerechte Verdammnis zu, zu der sie bestimmt sind".

254 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion,* S. 536 (= Inst. III,24,1): „Wenn aber nun die Berufung an die Erwählung geknüpft ist, so gibt die Schrift auf diese Weise genugsam zu verstehen, daß in ihr nichts zu finden ist als Gottes gnädiges Erbarmen. Denn wenn wir fragen, welche Menschen er beruft und aus welchem Grunde er das tut, so antwortet sie: er beruft die, welche er erwählt hat!".

255 Vgl. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion,* S. 541 (= Inst. III,24,8): „Es wird keinen Zweifel geben, wenn wir daran festhalten, was sich aus den obigen Ausführungen bereits klar ergibt, nämlich daß es eine zwiefache Art von Berufung gibt. Da ist zunächst die allgemeine Berufung, kraft deren Gott durch die äußere Predigt des Wortes alle gleichermaßen zu sich einlädt, auch die, welchen er solche Predigt als ‚Geruch des Todes' und als Anlaß zu desto schwererer Verdammnis anbietet. Die andere Art der Berufung ist die besondere, derer er gemeinhin alle Gläubigen würdigt, indem er nämlich vermittelst der innerlichen Erleuchtung durch seinen Geist bewirkt, daß das gepredigte Wort in ihrem Herzen einwurzelt."

Predigtwortes zu beobachten ist. Insofern führt sie zu einer Abwertung der allgemeinen Berufung[256] und mündet faktisch in jenes partikularistische Berufungsverständnis, das später von der reformierten Orthodoxie ausgearbeitet wurde.[257] Menschen, die zwar erwählt sind, bei denen diese Erwählung aber nicht zu deren Bejahung im Glauben führt, sind in Calvins Zuordnungsmodell nicht vorgesehen.

Damit ist abzusehen, welche Probleme sich bei Barths Rezeption dieses traditionellen Lehrstücks ergeben mussten. Wenn die Erwählung christologisch-universal gedacht wurde, konnte auch Calvins partikularistisches Verständnis der wirksamen Berufung nicht einfach übernommen werden. Es entstand dann das bei Calvin noch nicht bestehende Problem, ein universalistisches Erwählungsverständnis mit der Tatsache zu versöhnen, dass nicht alle Menschen Christen sind. Barth lag es in dieser Situation fern, Erwählung und Berufung voneinander zu entkoppeln und auf unterschiedliche Menschengruppen zu beziehen; in der engen Anbindung der beiden Begriffe schloss er sich vielmehr explizit an Calvin an.[258] Berufung ist für ihn – schon von KD II/2 her[259] – die zeitliche Realisation der ewigen Erwählung.[260] Und auch die an dieser Stelle formallogisch denkbare Möglichkeit,

256 Auch nach Wagner, *Art. Berufung III. Dogmatisch*, S. 695, stellt „die allgemeine und äußere Berufung eine bloße Scheinberufung dar, die eben deshalb auch den ‚Gottlosen' zukommen kann. Die Berufung, die als allgemeine an alle Menschen adressiert ist, erweist sich angesichts der ewigen Erwählung, die nur den in besonderer Weise Berufenen zukommt, als nichtig. […] Die begrifflich-ideal vorausgesetzte Allgemeinheit der Berufung erweist sich unter der Bedingung faktisch-realer Erfahrung als bloßer Schein."

257 Vgl. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* S. 404 f.: „Diese Berufung [die vocatio specialis, M.P.] wird nur den Erwählten zuteil, indem Gott denselben sein Wort nicht nur durch Menschen verkündigen läßt (vocatio externa), sondern dieses auch durch den heil. Geist in die Herzen derselben einführt und daselbst die lebendige Gemeinschaft mit Christus aufrichtet (vocatio interna)." – Vgl. ferner Wagner, *Art. Berufung III. Dogmatisch,* S. 698: „Im Unterschied zur altlutherischen Dogmatik arbeiten die altreformierten Dogmatiker in der Nachfolge Calvins die auf seinen Umfang bezogene Spezifizierung des Berufungsbegriffs weiter aus. Sie unterscheiden zwar wie die altlutherischen Dogmatiker eine *vocatio specialis, supranaturalis* und *evangelica* von einer *vocatio universalis* und *naturalis.* Aber anders als die altlutherischen Dogmatiker beziehen sie die *vocatio specialis* allein auf die Erwählten, so daß das Verdienst Christi auch nur für diese wirksam wird."

258 Vgl. KD IV/3, S. 557: „Berufung und Erwählung sind nach ihm [Calvin, M.P.] untrennbar *koordiniert.* Erwählung bezieht sich voraus auf das künftige Ereignis der Berufung. Das Ereignis der Berufung bezieht sich zurück auf Erwählung."

259 Vgl. die in KD II/2, S. 383 getroffene Feststellung, die Berufung sei die „Vollstreckung" der Erwählung. Andernorts (a.a.O., S. 473) konnte Barth schlicht formulieren: „Erwähltsein heißt Glauben."

260 Vgl. KD IV/3, S. 558 f.: „Die Erinnerung an den Grund der Berufung in Gottes in Jesus Christus geschehener ewiger Gnadenwahl kann und soll ja nun aber doch nur der Hervorhebung und Unterstreichung des Grundes der in der Zeit geschehenen *Geschichte* Jesu Christi dienen. In *dieser* ist ja

die Wirksamkeit des göttlichen Berufens in Zweifel zu ziehen, lehnte Barth ab: Wo Gott beruft, weckt er Glauben, weshalb vocatio als solche vocatio efficax ist[261] – ein Gedanke, der sich schon in Barths Göttinger Dogmatikvorlesung findet.[262]

Der Ausweg, den Barth in KD IV/3 in dieser Situation wählte, ist ausgesprochen steil. Auch die Berufung betrifft nämlich in seinem Zuordnungsmodell jeden Menschen; sie ist in Jesu Christi Versöhnungstat für alle bereits geschehen, wird aber nicht in jedem Leben Ereignis.[263] Alle Menschen sind in Christus erwählt „zu ihrer Rechtfertigung, zu ihrer Heiligung und so auch zu ihrer Berufung".[264] Die Berufung des Menschen durch Christus sei, „was dann auch daraus werde, eines jeden Menschen *Zukunft*".[265] Sie bekommt für das Leben eines Einzelnen explizit nicht erst dann „Tragweite und Bedeutung", wenn sie „in seiner Lebensgeschichte Ereignis wird".[266] Jeder Mensch geht auf seine Berufung zu, selbst wenn das in seinem Leben noch keine Spuren hinterlassen hat, ja selbst wenn diese Berufung – hier kulminiert der spannungsreiche Gedankengang – „in seinem Leben nur in der

---

des Menschen ewige Erwählung, und in *dieser*, indem sie in *ihr* ergeht, auch des Menschen zeitliche Berufung begründet."

261 Vgl. KD IV/3, S. 618: „Indem Jesus Christus in der Macht des Heiligen Geistes mit dem Menschen redet, ist sein Berufen als solches vocatio efficax: wirksam dazu, den Menschen in die Gemeinschaft mit ihm zu versetzen."

262 Damals hatte Barth festgestellt, die Vorstellung einer „vocatio inefficax" komme einer „Aufhebung des Begriffs" gleich und könne „eigentlich nur die Rückerinnerung bedeuten […], daß das vocare nicht zum Begriff Gottes gehört, sondern seine *freie* Tat ist […]. Berufung ist Gnade" (Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 245). Vgl. auch a.a.O., S. 241: „Der heilige Geist beruft in voller, uneingeschränkter Souveränität. Es steht nicht etwa so, daß der Mensch seine Berufung provozieren oder vereiteln könnte"; ferner a.a.O., S. 242: „Diese actio Dei ist aber irresistibel." – Die Problemlösung des Arminianismus, bei dem ein universaler Versöhnungswille Gottes mit der menschlichen Fähigkeit vermittelt wird, sich gegen diesen Willen zu entscheiden, blieb für Barth aufgrund seiner calvinischen Voraussetzung der *gratia irresistibilis* undenkbar. Vgl. dazu auch McCormack, *So That He May Be Merciful to All*, S. 228: „It is one thing to believe in a universal atonement *if* one insists (in good Arminian fashion) that the human will to resist can triumph over God's will to save – for in that case, hell will still be populated. […] But it is another thing altogether to couple belief in a universal atonement with a robust affirmation of irresistible grace. If Christ truly experienced *eschatological* punishment on behalf of all, then ‚hell' ought to be an empty set. Zero inhabitants."

263 Vgl. KD IV/3, S. 559: „Wie seine [des Menschen, M.P.] Rechtfertigung und Heiligung, so geschah auch seine Berufung, *bevor* sie in seinem Leben Ereignis wurde, entscheidend für seine Situation, Existenz und Geschichte in dem dem ewigen *Ratschluß* in der Zeit folgenden und entsprechenden *Werk* seiner ihm zugewendeten freien Gnade, in seiner ohne des Menschen Zutun und Dabeisein einfach *für ihn*, einfach in der in Jesus Christus vollbrachten Versöhnungstat."

264 KD IV/3, S. 556.

265 KD IV/3, S. 559 f.

266 KD IV/3, S. 556.

dunkelsten, gebrochensten Weise (oder gar nie!) Ereignis werden sollte“.[267] Die Berufung ist also, durchaus spannungsreich, als die Zukunft auch jener Menschen zu verstehen, in deren Leben sie sich gar nie ereignen wird. Das „Ereignis der Berufung“ ist „ganz abgesehen davon, wie und wann, ja ob es überhaupt eintritt, als Zukunft und Telos für eines jeden Menschen menschliche Situation bestimmend“.[268] Dieser Gedanke bestätigt nachträglich das oben[269] besprochene relative Recht des an Barths Versöhnungslehre gerichteten Geschichtslosigkeitsvorwurfs, da er die Bedeutung aller glaubensgeschichtlichen Auswirkungen der Versöhnung nochmals eindeutiger beschränkt.

In diesen spannungsvollen Ausführungen liegt der dogmatische Grund für Barths Bestimmung nichtchristlicher Menschen als „christiani designati“. Erst dieser Gedanke erklärt die Selbstverständlichkeit, mit der Barth schon in KD II/2 Unglaube als Noch-nicht-Glaube verstehen konnte.[270] Er relativiert den menschlichen Unglauben, indem er ihn als Interim versteht, als schon begrenzte und überwundene, daher aber letztlich wirkungslose und ungefährliche Momentaufnahme. Auf die zentrale Pointe, dass die Versöhnung durch den Unglauben nicht rückgängig gemacht werde, weist nach der perfektischen auch diese futurische Dimension der theologischen Bestimmung nichtchristlicher Menschen hin. Handlungspragmatisch zielt sie überdies auf die „Offenheit“ nichtchristlichen Menschen gegenüber.[271] Aufgrund der den noch Draussenstehenden bevorstehenden Berufung haben die Christen ihnen mit „Solidarität“ zu begegnen, haben sie „in ihnen, den Fremden von heute, heute schon die Brüder von morgen zu erblicken und sie als solche – nicht einfach als Menschen […] zu lieben“.[272] Die Frage, ob die Nichtchristen „morgen“ realiter zu Brüdern bzw. Schwestern werden, wird dabei programmatisch ausgeklammert. Der christliche Blick auf sie ist a priori von der auch an sie gerichteten Berufung her zu entwickeln, ganz abgesehen von deren geschichtlichen Auswirkungen, die dadurch tatsächlich in ihrer Bedeutung relativiert

267 KD IV/3, S. 560.

268 KD IV/3, S. 570; ähnlich ja bereits KD II/2, S. 353 (wie oben in Kap. 5.2.1 zitiert).

269 In Kap. 5.3.1.

270 Vgl. oben Kap. 5.2.1.

271 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 566 f.: „Ist es wirklich so, daß die Berufung zum Christen zwar nicht in eines jeden Menschen Leben Ereignis wird, wohl aber die Situation eines jeden Menschen insofern bestimmt, als seine Existenz auf seine Berufung ausgerichtet ist, in seiner Berufung ihre Zukunft hat, dann sind wir gerade als Christen und also als Berufene ausnahmslos jedem anderen Menschen gegenüber zu einer grenzenlosen *Offenheit* genötigt: zu derselben Offenheit, in der wir, weil das Ereignis unserer Berufung nie so hinter uns liegen kann, daß es uns nicht auch erst bevorstände, auch uns selbst allein als Berufene sehen und verstehen können.“

272 KD IV/3, S. 568; zur Solidarität der Kirche mit der Welt vgl. ferner a.a.O., S. 21.393.884 u. ö.

werden.[273] Die „Zukunft“ des Adressaten des Zeugnisses der Gemeinde, also des Nichtchristen, sei in jedem Fall „die den Mühseligen und Beladenen, die Jesus Christus zu sich ruft, verheißene *Erquickung*“ (vgl. Mt 11,28).[274] Auf sie wartet, wie Barth unter Verweis auf Act 3,21 ergänzt, „die Zeit der *Wiederherstellung* aller Dinge“.[275] Im Griechischen steht dort: ἀποκατάστασις πάντων.

In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass die eschatologischen Konsequenzen dieses Gedankens in KD IV wohl bezüglich des Umfangs, nicht aber bezüglich der konkreten Gestalt der eschatologischen Christusbeziehung geklärt werden. Die Rede von einer jedem Menschen bevorstehenden Berufung, die allerdings nicht in jedem irdischen Leben Ereignis werde, drängt zur Annahme einer Art universaler eschatologischer Berufung: Was jetzt erst de iure gilt, die Berufung aller Menschen zum christlichen Glauben, wird dann de facto wirklich werden.[276] In diesem Sinne antizipieren Christinnen und Christen schon jetzt die „Existenzform […], die einst und dort die aller Menschen sein soll“.[277] Die wiederkehrende Rede von „prospektiven Christen“ bzw. von „christiani designati“ legt dabei sogar nahe, an eine Art allgemeine Aufnahme in den Christenstand zu denken. Dieser eschatologischen Pointe stehen in Barths Denken nun aber gewichtige Tendenzen entgegen. Die Grundstruktur von Barths Eschatologie, die im Kern von einer „Verewigung“ des Gewesenen ausgeht, weist, entgegen der Implikationen der beiden eben zitierten Begriffe, eher in eine andere Richtung, da eine Art eschatologische Rechristianisierung nichtchristlicher Menschen (unter Annihilation ihres im Unglauben gelebten Lebens) dieser Grundentscheidung widerspräche.[278] Das Eschaton

273 Besonders deutlich wird diese Relativierung in Barths Aussage, es gebe niemanden, „über dessen eigene Geschichte nicht […] in der Geschichte Jesu Christi entschieden wäre: in dem Sinn nämlich, daß, was immer sich in seiner Geschichte ereigne oder nicht ereigne, so oder so ereigne, im Verhältnis dazu und gemessen daran geschehen wird, daß *in Jesus Christus* auch er gerechtfertigt und geheiligt – und nun eben: auch *berufen* ist“ (KD IV/3, S. 559).

274 KD IV/3, S. 928.

275 KD IV/3, S. 928.

276 Vgl. z. B. wiederum KD IV/1, S. 739 (wie bereits oben in Kap. 4.2.1 zitiert): „Was die christliche Gemeinde auszeichnet, ist dies, daß ihr, was dann *Alle* angehend auch Allen *offenbar* sein wird, im Glauben *jetzt schon* offenbar ist. Sie realisiert, d. h. eben: sie anerkennt, erkennt und bekennt ‚allen Anderen zuvor jetzt schon‘, was in Jesus Christus für Alle geschehen ist, und was dann, wenn er als Richter aller Lebendigen und Toten erscheinen wird, als für Alle geschehen, auch von Allen erkannt, anerkannt und bekannt werden wird.“ – Zur eschatologischen Dimension dieses Gedankens vgl. unten Kap. 5.3.2.

277 KD IV/3, S. 605 (ebenfalls bereits oben in Kap. 4.2.1 zitiert).

278 Vgl. zur Annahme einer Verewigung des Gewesenen auch Wüthrich, *Gott und das Nichtige*, S. 171; Janowski, *Allerlösung*, Bd. 1, S. 166. Barth betont in KD III/2, S. 759 f.: „Nicht ein in irgend eine unendliche Zukunft hinein fortgesetztes und in dieser Hoffnung irgendwie verändertes Leben ist das, was die neutestamentliche Hoffnung jenseits des menschlichen Sterbens erwartet, sondern die

bietet, wie Barth in KD IV/3 im Kontext eines exegetischen Exkurses des Berufungsparagraphen festhält, „nicht ein zweites Reales", sondern „das *eine* jetzt und hier schon *Reale*, das uns jetzt und hier noch verhüllt begegnet".[279] Das aber erschwert die Annahme einer dannzumal erfolgenden, faktisch getroffene Lebensentscheidungen negierenden Berufung zum christlichen Glauben. Eine solche Vorstellung widerspräche ferner der Pointe von Barths Schöpfungslehre, die Beschränkung des Lebens zwischen Geburt und Tod sei als „einmalige Gelegenheit" für ein Leben im Glauben zu begreifen.[280] Entsprechend hatte Barth in seiner Anthropologie betont, der Mensch werde im Eschaton „als der, der er jetzt in seiner Zeit ist", bei Gott aufgehoben sein.[281]

Das Problem, das bei Barth an dieser Stelle besteht, wiederholt und verschärft sich an der Schnittstelle von Ekklesiologie und Eschatologie, nämlich im Kontext der Frage, was im Eschaton mit der *Kirche* geschieht. Barth geht an einigen Stellen von einer Aufhebung der Kirche am Ende der Zeiten aus. So kann er unter Hinweis auf

---

‚Verewigung' gerade dieses unseres *endenden* Lebens […]. Es kann nur darum gehen, daß es als dieses *gewesene Leben* in seiner beschränkten Zeit […] der Gemeinschaft mit Gottes ewigem Leben teilhaftig werde." Vgl. a.a.O., S. 770 f.: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits." Verheissen sei ihm „die ihm von dem ewigen Gott her bevorstehende Verherrlichung gerade seines von Natur und von rechtswegen diesseitigen, endenden und sterbenden Seins" (a.a.O., S. 771). Er blickt dem entgegen, „daß *eben dieses sein Sein in seiner Zeit* und also mit seinem Anfang und Ende vor den Augen des gnädigen Gottes und so auch vor seinen eigenen und vor aller Anderen Augen – in seiner verdienten Schande, aber auch in seiner unverdienten Ehre offenbar werde" (ebd.). – Vgl. zu diesem Gedanken auch Barth, *Unsterblichkeit*, S. 48, sowie weiterführend Jüngel, *Tod*, bes. S. 148–154. Zu Barths Eschatologie vgl. schliesslich Beißer, *Hoffnung und Vollendung*, S. 123–149, bes. S. 147 f.: „Das ewige Leben *bedeutet* [bei Barth, M.P.] *nicht ein Fortleben nach dem Tode, sondern es bedeutet, daß das ganze bisherige Leben* (nur dies ist ja Leben) nicht in Nichts versinkt, sondern *von Gott und bei Gott geborgen wird.* […] Barths Konzeption hat den Vorzug, daß sie uns energisch gerade auf dieses Leben verweist. Es ist in der Tat dieses Leben der Ort der Entscheidung."

279 KD IV/3, S. 562. Daher sei es dem „*biblischen Universalismus*" (a.a.O, S. 561) eigen, nicht „‚eschatologisch' *und darum* (mindestens vorläufig) unrealistisch", sondern „eminent realistisch *und darum* in diesem Sinn ‚eschatologisch'" zu denken (a.a.O., S. 562). Die universalistischen Aussagen der Bibel seien „Aussagen, deren Inhalte der Enthüllung in der letzten, abschließenden Zukunft Gottes bedürftig sind, die ihr erst entgegeneilen, Aussagen, die aber gerade im Blick auf diese Zukunft schon in der Gegenwart, im Blick auf das, was jetzt schon *ist*, in unbedingter Zuversicht gewagt werden dürfen und müssen" (ebd.).

280 Vgl. KD III/4, S. 648–683 (Zitat S. 648); bes. a.a.O., S. 653: „Das ist offenbar die Grundbeschränkung, in der jeder Mensch je dieser als solcher ist, was er ist: daß er anfänglich und endlich und nicht unendlich, daß sein Leben zeitlich *befristet* ist. Binsenwahrheit, aber oft vergessene und selten vergegenwärtigte Binsenwahrheit: Der Mensch ist nur von seiner Geburt an und nur bis zu seinem Tode. […] Was er ist, das ist er in seiner Zeit."

281 KD III/4, S. 653.

den nach Apk 21,22 im himmlischen Jerusalem inexistenten Tempel formulieren: „Die christliche Gemeinde wird ihren Dienst einmal getan haben. Mit aller Zeit wird auch die ihrige einmal um sein."[282] Von hier her liegt die Annahme nahe, das Kommen des Reiches Gottes transzendiere und verunmögliche zuletzt die Rede von Kirche und Welt,[283] also auch jene von einem eschatologischen Christsein. Eine eschatologische Integration der Welt in die Kirche scheint von da her unnötig, ja geradezu systemfremd. In erkennbarer Konkurrenz zu diesem Gedanken steht hingegen die bei Barth ebenfalls durchgehend anzutreffende Annahme einer *ecclesia triumphans.* Dieser Begriff bezeichnet traditionell als Gegenbegriff zur irdischen *ecclesia militans* die eschatologische Existenzform der Kirche.[284] Die Annahme einer solchen eschatologischen Kirche widerspricht der Vorstellung ihrer Aufhebung direkt. Sie führt ausserdem von Barths universalistischem Berufungsverständnis her zur Konsequenz, dass sie, da zuletzt ja alle Menschen berufen sind, nicht mehr von der (erlösten) Welt unterschieden werden kann; sie ist in dem Sinne nicht mehr kämpfend, sondern triumphierend, dass ihr Glaube nun nicht mehr partikular und somit stets bestritten, sondern unbestritten und universal ist. Barth hat diese Konsequenz in einem späten Gespräch selbst gezogen: Er formulierte 1964, unter der Bedingung des Eintreffens von Phil 2,9 („dass sich beugen werden alle Knie aller derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind") werde die *Partikularität* der Kirche an ein Ende kommen, nicht diese selbst.[285] Im Eschaton sei nämlich die „Misere" des „christliche[n] Ghetto[s]" – „so ein Club von guten Leuten, die jetzt eben glauben und in der Bibel lesen und predigen und, wenn es hoch kommt, sogar ‚verkündigen'" – vorbei.[286] Selbst dann aber werde es, wie Barth nun formulierte, noch eine Kirche geben: „[D]ie Kirche wird immer noch da sein, und zwar jetzt in ihrer Herrlichkeit, jetzt die Kirche des Epheserbriefs, die alles umfasst

282 KD IV/1, S. 826.

283 Vgl. auch Höfner, *Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde"*, S. 134; ders., *Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect,* S. 247: „The eschatological vision guiding Barth's ecclesiology is not the eventual integration of a non-Christian world into the church. The Christian hope for Barth is […] the coming of the kingdom of God to both church and world."

284 Vgl. z. B. KD IV/1, S. 747: „Es hat umgekehrt die ecclesia militans", also die diesseitige, noch ‚kämpfende' Kirche, „in der ecclesia triumphans so etwas wie ihre eigene Spitze im Bereich der Vollendung, in der auch sie schon eschatologisch existiert. Also: auch die Kirche, die war, und die Kirche, die ist, ist in Wahrheit sehr konkret *eine* Kirche. Und die Kirche, die sein wird, wird auch nichts Anderes als noch einmal die *eine* Kirche sein." – Zu früheren, ebenfalls affirmativen Verwendungen der traditionellen Vorstellung der eschatologisch triumphierenden Kirche vgl. Barth, *Der Begriff der Kirche* [1927], S. 146; ders., *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 165.169; ders., *Credo*, S. 167.

285 Vgl. Barth, *Gespräche 1964 – 1968*, S. 65 f. (Zitat S. 65).

286 Barth, *Gespräche 1964 – 1968*, S. 65 f.

[vgl. Eph 1,22 f.]. Aber es wird dann nicht mehr ein Sonderverein sein, sondern das Ganze."[287]

Dieses letzte Zitat zeigt deutlich, welche Spannung in Barths Eschatologie besteht. Dieselbe eschatologische Pointe, dass nämlich die Partikularität des Glaubens im Eschaton zu Ende gehe, konnte von Barth mit offenkundig widersprüchlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht werden: mit der Rede von der Aufhebung der Kirche wie mit der Annahme ihrer Universalisierung.[288] Entsprechend bleibt offen, ob von einer eschatologischen Rechristianisierung gesprochen werden soll oder gerade nicht. Deutlich ist lediglich, dass am Ende alle Menschen Gott als Gott, Christus als Christus erkennen werden. Die Frage, welche – sit venia verbo – eschatologische Ekklesiologie der Verdeutlichung dieser Pointe angemessener ist, lässt sich, wie es ja auch in Barths Werk geschehen ist, unterschiedlich beantworten.

Einen eschatologischen Hinweis, der das Problem allenfalls entschärfen könnte, enthält die KD jedoch: den Gedanken, dass es im Eschaton der Glaube an Christus durch das *Schauen* Christi überboten und dadurch letztlich überflüssig gemacht werde. Konkret ist Barth der Ansicht, Christus werde dann der Kirche wie der Welt „sichtbar" sein, und zwar „so, […], wie er es in den vierzig Tagen [zwischen Ostern und Himmelfahrt, M.P.] seinen Jüngern war".[289] Aufgrund dieser direkten Sichtbarkeit Christi werde auch die Welt „sich selbst" wie der Gemeinde als „die in ihm mit Gott versöhnte" Welt sichtbar, weshalb schliesslich „jede Zunge bekennen wird, daß er der Herr ist zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil 2,11).[290] Dieses eschatische Bekenntnis ist kein eigentliches Bekenntnis des Glaubens (oder gar eines zum Christentum), sondern direkte Reaktion auf eine Schau Christi in Analogie zu jener der Jüngerinnen und Jünger, die dem Auferstandenen begegnet waren.[291] Das, was diesen ersten Jüngern nach Barth bereits ermöglicht war, das Schauen von Christi

287 Barth, *Gespräche 1964 – 1968*, S. 66.

288 Besonders prägnant zum Ausdruck gebracht, aber ebenfalls nicht gelöst wurde die benannte Spannung bereits in der Göttinger Dogmatik, wo es schlicht hiess: „Die triumphierende Kirche ist zugleich das Ende der Kirche" (Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*", Bd. 3, S. 10).

289 KD IV/1, S. 816.

290 KD IV/1, S. 816; vgl. auch a.a.O., S. 1070: „*allen* Menschen, ja aller Kreatur widerfährt dann die große Veränderung damit, daß aller Widerspruch, in welchem sie jetzt existieren, gebrochen werden wird, daß sich dann die Knie *Aller* im Namen Jesu Christi werden beugen, *Aller* Zungen ihn als den Herrn werden bekennen müssen und dürfen."

291 Mit Blick auf sie formuliert Barth in KD III/2, S. 537 f.: „Durch ein Schauen seiner Herrlichkeit, durch ein Sehen, Hören, Berühren seines Fleisches, in welchem seine Herrlichkeit offenbar ist, kommt es zur Entstehung des Glaubens derer, die in dieser Zeit mit Jesu sind".

„Herrlichkeit“,[292] wird nun für das Eschaton universal veranschlagt.[293] Diese exegetisch kühne Gleichsetzung[294] löst die oben formulierte Spannung zwar nicht auf, relativiert sie aber dadurch, dass das so beschriebene Schauen sowohl vom Glauben der Kirche als auch vom Unglauben der Welt unterschieden ist.[295] Im Eschaton erfolge, wie Barth in einem Fragment formulierte, „die direkte, die unmittelbare Gegenwart Jesu Christi vor den Augen und Ohren *aller* Menschen“.[296] Christus selbst werde dann jede „Verkündigung von ihm überflüssig machen, zum Verstummen bringen und ablösen durch seine dann ganz allein maßgebliche und unfehlbar wirksame Selbstverkündigung“;[297] er werde das „Geschenk des Glaubens überbieten durch das des Schauens, das uns jetzt gewährte Sehen wie im Spiegel durch das Sehen von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. I Kor 13,12).[298]

Durch diesen Gedanken wird Vorstellung einer eigens erfolgenden endzeitlichen Christianisierung tendenziell überflüssig, ohne dass umgekehrt die Konti-

---

292 Vgl. auch KD III/2, S. 586: „*Seine* Herrlichkeit auch *für sie, seine* Herrlichkeit als das *ihnen* bestimmte Erbe des ewigen Lebens, *seine* Herrlichkeit als die Verheißung eines neuen *Himmels* und einer neuen *Erde* – das war es, was den Genossen der vierzig Tage in der Osteroffenbarung begegnete, was sie in dieser Zeit zu sehen, zu hören, zu betasten bekamen, was sie dort nicht nur glauben, sondern schauen durften.“

293 Vgl. KD III/2, S. 586: Die Jüngerinnen und Jünger „waren dort schon die Zeugen seiner *ganzen, abschließenden, allgemeinen* Offenbarung. […] Was die Genossen der vierzig Tage in der Osteroffenbarung in seiner Person erkannt haben, das war schon das große Consummatum est! […] Sie schauten dort schon hinein in die *neue Schöpfung.*“

294 Konkret kann angefragt werden, ob die neutestamentlichen Berichte von Begegnungen mit dem Auferstandenen wirklich von einem Schauen berichten wollen, das qualitativ nicht von direkter eschatologischer Sichtbarkeit zu unterscheiden ist, wie Barth anzunehmen scheint. So wird z. B. in der Geschichte der Emmausjünger (Lk 24,13–35) die direkte Begegnung mit Christus vom Unverständnis der Jünger (v. 16) und vom plötzlichen Verschwinden der Auferstandenen (v. 31) gerahmt. Zum paradoxen Charakter dieses Schauens, den Barth explizit abweist (s. die Zitation von KD III/2, S. 528 in der nächsten Anm.) vgl. auch Bühler, *Vom Sichtbarmachen des Unsichtbarwerdens – vom Unsichtbarmachen des Sichtbarwerdens,* S. 107.

295 Barth führt mit Blick auf die Begegnungen der Jüngerinnen und Jünger in jenen 40 Tagen aus, anders als im Glauben der Kirche gehe es hier nicht um eine Paradoxie: Dort „*geschah* es, daß sie seine Herrlichkeit *schauten.* Die Gegenwart Gottes in der Gegenwart des Menschen Jesus war jetzt, in diesen vierzig Tagen, gerade *kein* paradoxes Faktum. Mit der Dialektik von Glauben und Schauen, die wohl am Platz ist, wenn es um die Beschreibung der christlich-menschlichen Existenz, ihrer Rechtfertigung und Heiligung oder um die Beschreibung der Kirche, der kirchlichen Verkündigung, der Sakramente geht – darf man also *nicht* arbeiten, wenn man hier verstehen will“ (KD III/2, S. 538).

296 Barth, *Erste und zweite Parusie,* S. 660.

297 Barth, *Erste und zweite Parusie,* S. 660.

298 Barth, *Erste und zweite Parusie,* S. 660. – Dann würden „Alle, ob sie von dem ihnen jetzt vorläufig Gegebenen Kunde gehabt und Gebrauch gemacht haben oder nicht, ihn und in ihm sich selbst erkennen: so wie sie von Gott in ihm jetzt schon erkannt sind“ (ebd.).

nuität des Unglaubens bis ins Eschaton postuliert werden müsste. So wird es möglich, die zuletzt erfolgende universale Zuwendung zu Christus unter Beachtung von Barths eigener, andernorts formulierter Prämisse zu behaupten, Gottes Gnade sei „über die Zeit in die Ewigkeit in die totaliter aliter existierende und erkennbare neue Welt Gottes hineinwährende und eine unbedingte und also gewiß an keine jenseitigen Purgatorien, Nachhilfsstunden und Besserungsanstalten gebundene Gnade“[299] – auch nicht an Nachhilfestunden religiöser Art.

5.3.3 Das Leben im Unglauben (präsentische Dimension)

Nichtchristliche Menschen kommen nach dem bisher Festgestellten schon von Christi Heilstat her (perfektische Dimension) und gehen auf das Ereignis der Berufung zum Glauben zu (futurische Dimension). Diese beiden christologisch-inklusiven Momente ihrer Beschreibung kontrastiert Barth in KD IV/3 mit ihrem momentanen Unglauben, was hier zuletzt als präsentische Dimension ihrer Bestimmung vorgestellt werden soll. Barth selbst unterscheidet innerhalb der „Struktur“ des nichtchristlichen Menschen nur zwei Elemente: „ein untergeordnetes von einem übergeordneten, ein statisches von einem dynamischen, ein präsentes von einem futurischen Element“, wobei das erste Element vom Unglauben des Nichtchristen, das zweite von Gottes Werk an ihm her zu bestimmen sei.[300] Als prioritär sei dabei das zweite Element zu verstehen, durch das jeder Mensch der „ins ewige Leben berufene Mensch“ sei.[301] Auf dieses Element hin, d. h. aber wiederum: auf seine Existenz als „christianus designatus“ hin, habe die Gemeinde den Nichtchristen anzureden.

Eingeklammert und überholt durch die in den letzten beiden Abschnitten beschriebene perfektische und futurische Dimension wird also eine präsentische Dimension der Situation nichtchristlicher Menschen beschrieben, die von ihrem aktuellen Unglauben geprägt ist. In einem längeren Abschnitt über den *„Adressaten“* des Zeugnisses der Gemeinde[302] heisst es in KD IV/3, dieses richte sich an die

299 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 12.

300 KD IV/3, S. 926. – Diese Rede von zwei Elementen wird hier durch die Unterscheidung dreier Dimensionen (perfektisch, präsentisch und futurisch) ersetzt, da so der zurückliegende und abgeschlossene Aspekt des Heilshandelns stärker sichtbar gemacht wird. Dass Barth selbst bezüglich der Berufung vom „futurischen“ Element im nichtchristlichen Menschen sprach, weist gleichzeitig darauf hin, dass dieser Aspekt nicht einfach dem perfektischen untergeordnet werden sollte, sondern einer eigenen Darstellung bedarf.

301 KD IV/3, S. 927.

302 KD IV/3, S. 917–929.

„vermöge ihrer Unwissenheit, ihres Draußenstehens geplagte und seufzende, [an] die leidende menschliche Kreatur".[303] Die Gemeinde begegne dem „noch in seine Unwissenheit, Not und Angst versunkenen" Menschen,[304] der in einem „verhängnisvollen Selbstmißverständnis und Selbstwiderspruch" lebe, sich so selbst „weh" tue und es daher nötig habe, „aus dem abnormalen, dem in sich widersprüchlichen, dem unmöglichen Sein in der Sünde herausgeholt zu werden".[305] Die lebenspragmatischen Konsequenzen der Unwissenheit, in der der nichtchristliche Mensch seiner wahren Herkunft und seiner wahren Zukunft gegenüber lebt, werden dabei recht ausführlich und mit einem Zug ins Drastische beschrieben, etwa wenn Barth von sich plötzlich entladenden gegensätzlichen Affekten, von „SOS-Rufe[n]" und von einer „übermächtige[n] Traurigkeit" im Leben des nichtchristlichen Menschen schreibt.[306] Gelegentlich begegnet bei Barth auch in anderen Zusammenhängen das Motiv der „Blindheit" des Nichtchristen,[307] das unten in der Rekonstruktion von Barths politischer Ethik mit Bezug auf den säkularen Staat eine zentrale Rolle spielen wird.[308] Der pneumatologische Abschnitt von KD IV/3 beschreibt Nichtchristen als Menschen, die den Heiligen Geist „nicht haben" und ihr Leben daher nicht von ihm geleitet führen können. Ihnen fehle, da ihnen der „äußerste Horizont

303 KD IV/3, S. 926.

304 KD IV/3, S. 927.

305 KD IV/3, S. 923 f.

306 KD IV/3, S. 924: „Seine Unwissenheit, die er selbstverständlich in Form irgendeines (vielleicht sehr primitiven, vielleicht aber auch sehr kultivierten) vermeintlichen Wissens erlebt, wird sich in den verschiedensten, auch in scheinbar ganz entgegengesetzten Affekten und Tendenzen entladen, in denen er sich sehr hochgemut vorkommen und gebärden mag, die aber doch samt und sonders Symptome seines Entbehrens und Bedürfens, seines Elends, und Äußerungen seines Schmerzes und seiner Klage sind. Sie sind, wie hell und munter sie auch tönen mögen, SOS-Rufe. Sein gänzlicher Mangel an Klarheit über sich selbst, seinen Mitmenschen, seine Welt überhaupt – seine Ohnmacht gegenüber den ihn in ihr bedrohenden Gewalten – seine Verlegenheit angesichts ihrer großen und kleinen Probleme – seine verborgene, aber übermächtige Traurigkeit spricht aus ihnen: seine Not und seine *Angst* vor weiterer, noch größerer Not."

307 So KD IV/1, S. 824: Gott „will keine Einsamkeit seines Sohnes, keine Blindheit und Taubheit, keine Unbeteiligtheit der Anderen, für die er gestorben ist. […] Er will, daß die in Jesus Christus geschehene Rechtfertigung nicht nur geschehen sei, sondern daß die Kunde von ihr laut werde und Glauben finde." Vgl. auch die analogen Begriffsverwendungen in KD IV/3, S. 393.410. A.a.O., S. 1001, heisst es schliesslich, die Kirche bezeuge den Nichtchristen, dass „die Liebe und Gnade Gottes zum vornherein auch ihnen gilt, ihr Heil ihnen gesichert und gegenwärtig ist, daß sie aber eben von da her eingeladen sind, statt blind und taub an dieser ihrer Wirklichkeit vorüber zu laufen, eben zu ihr von Herzen und mit allen Konsequenzen *Ja* zu sagen – also zu glauben und zu gehorchen, *praktisch* dorthin zu kommen und also *praktisch* zu *werden*, was sie doch nicht nur theoretisch, sondern nach Gottes Ratschluß und auf Grund seiner Versöhnungstat *sind:* Mitberufene, Miterkennende und Mitzeugen".

308 Vgl. dazu unten Kap. 6.3.3.

des Seins der Welt und ihres eigenen Seins verschlossen“ sei, die „Orientierung“ auf dem Weg des Lebens.[309] Damit könne ihnen das „Gute“, das in Christus auch ihnen zugewendet sei, „nicht zugute kommen“, schwebe „als ihnen unbekannte Größe in der Luft“, sei an sie also „gewissermaßen verschwendet“.[310]

Auf der Ebene individueller Lebensrealitäten ist es also sehr wohl von Belang, ob ein Mensch im Glauben oder im Unglauben auf die Versöhnung reagiert.[311] Das Zeugnis der Gemeinde ruft daher zum Übergang vom Unglauben zum Glauben.[312] Auffallend ist dabei aber, dass die negativen Konsequenzen des Unglaubens in Barths Beschreibung ganz auf der anthropologischen Ebene verbleiben und weder die Gottesbeziehung noch das Heil des Menschen tangieren. „Gott glaubt dem Menschen offenbar gerade seinen Unglauben nicht und so auch seine noch so manifeste theoretische und praktische Gottlosigkeit, sein noch so dickes Heidentum.“[313] Aus diesem Grund ist Unglaube, wie oben zitiert, tatsächlich ein „Selbstmißverständnis“. „Von Gott her“ ist der Ungläubige hingegen „seiner Unwissenheit nicht nur nicht verfallen, sondern schon entrissen“.[314] Auch ihm ist der Heilige Geist „*verheißen*“.[315] Zu ihrer momentanen „Geistlosigkeit“ seien die nichtchristlichen Menschen ganz allgemein „nur durch sich selbst – sie selbst aber sind hier keine letzte Instanz! – verurteilt“.[316] Insofern gibt es für Barth, wie das bekannte Diktum lautet, „zwar eine Gottlosigkeit des Menschen“, aber „laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes“.[317] Die Gottlosigkeit des Menschen wird, was seine Gottesbeziehung angeht, für vollständig unwirksam erklärt.[318] „Es

309 KD IV/3, S. 408 f. Sie seien „sich selbst überlassen, auf die Willkür, den Zufall oder das Schicksal ihrer eigenen Inventionen oder auch ihres dunklen Dranges angewiesen. Wie sollte der Heilige Geist mit seiner Zusage da führen, trösten, mahnen, stärken, wo er nicht ist: unter, bei und in den Menschen, denen er nicht gegeben ist, und die ihn also nicht haben?“ (a.a.O., S. 409).

310 KD IV/3, S. 409.

311 Auch nach Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* S. 271 f., beeinflusst ein Nichtchrist „dadurch, dass er seine Existenz ohne Gottesbezug deutet, seinen Lebensvollzug […]. Für seine ontische Lebenswirklichkeit und Lebensgeschichte ist die mangelnde Kenntnis Gottes demnach ebenso konstitutiv wie für den Gläubigen die positive Kenntnis Gottes.“

312 Vgl. dazu oben Kap. 4.2.4.

313 KD IV/3, S. 922; vgl. auch ebd.: Gott „sieht wohl den ‚Heiden‘, mit dem er es […] zu tun hat. Laut dessen, was er ihm sagt, *übersieht* er aber gerade diese seine Ferne, Fremde, Feindschaft ihm gegenüber, nimmt er gerade sein Heidentum *nicht* ernst, ist er ihm gerade in dieser Eigenschaft *unbeträchtlich.*“

314 KD IV/3, S. 928.

315 KD IV/3, S. 409.

316 KD IV/3, S. 409 f.

317 KD IV/3, S. 133. – Vgl. dazu Jüngel, *… keine Menschenlosigkeit Gottes ….*

318 Vgl. die unmittelbare Fortsetzung dieses oft zitierten Halbsatzes (KD IV/3, S. 133): „es gibt zwar eine Fremdheit und Feindseligkeit des Menschen seinem Evangelium, es gibt aber keine Fremdheit

gibt Jesus Christus gegenüber keinen effektiv sich durchsetzenden Prometheismus.“[319] *Versuche* prometheischen Verhaltens kann es durchaus geben, sie sind auch lebensweltlich relevant,[320] bleiben jedoch bezüglich der Gottesbeziehung folgenlos. Joseph D. Bettis hat dazu bildhaft erklärt, der ungehorsame Mensch gleiche bei Barth einem Menschen, der auf einer ansteigenden Rolltreppe nach unten zu gehen versuche.[321]

Einer nicht zu übersehenden Relativierung unterliegen also selbst jene strikt auf der anthropologischen Ebene bleibenden Beschreibungen des Unglaubens und seiner Konsequenzen. An vielen Stellen von Barths Versöhnungslehre ist ausserdem, wie unten weiter ausgeführt wird,[322] das Bemühen erkennbar, die Vorstellung einer grundsätzlichen Superiorität der Christinnen und Christen ihren Mitmenschen gegenüber aktiv zu unterlaufen. So erscheint das Leben im Unglauben zwar als problematisch – jede Aussage darüber ist aber zugleich auf das Leben der Christinnen und Christen zu beziehen, da die Scheidung zwischen beiden Menschengruppen „immer wieder vollzogen und wahr werden muss“, sodass „ein Jeder jeden Tag neu aufhören müssen wird, ein Nichtchrist und jeden Tag neu anfangen müssen wird, ein Christ zu sein, wozu er dann auch den Heiligen Geist jeden Tag neu nötig haben wird“.[323] Die Barthschen Beschreibungen eines Lebens im Unglauben sind nur dann zu verstehen, wenn man sie stets zugleich als Deutungen der Situation jener Menschen liest, die als Christinnen und Christen zu leben versuchen.

---

und Feindseligkeit seines Evangeliums dem Menschen gegenüber. Daß er ihm verschlossen ist, ändert nichts daran, daß es für ihn offen ist und bleibt. Und daß er die Souveränität Jesu Christi nicht kennt, und, kennte er sie, seiner ‚Mündigkeit‘ gewiß, vermutlich gegen sie rebellieren würde, kann das nicht zur Folge haben, daß sie von ihrer vollen Gültigkeit auch ihm gegenüber auch nur das Geringste einbüßte. Wie sollte es da weniger wahrscheinlich oder gar unmöglich sein, daß sie sich auch ihm gegenüber faktisch durchsetzen und bewähren möchte?“.

319 KD IV/3, S. 133. – Der Begriff des Prometheismus steht hier, in Aufnahme des griechischen Prometheus-Mythos, als Chiffre für jeden Aufstand gegen Gott bzw. die Götter. Unter neuzeitkritischen Denkern der damaligen Zeit diente er gelegentlich der negativen Kennzeichnung menschlichen Emanzipationsstrebens; so etwa bei Gogarten (vgl. dazu Goering, *Friedrich Gogarten [1887 – 1967],* S. 329).

320 Schüz, *Glaube in Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 266, formuliert mit Blick auf Barths Rechtfertigungsverständnis zurecht, dieses ziele „*nicht* darauf, dass die Nichtgläubigen auch ohne den Glauben ein gerettetes Leben haben, weil sie in Christus bereits wirklich gerechtfertigt sind.“ Der Ungäubige ist bei Barth gerettet, lebt aber paradoxerweise kein „gerettetes Leben“, sondern den erfolglosen Versuch eines Lebens, das diese Rettung negiert.

321 Bettis, *Is Karl Barth a Universalist?*, S. 430: „The disobedient man is like a man walking down on the up-escalator. His activity is not halted, but its effectiveness is nullified.“ – Bettis unterscheidet hier terminologisch nicht zwischen Ungehorsam („disobedience“) und Unglaube.

322 Vgl. unten Kap. 5.4.2.

323 KD IV/2, S. 366.

So kann Barth formulieren, das, was man dem Ungläubigen „auf den Kopf“ zusagen solle, werde man sich daher „am Besten auf den eigenen Kopf zusagen“: dass Un- oder Aberglaube „weder Freude noch auch nur Ruhe“ bringe.[324] Weitreichendere Konsequenzen des Unglaubens als diese Unfreude und Unruhe beschreibt Barth keine. Ihrer Beseitigung, und nicht der Inklusion ins Heil, dient das Zeugnis der Gemeinde; dazu ist es notwendig.[325]

5.3.4 Zwischen Freigabe und Vereinnahmung: Zur Rezeptionsgeschichte von KD IV

Untersucht man die zeitgenössische Rezeptionsgeschichte der in den letzten drei Abschnitten beschriebenen Anthropologie der Versöhnungslehre, dann fällt auf, dass Barths Position, wie es bereits der obige Forschungsüberblick erwarten lässt,[326] aus ganz unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Perspektiven Kritik hervorrief. Wiesen spätere Kritiker oft auf die *vereinnahmenden Tendenzen* seiner dogmatischen Perspektive auf nichtchristliche Menschen hin, unterstellte die erste, zeitgenössische Rezeption Barth primär eine zu grosse *Offenheit* ihnen gegenüber. In dieser ersten Rezeptionsphase befürchtete man, in der Sprache dieser Untersuchung formuliert, Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt führe im Bereich der Anthropologie zu einer theologischen Freigabe des Säkularen.

Als instruktivstes Beispiel für diese frühe Deutung kann die bereits in der Einleitung erwähnte Rezension von KD IV/3 dienen, die Gerhard Gloege 1960 in der ThLZ veröffentlichte.[327] Im Zentrum von Gloeges ausführlicher und grundsätzlicher Kritik der Barthschen Versöhnungslehre stand, wie im Folgenden ausgeführt wird, der Vorwurf, Barths dogmatische Beschreibung nichtchristlicher Menschen verharmlose die Gefahr des Unglaubens. Bemerkenswert an Gloeges Position ist zunächst, dass er – im Unterschied zur in den 50er Jahren weit verbreiteten Kritik an Barths Behauptung der Heilsuniversalität als solcher – Barth nicht einfach die

324 KD IV/3, S. 925.

325 Vgl. KD IV/3, S. 928: „Was dem Menschen, an den Gott sich in seinem Wort wendet, laut dessen Inhalt von Gott zugedacht und bestimmt ist, das ist mit der Beseitigung seiner Unkenntnis, mit der Erkenntnis seines Wortes, mit seiner Erweckung zum Glauben und zum Gehorsam, mit seiner Bekehrung vom potentiellen zum aktuellen Christen die *Aufhebung* der Not, die er sich mit seinem Selbstwiderspruch, mit seiner Verleugnung seiner in Jesus Christus schon geschaffenen neuen Wirklichkeit bereitet“. Dieser Prozess ist „die faktische Realisierung seines de iure schon begründeten und feststehenden Seins in Jesus Christus“ (ebd.).

326 Vgl. zum Folgenden die oben wiedergegebenen kritischen Deutungslinien von Barths Reaktion auf die Säkularisierung (Kap. 1.2.3 bzw. 1.2.4).

327 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths.*

Lehre der Allversöhnung vorwarf, sondern, deutlich konkreter, seinen dogmatischen Umgang mit dem Phänomen des Unglaubens problematisierte. Gloege hielt es zwar für „unfraglich richtig, daß sowohl das Gottesvolk des Alten Testaments als Volk *für* die Völker, wie die Gemeinde des Neuen Testaments als Gemeinde *für* die Welt erwählt" sei.[328] Gleichzeitig sei es „unfraglich falsch, über der Universalität der Gnade die *Grenzen* zwischen Kirche und Welt als von Gott gesetzt zu übersehen".[329] Eben das geschehe in Barths Anthropologie: Anstelle einer klaren Scheidung fänden sich bei ihm „Inklusivverhältnisse" nach dem „Leitmodell" von Christen- und Bürgergemeinde, „die sowohl dem heilsgeschichtlichen Denken des Alten Testaments wie dem eschatologischen des Neuen Testaments fremd" seien.[330] Als Beispiel für solche inklusiven Verhältnisse nannte Gloege einerseits Barths Verständnis der Schöpfung als *theatrum gloriae Dei,*[331] andererseits die Aussage, Nichtchristen seien von Gott her bereits „virtuell, prospektiv, *de iure*" als die „Seinen" anzusehen.[332]

Den inklusiven Ansatz Barths, der hier früh als solcher explizit gemacht wurde, kritisierte Gloege in seiner Rezension auf unterschiedlichen Ebenen. Er warf Barth eine exegetisch unhaltbare „Verharmlosung der endzeitlichen Situation der Menschheit" vor: Das Neue Testament kenne zwar keinen „Dualismus metaphysischer, kosmologischer, anthropologischer Art", wohl aber einen „Entscheidungs-Dualismus", der bei Barth übersehen werde, wenn „die Nicht-Christen bereits als die bestimmt [würden], die ‚*noch* nicht' Empfänger, Träger, Besitzer des Geistes" seien.[333] Von diesem Fehler her sei Barths dogmatische Bestimmung nichtchristlicher Menschen nicht in der Lage, die Phänomene der „Apostasie" und des „Atheismus" theologisch zu fassen. Die oben zitierte Aussage über die existente Gottlosigkeit des Menschen und die inexistente Menschenlosigkeit Gottes[334] diente Gloege als Beleg für Barths „kurzschlüssige Behandlung" des Problems des Atheismus;[335] die Position, Gott glaube dem Menschen seinen Unglauben nicht,[336] fungierte in seiner Rezension als Beispiel dafür, dass Barth „das Problem der Apostasie nicht ernst" nehme und daher „den Atheismus überhaupt nicht theologisch zu fassen oder gar zu interpretieren" vermöge.[337] Die Problematik von Barths Argumentation

328 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.
329 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.
330 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.
331 Vgl. Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157; zu diesem Gedanken ferner unten Kap. 7.1.2.
332 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157.
333 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 157 f.
334 Vgl. KD IV/3, S. 133 (wie oben in Kap. 5.3.3 zitiert).
335 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 159.
336 Vgl. KD IV/3, S. 922 (wie oben in Kap. 5.3.3 zitiert).
337 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

zeige sich daran, dass die Beschreibung des Unglaubens aus der theologischen auf die anthropologische Ebene verlagert würde: An die Stelle „theologischer Bestimmungen" träten, wie Gloege treffend beobachtete, „anthropologische Deutungen".[338] Damit werde in Konsequenz der „Verharmlosung der Wirklichkeit der Sünde […] auch die Wirklichkeit der Versöhnung verharmlost",[339] was etwa an den Aussagen Barths festgemacht wird, dass Gott das Unwesen des Menschen übersehe und so seinen Unglauben nicht ernst nehme.[340] Insgesamt erweckte Barths Versöhnungslehre bei Gloege den Eindruck, hier werde „der Mensch ‚als solcher' ständig entschuldigt".[341] Während sich „der Christ ständig andeutende Verdächtigungen wie offene Beschuldigungen und grelle Aufrufe zur Selbstbezichtigung gefallen lassen" müsse, komme „der Nicht-Christ bei Barths Zensurierung […] überaus günstig davon".[342] Barths Überbetonung von Gottes Weltbejahung führe zu einer „*Bagatellisierung*" sämtlicher innerweltlichen Gegensätze.[343] Insgesamt werde so, wie Gloege bemerkte, in der Kirche alles theologisch „normiert und uniformiert […], was in der Welt, bis zur theologisch geschützten Gottlosigkeit als ‚potentielle' Christlichkeit, freigegeben wird".[344]

Für die in dieser Untersuchung verfolgte Fragerichtung ist dieser frühe Blick auf die Anthropologie von Barths Versöhnungslehre bemerkenswert. Für problematisch hielt Gloege gerade nicht die christologische Überformung der Säkularität nichtchristlicher Menschen, sondern die Tatsache, dass diese Säkularität bei Barth nicht zum Gegenstand einer theologischen Kritik gemacht, sondern, wie eben zitiert, „freigegeben" werde. Im Vorwurf, die Überbetonung von Gottes Weltbejahung bagatellisiere den Unterschied von Kirche und Welt, kehrt in umgekehrter Form wieder, was drei Jahrzehnte vorher hinsichtlich der Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie angemahnt worden war, als es hiess, dass die Betonung von Gottes Welt*verneinung* innerweltliche Gegensätze – besonders den Gegensatz christlich/nichtchristlich – nivelliere.[345] Nun, in christologischer Konzentration und im Raum der Versöhnungslehre, war es nicht mehr Gottes Nein, sondern sein *Ja* zur Welt insgesamt, das – strukturell analog – in den Augen prominenter Kritiker die

338 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166. Gloege zitiert Barths Aussage aus KD IV/3, S. 924, der ungläubige Mensch vergehe sich „nicht gegen irgendein fremdes Gesetz, … sondern gegen sein [!] unmittelbares Sein vor Gott" und mache dadurch „sich selbst unmöglich" (Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166; Ausrufezeichen im Original).

339 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

340 Vgl. Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 166.

341 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 167.

342 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 159.

343 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 165.

344 Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths*, S. 167.

345 Vgl. oben Kap. 2.2.3.

Grenze zwischen Christen und Nichtchristen vorschnell relativierte und dadurch die Areligiosität der Umwelt der Kirche nicht angemessen problematisierte. Dieser Umschwung spiegelt den Übergang von der Welthermeneutik der frühen dialektischen Theologie hin zur inklusiven Christologie der KD und weist gleichzeitig auf die strukturelle Verwandtschaft des Denkens des radikaldialektischen und des späten Barth hin – bei deutlichen, besonders in der unterdessen erfolgten Zuwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt begründeten inhaltlichen Unterschieden.

Was Gloege bei Barth erkannt und ihm zum Vorwurf gemacht hatte, waren die weitreichenden anthropologischen Auswirkungen dieser welttheologischen Neuausrichtung. Der Ungläubige begegnet in KD IV tatsächlich nicht mehr, wie es im Zeitkontext üblich war, im Modus negativer Alteritätskonstruktion, sondern als Mensch, dem sich die Kirche zunächst solidarisch verbunden weiss und demgegenüber sie zum Zeugnis der auch ihn bereits umschliessenden Gnade aufgefordert ist. Wie umstritten diese Sicht damals war, wird an Otto Dibelius' Reaktion auf Gloeges Rezension erkennbar, der besonders dessen Kritik an der – wie oben beschrieben auf Heinrich Vogel zurückgehenden[346] – Formel der „Solidarität mit den Gottlosen" lobte, die er, Dibelius, „immer für ‚falsche Lehre' gehalten" habe.[347] Barths christologisch-inklusive Anthropologie wurde 1960, aber auch später noch in erster Linie als (schon exegetisch problematische) Verharmlosung des Phänomens des Unglaubens betrachtet.[348] Die Neuorientierung im Umgang mit nicht- oder andersgläubigen Menschen, die sie ermöglichte, wurde bereits erkannt, aber negativ bewertet: Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt schien hier, in Gloeges Formulierung, zur „theologisch geschützten Gottlosigkeit" zu führen.[349]

---

346 Vgl. oben Kap. 3.1.2.

347 Dibelius, zit. nach Gloege, *Zur Versöhnungslehre Karl Barths,* S. 172: „Was Gloege in dieser Besprechung ausgeführt hat, scheint mir gesunde, biblische Lehre zu sein, die unserer Kirche not tut. Es ist die Abkehr von Formulierungen, die unser lieber Freund *Heinrich Vogel* seit mehr als dreißig Jahren ständig vorgetragen hat […]: ‚Solidarität mit den Gottlosen' und alles, was um diesen Gedanken kreist. Ich habe das immer für ‚falsche Lehre' gehalten und freue mich, daß nun endlich ein Systematiker von Rang dagegen Einspruch erhebt."

348 Vgl. z. B. die kritische Anfrage bei Kühn, *Kirche*, S. 117: „Wird durch Barths Universalismus, demzufolge die Welt bereits versöhnt *ist*, alle Menschen christiani designati und so Glieder am Leibe Christi *sind*, der eschatologische Scheidungs- und Entscheidungsprozess nicht in unbiblischer Weise überspielt?".

349 Barth selbst wies übrigens Gloeges Kritik in einem privaten Brief recht brüsk zurück. Er fragte, was er mit der Beschwerde anfangen solle, „dass die Heidenschaft bei mir so viel besser wegkomme als die Christenheit". „‚Das verstehe ich nicht', habe ich mit Bultmann nun wirklich von einem Absatz Ihrer Darlegungen zum andern vor mich hin murmeln müssen. Ich hatte Sie nicht *so* weit weg von mir gesucht. […] Aus den Fenstern des von Ihnen bezogenen Hauses *können* Sie offenbar

Wie bereits angedeutet, trat in der späteren Rezeptionsgeschichte der von Gloege so umfassend erhobene Vorwurf, Barth nehme den Unglauben durch seine Reduktion auf momentan noch bestehende Unwissenheit zu wenig ernst, bald merklich in den Hintergrund. Im Kontext einer Theologie, die die Welt als mündige Welt zu verstehen bemüht war,[350] monierte man nun, wie bereits zitiert, Barths Theologie lasse „die Welt nicht Welt sein" (Lüthi).[351] Die „Freisetzung" der weltlichen Gesprächspartner der Kirche, die hier anders als bei Gloege positiv bewertet wurde, sei bei Barth zwar angedacht, aber nicht konsequent umgesetzt.[352] Das Grundproblem der vereinnahmenden Haltung des Barthschen Denkens ortete man dabei, wie oben beschrieben, in der Zentralstellung der Christologie.[353] Interessant ist, dass Aat Dekker die noetische Differenz, die Barth zwischen Christen und Nichtchristen einzog, gerade umgekehrt interpretierte als Gloege:[354] Hatte dieser es abgelehnt, den Unterschied von Glauben und Unglauben auf den eines Wissen bzw. Nichtwissens um die Versöhnung zu reduzieren, kritisierte Dekker nun umgekehrt die auch bei Barth immerhin noch bestehende *noetische* Hierarchie zwischen Christen und Nichtchristen. Bei Barth werde, so Dekker, „das Gespräch zwischen Christen und Nicht-Christen auf ein *ungleiches* Niveau gebracht", wobei der Nichtchrist bei Barth „zu wenig Einsicht" habe und daher „im Grunde ‚dumm'" sei.[355]

Die Divergenz dieser Deutungen ist beachtlich. Der Dissens zwischen Gloege einerseits und Lüthi, Dekker und verwandten Stimmen andererseits legt die impliziten Konsequenzen von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt offen: Hier wurde eine kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen vorge-

---

nicht […] *mit* mir, sondern nur *gegen* mich ‚fragen' – können Sie offenbar nur mit grundsätzlichem und umfassendem Missvergnügen auf mein ganzes früheres, späteres und heutiges Unternehmen blicken. […] Schade! sei schliesslich mein einziges Wort. Verzeihen Sie, dass es zu keinem andern langt!" Argumentativ reagierte Barth nicht auf Gloeges Kritik seiner Position, sondern schrieb: „Von da aus erübrigt sich alles Eingehen auf Einzelheiten" (Brief Barths an Gerhard Gloege vom 4. April 1960, KBA 9260.69).

350 Vgl. zu diesem Kontext oben das Kap. 3.3.1.

351 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 326 (vgl. zum Folgenden bereits den obenstehenden Forschungsüberblick, Kap. 1.2.4).

352 Lüthi, *Theologie als Gespräch*, S. 325.

353 Zur analogen Argumentation Wilhelm Dantines vgl. deren Wiedergabe im Forschungsüberblick (Kap. 1.2.4).

354 Vgl. wiederum oben in Kap. 1.2.4.

355 Dekker, *Homines bonae voluntatis*, S. 120. Nach Dekker trägt die von der KD her mögliche „Toleranz" daher „eine totale Intoleranz in sich. Indem die Humanität Taktik wird gegenüber dem anderen, wird eine Gleichwertigkeit der Gesprächspartner untergraben" (a.a.O., S. 121). – Vgl. ferner Schröder, *„I See Something You Don't See"*, S. 134, die bei Barth die Gefahr einer geistigen Arroganz („spiritual arrogance") von Christen den Nichtchristen gegenüber angelegt sieht.

schlagen, die deren Säkularität empirisch radikal wahrnahm, theologisch aber als bereits überwunden betrachtete. Diese Lesart wird im folgenden Abschnitt vertieft.

5.4 Die kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen

5.4.1 Ein unsichtbarer „Anknüpfungspunkt“

Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt führte, so lässt sich das bisherige Resultat dieses Kapitels zusammenfassen, zur Entfaltung einer kirchlichen Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die deren Unglauben als Interim, als schon begrenzte und überwundene, daher aber letztlich wirkungslose und ungefährliche Momentaufnahme betrachtet. Die Menschen „da draußen“ sollten von der Kirche „nicht als Atheisten, Skeptiker oder Indifferente, nicht in ihrem Irrglauben, Aberglauben und Unglauben, […] sondern als das Volk der christiani designati“ ernst genommen und angesprochen werden.[356] Diese dogmatische Bestimmung nichtchristlicher Menschen konnte, wie der eben erfolgte Blick in die frühe Rezeptionsgeschichte gezeigt hat, ganz unterschiedlich interpretiert werden. Sie enthält auch in Barths eigener – irritierender – Diktion sowohl ein Element der „Toleranz“ als auch eines der „Intoleranz“ nichtchristlichen Menschen gegenüber.[357]

Um die anthropologischen Konsequenzen von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt zu verstehen, ist zunächst daran zu erinnern, dass sie in KD IV/3 zur Entfaltung einer bewusst *kirchlichen Perspektive* auf nichtchristliche Menschen führt, also einer, die aus der Kirche heraus für die Kirche formuliert wird. Sie ist, obwohl sie nicht die Kirche, sondern die Welt beschreibt, nur in der glaubenden Perspektive der Kirche zugänglich. Es geht Barth, wie er mehrfach selbst schreibt, um die Bestimmung nichtchristlicher Menschen „in der Sicht des Evangeliums“.[358] Dabei ist bereits mitbedacht und in der Semantik von Wissen und Nichtwissen theologisch verarbeitet, dass sich nichtchristliche Menschen die dogmatischen Be-

356 KD IV/3, S. 978.

357 Vgl. KD IV/3, S. 568–570. Barth beschreibt hier zunächst, „Toleranz“ dem Nichtchristen gegenüber sei dem Christen „selbstverständlich, natürlich“ (a.a.O., S. 568): Aufgrund der auch ihm bevorstehenden Berufung „muß er ihm Toleranz gewähren“ (a.a.O., S. 569). Diese Toleranz dürfe aber nicht „absolut“ sein (ebd.); gefragt sei vielmehr eine „Toleranz voll heimlicher, aber auch merklicher Intoleranz“ (a.a.O., S. 570), die sich darin gründet, dass der Christ seinen Menschen nicht „fallen“ und eben daher „nicht in Ruhe lassen“ könne (ebd.). „Kein Wunder darum“, schreibt Barth, „daß ein auch nur einigermaßen lebendiger Christ, er gebe sich auch noch so aufrichtig offen und geduldig, dem Nichtchristen und besonders dem Gegenchristen faktisch immer den Eindruck von unangenehmer und tadelnswerter ‚Intoleranz‘ machen wird!“ (ebd.).

358 KD IV/3, S. 921.923.926.

schreibungen ihrer Existenz von der Erwählung und der Versöhnung her und auf die Berufung hin nicht selbst zu eigen machen werden, solange sie nicht an Christus glauben. Es ist also zentral, dass Barth jeden Versuch unterlässt, die schon bestehende Gottesbeziehung nichtchristlicher Menschen anthropologisch aufzuweisen. Dass sie von Christi Heilstat herkommen und auf die Berufung zugehen, bleibt auf empirischer Ebene im Leben nichtchristlicher Menschen unbeobachtbar: Ein nichtchristliches Leben zeichnet sich in Barths Modell tatsächlich dadurch aus, dass darin noch keine wirksame Berufung zum Glauben Ereignis wurde. Was über das auch sie bereits umschliessende Heil und über ihr erst virtuelles Christsein gesagt werden kann, ist – in Analogie zur Rechtfertigung des Sünders – nur von Christus her und nur mit Blick auf ihn aussagbar und kann überdies nur im Glauben, *sola fide* erkannt werden. Die empirische Nichtchristlichkeit und, sofern sie Atheisten sind, die Areligiosität der Menschen im Umfeld der Kirche wird dadurch von Barths theologischer Beschreibung ihrer Existenz nicht unterlaufen, sondern respektiert.[359] Insofern nimmt Barth ihre Nichtchristlichkeit – in seiner Sprache: ihren Unglauben – empirisch wahr, reinterpretiert diese Realität aber theologisch als unwirksam. Insofern ist von Barths Diktum, dass es zwar eine Gottlosigkeit des Menschen gebe, aber keine Menschenlosigkeit Gottes, nicht nur der zweite Satzteil ernst zu nehmen, sondern auch der erste.

Von hier aus wird erkennbar, dass Barths christologisch-inklusive Beschreibung nichtchristlicher Menschen präzise an die Stelle tritt, an der in zeitgenössischen Alternativkonzeptionen nach einem anthropologischen *Anknüpfungspunkt* für das Evangelium bei nichtchristlichen Menschen gesucht wurde. Barth schrieb in KD IV/3 selber, die bevorstehende Berufung der Nichtchristen sei „der Punkt – nenne man ihn, wenn man so will, für einmal den ‚Anknüpfungspunkt' – mit dessen Vorhandensein [man] bei jedem Anderen rechnen" könne.[360] Er führte damit seine im Kontext der Gotteslehre entfaltete Kritik jedes natürlich-theologischen Versuchs weiter, einen solchen Anknüpfungspunkt mit dem Ziel zu behaupten, dadurch eine „Basis des *Gespräches*" zwischen Kirche und Welt, Glaube und Unglaube zu ermöglichen.[361] Barth wies das grundsätzliche Anliegen, ein solches Gespräch müsse

359 Vgl. Tietz, *Problematisch, fraglich, zudringlich, unverzichtbar*, S. 232: „Barth kann eine Gottlosigkeit des Menschen denken. […] Barth ist also, trotz seiner auf den ersten Blick autoritär daherkommenden Theologie, in der Lage, das nichtreligiöse Selbstverständnis des Menschen anzuerkennen. Seine Theologie ist zwar nicht so freundlich, spricht sogar von einer Feindseligkeit des Menschen gegenüber dem Evangelium. Aber sie vereinnahmt ihn nicht als eine letztlich nun doch religiöse Existenz."

360 KD IV/3, S. 569.

361 KD II/1, S. 96.

möglich sein, schon in KD II/1 explizit nicht a limine ab.[362] Er hielt es aber durch seinen eigenen, christozentrisch orientierten Ansatz für umfassender abgegolten als durch eine Theologie, die den Unglauben dadurch, dass sie auch in ihm noch nach Vorstufen des Glaubens suchte, nicht ernst nähme.[363] Dieses Motiv begegnet nun, im Kontext der Versöhnungslehre, wieder. Im Unterschied zu jeder Voraussetzung oder Feststellung eines unbewussten Anknüpfungspunkts im nichtchristlichen Menschen verbleibt dessen von Barth angenommenes prospektives Christsein ganz im Modus des externen Blicks auf ihn. Der Glaube beruht bei Barth, wie Schüz resümierte, ganz allgemein „auf einer dem Menschen *zugesprochenen* Möglichkeit", auf einem „*christologischen Anknüpfungspunkt*".[364] Durch diese Betonung der Externität des Anknüpfungspunkts ist Barth nicht auf die anthropologische Unterstellung eines impliziten Christentums oder eines unbewussten Ausgerichtetseins auf die christliche Botschaft hin angewiesen, um eine Begegnung von Christinnen und Nichtchristen auf gleicher Ebene denken zu können.

Besonders gut erkennbar wird diese Pointe, wenn man Barths Rede von Nichtchristen in KD IV/3 mit dem fast zeitgleich in der römisch-katholischen Theologie von Karl Rahner entwickelten Konzept der *anonymen Christen* vergleicht, das ebenfalls dem Einschluss nichtchristlicher Menschen ins Heil dienen sollte (wenn auch, wie unten ausgeführt wird, nicht aller), argumentativ aber ganz auf einer christianisierenden anthropologischen Analyse beruhte. Von einem Ausgangspunkt aus, der jenem Barths nicht unähnlich ist, wird der anonyme Christ bei Rahner als ein Mensch definiert, der zwar nicht Teil des „gesellschaftlichen Verbundes der Kirche oder der christlichen Kirchen" ist, aber dennoch „in einem positiv heilshaften Verhältnis zu Gott" steht, also „gerechtfertigt" ist, „im Stande der Gnade" lebt.[365] Um dieses positive Verhältnis zu beschreiben, griff Rahner jedoch auf die Vorstellung eines unausgesprochenen, aber dennoch rechtfertigenden Glauben zurück, der im anonymen Christen am Werk sei. Das „Heil des Nichtchristen geschieht durch einen eigentlichen Glaubensvollzug".[366] Zum anonymen Christen wird man nach Rahner durch einen „wirklichen, wenn auch unthematischen, wenn man will rudimentären Glauben" an Gott,[367] der dann trotz seiner

362 Vielmehr sei die „Berechtigung der Frage nach einer gemeinsamen Gesprächsbasis zwischen Kirche und Welt, zwischen Glauben und Unglauben" durchaus „zuzugeben" (KD II/1, S. 100).

363 Vgl. KD II/1, S. 102–105. In *diesem* Sinne gilt für Barth, bei aller Relativierung des Unglaubens im soteriologischen Kontext (a.a.O., S. 104): „den Unglauben muß man ernst nehmen."

364 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 100, vgl. insgesamt S. 114–120.

365 Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen"*, S. 327; vgl. auch Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner,* S. 287.

366 Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen"*, S. 330.

367 Rahner, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen"*, S. 335.

inhaltlichen Unterbestimmtheit als rechtfertigender Glaube zu wirken vermag. Zur Ausbildung eines solchen Glaubens könne es kommen, weil es auch „derjenige, der in seinem verbal objektivierenden Bewußtsein nicht explizit an Gott denkt oder sogar meint, einen solchen Begriff als widersprüchlich ablehnen zu müssen, […] in seinem profanen Bewußtsein immer und unweigerlich mit Gott zu tun“ habe.[368] Klaus Riesenhuber sieht bei Rahner eine grundsätzliche „Ausrichtung“ des Menschen auf Gott hin angelegt[369] und fasst dessen Position daher so zusammen: „Wer […] seine eigene natürliche Transzendenz willig annimmt, sich dem Geheimnis gehorsam ergibt und im sittlichen Wollen den Anspruch des im Geheimnis sich zeigenden Gottes übernimmt, der hat damit schon Gott angenommen, auch wo er es nicht gegenständlich weiß und sich vielleicht sogar für einen Atheisten hält.“[370] Diese das Selbstverständnis nichtchristlicher Menschen unterlaufende Anthropologie[371] findet bei Barth kein Pendant; ebenso wenig das damit verbundene Verständnis des kirchlichen Apostolats als „Versuch, das in jedem Menschen schon vorgebildete und oft schon aktualisierte Christentum zu seiner vollen Entfaltung und reflexen Selbstbewußtheit zu bringen“, wie Riesenhuber Rahners Position weiter ausführt.[372] Barth hat Rahners Projekt, wie sich an einer späten Gesprächs-

368 Rahner, *Anonymer und expliziter Glaube,* S. 341. Rahner fährt fort (ebd.): „Er nimmt ihn dann unthematisch als solchen an, wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentalität in Freiheit annimmt. Das tut er, wenn er wirklich in Freiheit seinem Gewissen folgt, weil in einer solchen Tat die unthematisch mitgegebene Bedingung der Möglichkeit solcher radikaler Entscheidung immer unthematisch mitbejaht, d. h. Gott bejaht wird.“

369 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 298 u. ö.

370 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 298.

371 Bereits Jüngel hat hier kritisch angefragt, „ob es nicht auf eine grobe Verletzung des Respektes vor dem anderen hinausläuft, wenn er, nur weil er eben auf seine – im üblichen und auch für ihn üblichen Sinne: nichtchristliche – Weise das Geheimnis des Menschseins zu vollziehen trachtet, das für den Christen freilich im Namen Jesu Christi erschlossen ist, sich als ‚anonymen Christen‘ apostrophiert oder gar angeredet finden“ müsse (Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?,* S. 338). Zur Frage, inwiefern sich dieser Vorwurf analog auch an Barths Rede von *christiani designati* richten lässt, vgl. unten Kap. 8.2.2.

372 Riesenhuber, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, S. 303. – Vgl. dazu auch Bernhardt, *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 118: „Barth geht jedoch nicht so weit wie Karl Rahner, der diesem Noch-nicht-erkannt-Haben, wie man von Gott bereits erkannt ist, einen existenzialontologischen und bewußtseinsmäßigen Status und sogar eine Sozialgestalt zuweist, in der es existiert. Es ist kein ‚anonymes Christentum‘. Rahners Lehre vom ‚anonymen Christsein‘ steht schon aufgrund ihrer Herleitung aus der Anthropologie in Spannung zu Barths offenbarungstheologischem Ansatz.“ Vgl. auch ders., *Christentum ohne Christusglaube*, S. 137.

säusserung zeigt, denn auch als Annahme einer impliziten Christlichkeit der Welt auf der Linie Richard Rothes wahrgenommen und abgelehnt.[373]

Sein eigener Vorschlag zur Lösung des Inklusionsproblems ist insofern radikaler als der von seinem katholischen Zeitgenossen entwickelte, als er auch unter der Bedingung des Ausbleibens solcher Vorformen des Christentums am Einbezogensein nichtchristlicher Menschen in Christi Heilstat festhalten können möchte.[374] Das virtuelle Christentum bei Barth ist mit Reinhold Bernhardt nicht als vor-, sondern als „*ausser*bewusste[s]" zu lesen.[375] Die Universalisierung des Heils – nach Barth sind alle Menschen *christiani designati*, während bei Rahner nur auserwählte Nichtchristen anonyme Christen genannt werden[376] – geschieht demnach um den Preis der konsequenten Externalisierung der Heilstat: Die durch Christus bewirkte ontologische Veränderung der Lebenssituation nichtchristlicher Menschen bleibt bei Barth auf der anthropologischen Ebene unbeobachtbar. Sie verändert, worauf Emmanuel Gougaud aus katholischer Perspektive zurecht hinwies, insbesondere

373 Vgl. Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 520: „mein katholischer Freund da in Münster, der große Rahner […] predigt jetzt so etwas wie der Richard Rothe, so ein unbewußtes Christentum, wo die Welt im Grunde schon irgendwie ganz christianisiert ist. Nein, nein, nicht so!" – Zu Rothes Verständnis des unbewussten Christentums vgl. etwa Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 124–130.

374 Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 137, stellt überdies zurecht fest, die Rede von virtuellen und prospektiven Christen konstituiere „kein ‚anonymes Christentum' und keine latente ‚Kirche'".

375 Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 145: „Barth weist die Annahme eines ‚unbewussten Christentums' zurück und begnügt sich mit der Feststellung, dass die Gottes- bzw. Logosgegenwart von den meisten Menschen *nicht* erfasst wird, dass diese Menschen aber dennoch *von ihr* erfasst sind – und zwar auf eine nicht nur *vor*bewusste, sondern *ausser*bewusste Weise."

376 Vgl. Rahner, *Die anonymen Christen*, S. 288: „Man sollte wohl […] nicht so weit gehen und jeden Menschen, nehme er die Gnade an oder nicht, zum ‚anonymen Christen' erklären." Interessanterweise hielt Rahner grundsätzlich auch eine universalisierende Rede von anonymen Christen für möglich, die sehr nah bei Barths Rede von den *christiani designati* gelegen hätte, entschied sich jedoch bewusst gegen sie: „Nur nebenbei sei bemerkt, daß man auch jeden Menschen, der wegen des universellen Heilswillens Gottes […] unweigerlich vor dem Angebot der Selbstmitteilung Gottes steht und aus dieser Situation gar nicht heraustreten kann, einen ‚anonymen Christen' nennen könnte, daß also bei solcher Terminologie schlechthin jeder Mensch auch ein ‚anonymer Christ' sei. Wir ziehen aber die Terminologie vor, in der jeder Mensch ein ‚anonymer Christ' genannt wird, der einerseits de facto in Freiheit dieses gnadenhafte Selbstangebot Gottes durch Glaube, Hoffnung und Liebe angenommen hat und der anderseits dennoch […] noch nicht ein Christ schlechthin ist" (Rahner, *Bemerkungen zum Problems des „anonymen Christen"*, S. 328). – Vgl. dazu auch Gougaud, *Chrétiens virtuels*, S. 354–356; Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie?*, S. 340 f.; Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 122.

nicht deren Verhalten,[377] sondern bleibt auch dann in Geltung, wenn der Lebenswandel der betreffenden Menschen ihr gerade nicht entspricht – eine rechtfertigungstheologische Pointe, die Rahners stark moralisch geladenem Konzept des anonymen Christentums fremd ist.[378] Rahners Konzept steht diesbezüglich der Haltung des Zweiten Vatikanischen Konzils und konkret der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* nahe, die das Heil nichtchristlicher Menschen ebenfalls an den Versuch knüpft, „ein rechtes Leben zu führen".[379] Bei Barth ist das anders: Die Existenz „wahrer Worte" in der Profanität, die seine Lichterlehre durchaus wieder unter Rückgriff auf moralische Begriffe beschreiben konnte,[380] stellt zwar eine mögliche Folge, keinesfalls aber eine Voraussetzung der ontologischen Verbindung aller Menschen mit Christus dar. *Christianus designatus* ist in Barths Theologie der Welt auch jener Mensch, dessen Leben keinerlei Hinweise auf diesen Status erkennen lässt.

377 Vgl. Gougaud, *Chrétiens virtuels*, S. 357 f.: „Barth ne développe aucune considération particulière sur leur comportement. Il ne fait absolument pas mention d'actes moraux, de qualités altruistes ou philanthropiques, pas plus qu'il n'évoque une aptitude à penser et ordonner son existence dans le sens d'une ouverture par-delà la vie matérielle. […] Il s'agit de mettre l'accent sur la présence du Seigneur en chacun, sans aucun mérite humain spécifique" (dt.: Barth entwickelt keine spezifische Betrachtung ihres Verhaltens. Er erwähnt keinerlei moralische Handlungen, altruistische oder philanthropische Qualitäten, und erwähnt auch keine Fähigkeit, die eigene Existenz im Sinne einer Offenheit jenseits des materiellen Lebens zu ordnen und zu denken. […] Es geht darum, die Gegenwart des Herrn in jedem Menschen zu betonen, ohne allen besonderen menschlichen Verdienst).

378 Vgl. dazu Gougaud, *Chrétiens virtuels*, S. 354: „Rahner décrit à plusieurs reprises les manifestations anthropologiques d'un tel comportement" (dt.: Rahners beschreibt wiederholt die anthropologischen Manifestationen eines solchen Verhalten).

379 Vgl. z. B. *Lumen gentium* 16 (DH 4140): „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen." – Vgl. auch die Bezüge auf *Lumen gentium* bei Rahner, *Die anonymen Christen*, S. 290.; ders., *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen"*, S. 536 f.

380 Vgl. KD IV/3, S. 140, wo von „*Nüchternheit*", „*Enthusiasmus*", positiv konnotierter „*Unruhe*", „eiserne[r] Entschlossenheit eines *Willens*" sowie von „*Furchtlosigkeit* vor dem *Tode*" unter Nichtchristen die Rede ist. Zur christologisch-inklusiven Lesart von Barths Lichterlehre vgl. unten Kap. 7.

5.4.2 Zur Semantik von Wissen und Nichtwissen

Spiegelbildlich dazu, dass die Kirche ekklesiologisch als Ort des Wissens um das Heil bestimmt worden war,[381] erscheinen nun umgekehrt nichtchristliche Menschen als ihrem wahren Lebenszusammenhang gegenüber noch unwissend. Nichtchristliche Menschen erkennen in Barths Zuordnungsmodell ihr Heil nicht, leben nicht als „Partner" Gottes,[382] nehmen mithin nicht aktiv an der Versöhnung teil. Während Christinnen und Christen, wenn auch in partikularer und angefochtener Weise, aus ihrem im Glauben ergriffenen Wissen um die Versöhnung leben, lässt sich das im Leben nichtchristlicher Menschen nicht feststellen. Sie wissen nicht, was auch für sie wahr ist: dass Gott mit ihnen ist.[383]

Diese Rede vom Unwissen der Welt führt zur Einführung einer dezidiert kirchlichen Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die von vornherein nicht auf allgemeine Affirmation abzielt. Christinnen und Christen sollten nichtchristliche Menschen besser verstehen, als sie sich selber verstehen,[384] eben als Menschen, denen Gottes Heilszusage bedingungslos gilt, obwohl sie nichts von ihr wissen oder sogar wissen wollen. Die bei Barth stets wiederkehrende Rede vom Unwissen der Nichtchristen verarbeitet so – wenngleich in eigentümlicher und anstössiger Sprache – die Tatsache der unhintergehbaren Perspektivität und der gesellschaftlichen Partikularität kirchlich-theologischer Aussagen über die Welt. Sie weist darauf hin, dass es sich bei kirchlichen Weltbeschreibungen und so auch bei der Aussage über die für jeden Menschen schon erfolgte Versöhnung um ein Wissen handelt, das nur im Glauben intelligibel ist und so nur im Raum der Kirche auf Affirmation hoffen kann. Überall sonst, im Raum des Nichtwissens, stösst es notwendig auf Unverständnis.

Die Semantik von Wissen und Unwissen zielt also nicht auf die Zeichnung einer weltüberlegenen Kirche. Sie berechtigt die Kirche insbesondere nicht dazu, der Welt im Bewusstsein eigener Überlegenheit „dies und das ‚verkündigen'" zu wollen

---

381 Vgl. oben Kap. 4.2.1.

382 KD IV/2, S. 2.

383 Vgl. KD IV/2, S. 2 f.

384 Vgl. zur Anwendung dieser hermeneutischen Formel auf die Situation des kirchlichen Blicks auf die Welt bereits Barths 1922 formulierten Hinweis an die Prediger: „Sie [die Menschen, M.P.] erwarten von uns, daß wir sie besser verstehen, als sie sich selber verstehen, ernster nehmen, als sie sich selbst nehmen" (Barth, *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*, S. 77); vgl. ferner ders., *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, S. 448: „Die Kirche muß den Mut und die Demut haben, den Menschen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht, ihn, der von unten ist, von oben, von Gott aus zu verstehen um Christi willen. Sie hat es wahrlich selber am nötigsten, so verstanden zu werden."

und ihr in einer Haltung theologischer Arroganz zu begegnen.[385] In KD IV/3 konnte Barth das Wissen der Kirche um die Welt sogar als Last beschreiben: als Last der Erkenntnis schwerer Schuld und fast unerfüllbar grosser Aufgaben.[386] Das Mehrwissen der Christen, von dem die Versöhnungslehre spricht, fällt überdies weitgehend mit der spezifischen Perspektive auf die Welt zusammen, die diese als in Christus versöhnte Welt wahrnimmt. Die Kirche habe der Welt, wie Barth im selben Band der KD in aller Deutlichkeit festhielt, Jesus Christus und das Kommen seines Reiches zu bezeugen: „Alles Andere weiß die Welt in ihrer Weise auch und weithin besser als die Gemeinde."[387]

Barth hat auf die Gefahr, aus dem Mehrwissen der Christin oder des Christen eine Art lebensweltliche Superiorität abzuleiten, durch den Einbau systematischer Relativierungen zwischen Christen und Nichtchristen in sein Denkgebäude reagiert, die sich keineswegs auf die Grundaussage beschränken, auch den unwissenden Nichtchristen komme von Gott her Heil zu. Wie bereits angetönt legte er Wert darauf, dass das Wort von der Versöhnung auch der Christin, dem Christen immer wieder fremd sei, weshalb man es sich nicht nur im Gegensatz zur Welt, sondern „im Gegensatz vor allem zu sich selber" immer neu zu eigen machen müsse.[388] Die

385 KD IV/3, S. 883 f.: „Wo die Freiheit, die Aufgeschlossenheit, die Universalität, die Güte jenes Wissens um die Welt, wie sie ist, nach außen etwa gar nicht sichtbar, bemerkbar, spürbar wäre, wo die Gemeinde den Leuten ihrer Umgebung in dieser Hinsicht nichts zu denken gäbe, wo diese Leute vielmehr den Eindruck haben müßten, daß man sie da drinnen gar nicht kenne und in solcher Unkenntnis mit ihnen umgehen, ihnen dies und das ‚verkündigen' wolle, da dürfte das ein schlimmes, ein höchst alarmierendes Zeichen dafür sein, daß gerade da drinnen, gerade im Umgang der Gemeinde mit ihrem eigenen Existenzgrund etwas Entscheidendes in Unordnung, daß da vielleicht, hinter lauter heiligem Ernst sich tarnend, ein Abfall von ihrem Herrn im Gang sein möchte."

386 Vgl. KD IV/3, S. 422: „einfacher, leichter ist den Christen das Leben wahrhaftig nicht gemacht. Im Gegenteil: ihnen sind gerade damit, daß sie als Wissende leben dürfen, Lasten auferlegt, die die Anderen so nicht zu tragen haben: Erkenntnis ihrer unentrinnbaren Verbundenheit mit allen Menschen, ja mit der ganzen Kreatur in ihrem ganzen Jammer, Erkenntnis ihres eigenen nicht abnehmenden, sondern zunehmenden Rückstandes, ihrer Schuld Gott und den Menschen gegenüber, Erkenntnis der Schwere, der Undankbarkeit, der Unwahrscheinlichkeit des Erfolges der ihnen gestellten Aufgabe."

387 KD IV/3, S. 816. – Dieser Satz stellt in Barths Werk wohl die deutlichste Abweisung einer Bezeichnung nichtchristlicher Menschen als „dumm" dar, die Barth in der Rezeption seiner Verhältnisbestimmung von Christen und Nichtchristen unterstellt worden war (vgl. oben Kap. 5.3.4).

388 So KD IV/3, S. 422 f.: „Jesus Christus erkennen, heißt: *Ja* sagen zu dem in Ihm, in seinem prophetischen Werk gesprochenen Wort von der Versöhnung, d. h. aber *Ja* sagen zu einem der in ihm versöhnten Welt, zu einem auch ihnen selber immer noch und immer wieder sehr neuen, sehr fremden Wort. Jesus Christus erkennen heißt: sich dieses Wort im Gegensatz zu dem, was alle Welt immer noch und immer wieder denkt, meint, sagt und vor allem praktisch lebt, im Gegensatz vor allem zu sich selber, zu eigen machen."

Kirche hat ihr Wissen um die Welt nur im Modus des Empfangens, der Passivität.[389] Die Neuheit des Evangeliums besteht für Drinnen- wie für Draussenstehende.[390] Exakt das, was die Kirche nach aussen kommuniziert, muss sie sich selbst darum wieder und wieder sagen bzw. sagen lassen. Ihr Glaubenswissen konkurriert demnach auch innerkirchlich, ja im einzelnen Christenmenschen mit faktischem Unwissen; auch in der Kirche, auch in der einzelnen Christin gibt es sowohl ein objektives Bekannt- wie ein Unbekanntsein Gottes.[391] Schon die Berufung zum Glauben, die im Leben Ereignis wird und so Christen von Nichtchristen unterscheidet, ist kein valider und eindeutiger Distinktionsmarker, sondern spiegelt sich, wie Barth schreibt, „in der menschlichen Existenz nur in der mannigfaltigsten Brechung, Aufspaltung, Differenzierung und Relativierung".[392] Glaube gibt es nur in Verbindung mit Unglauben, dieser gehört, wie Schüz formulierte, „zur anthropologischen Gestalt des Glaubens dazu".[393] Barth hat dasselbe in einem Fragment folgendermassen formuliert: „Der Glaubende wird also zuerst und vor allem darin weise sein, dass ihm seine eigene Dummheit nicht mehr so verborgen ist wie den Unweisen die ihrige."[394]

---

389 Vgl. bereits Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie,* S. 201: „Die Kirche hat keine eigene Einsicht, sie lebt von dem, was ihr gesagt ist." Vgl. ferner etwa KD III/4, S. 587: „Es versteht sich in keiner Lage von selbst, daß der Gemeinde der rechte Blick für das Zeitgeschehen und dann auch das rechte Wort zu ihren Zeitgenossen wirklich gegeben ist. Sie kann ja nicht besitzend und verfügend aus der Höhe des Wortes Gottes zu ihnen herunter, sie kann selber nur unter dem Worte Gottes menschliche Worte reden."

390 Vgl. KD IV/3, S. 921: „Würde auch der Christ es als Evangelium vernehmen, wenn er es nicht jedesmal als das auch ihm Neue und also als Einer, der es *noch nicht* vernommen hat, vernehmen würde? Eben als solchen sieht, versteht, erkennt Gott jeden Menschen."

391 Vgl. dazu Barth, *Das christliche Leben*, S. 219 – 254; Gleiches gilt für die Welt (a.a.O., S. 189 – 219).

392 KD IV/3, S. 583. – Vgl. dazu auch Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, S. 305 f. Nagel, *Universale Singularität*, S. 394, fasst treffend zusammen, „Glaube und Unglaube" unterschieden bei Barth nicht zwei „einander gegenüberstehende Gruppen, sondern der Glaube bezieht sich […] bereits auf den vorausgesetzten und andauernden universalen Unglauben aller Menschen. Auch der Glaubende bleibt *simul fidelis et infidelis*".

393 Schüz, *Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,* S. 291; vgl. auch a.a.O., S. 29.: „Das gläubige Erkennen Gottes und das Gott ablehnende Nicht-Erkennen sind demnach keine binären Zustände, sondern sie bilden faktisch zwei konkurrierende Momente innerhalb einer *jeden* Person. […] Der Gläubige ist daher mit seiner anfänglichen Erkenntnis je auch der Nicht-Erkenntnis ausgesetzt und hat mit ihr als seinem Unglauben zu kämpfen."

394 Barth, *„Dummheit"*, S. 579; vgl. ebd.: „Seine ihn auszeichnende Weisheit wird vor allem darin bestehen, dass er sich mit den anderen Unweisen zusammen der Weisheit Gottes gegenüber gestellt und vor allen anderen sich selber durch jene Lügen gestraft sieht." Dieser Gedanke knüpft an jenen der Solidarität der Sünde an, der im zweiten Römerbriefkommentar dominant war (vgl. dazu oben Kap. 2.2.1).

Durch solche Überlegungen wird die Grenze zwischen Kirche und Welt, woran man in KD IV regelmässig erinnert wird, entscheidend relativiert. Kein christliches „Sein, Haben und Dürfen" hebe die Christen über jene anderen hinaus, wobei Barth ausdrücklich den Vergleich eines Christen mit einem „frommen Hindu oder Buddhisten" oder aber mit einem „von den lebenstüchtigen, heiteren, vielleicht auch sehr ernsten Weltkindern" im Umfeld der Kirche nahelegt.[395] Christen seien „aus dem menschheitlichen Verein in keiner Weise entlassen oder ausgetreten", sondern daher, dass sie im Glauben darum wissen, „was das im Guten wie im Bösen […] für ein Verein ist", die „echtesten und treusten Mitglieder dieses Vereins".[396] Die sich in KD IV/3 durchgehend findenden Aufrufe zur Solidarität der Christen mit den Nichtchristen, der Kirche mit der Welt, sind daher nicht als Haltung herablassender Zuwendung, sondern als die faktische *Gleichrangigkeit* vor Gott anerkennende und das Gemeinsame betonende Solidarität zu verstehen.[397] Dadurch wird die eingeführte noetische Hierarchie zwischen Christen und Nichtchristen mindestens potenziell gebrochen.[398]

Es trifft freilich dennoch zu, dass Barth diese Brechung rhetorisch durch eine paternalistische Terminologie wieder unterminierte, indem er etwa, wie oben zitiert, von der „Blindheit und Taubheit" der Welt Gott gegenüber[399] und von einer besonderen „Inkompetenz des Nichtchristen"[400] sprach. Daraus lässt sich auch die Entstehung jener Kritik an seinem Zuordnungsmodell von Christen und Nichtchristen erklären – eingedenk der Tatsache, dass Barth an der zuletzt zitierten Stelle wiederum ergänzte, dieser Nichtchrist möge sich „freilich auch im Herzen und Kopf des Christen je und dann zu Worte melden".[401]

395 KD IV/3, S. 649.

396 KD IV/3, S. 610.

397 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 393, S. 610, S. 715, S. 830 oder S. 886.

398 Vgl. wiederum die bereits (in Kap. 4.2.2) zitierte Stelle aus KD IV/2, S. 627 f., wonach es geboten sei, „die Christen nicht einfach als die im Gegensatz zu der schlafenden Welt *Wachen* zu definieren, sondern ein wenig zurückhaltend als *Erwachende*, in der Meinung: als irgendeinmal zuerst und dann zu ihrer Beschämung und zu ihrem Glück wieder Erweckte – des Erwecktwerdens immer aufs neue Bedürftige und ganz und gar darauf angewiesen, daß sie immer aufs neue erweckt *werden* – insofern dann: als hoffentlich immer wieder Erwachende."

399 KD IV/1, S. 824 (bereits oben in Kap. 5.3.3 zitiert).

400 KD IV/3, S. 606.

401 KD IV/3, S. 606.

5.4.3 Barth und der Atheismus

Die christologisch-inklusive Theologie der Welt ermöglichte Barth, wie hier abschliessend angedeutet sei, einen neuen Umgang mit dem spezifischen Phänomen des Atheismus. Zwar konnte auch er menschliche „Gottlosigkeit" als letztlich zum Scheitern verurteilte Illusion, als „Einbildung" bezeichnen.[402] Diese Qualifikation dient jedoch der Unterstreichung der inklusiv-christologischen Grundaussage, nach der man sich von der schon bestehenden Beziehung zu Gott durch menschlichen Unglauben nicht abwenden könne. Das Selbstverständnis atheistisch ausgerichteter Menschen wird durch diesen Gedanken nicht negiert, sondern nur in seiner (Un-) Heilsrelevanz beschränkt. Barth geht es also nicht – wie etwa seinem Zeitgenossen Paul Tillich – darum, dem „säkularen Menschen" aufzuzeigen, „daß er in seiner eigenen Tiefe letztlich nicht atheistisch ist, sondern eine Beziehung zum Absoluten, Unbedingten hat" (Werner Schüßler).[403] Angestrebt wird vielmehr das Umgekehrte: das Bezeugen der Tatsache, dass – nicht das „Absolute", sondern *Christus* bereits mit dem säkularen Menschen in einer jenem nicht bewussten Beziehung steht, und zwar trotz dessen durchaus realer, auch theologisch wahr- und ernstzunehmender Areligiosität. Barths Antwort auf das Aufleben des Atheismus in der Moderne lag, wie es Kimlyn J. Bender ausdrückte, nicht in der Entwicklung einer philosophischen Apologetik, sondern einer „robusten Christologie".[404]

Das in Barths Schrifttum anschaulichste Beispiel dafür, wie sich diese Grundhaltung bei ihm im direkten Dialog mit Atheisten auswirkte, bietet der 1963 veröffentlichte Zeitungsartikel *Denken heisst: Nachdenken,*[405] mit dem er auf eine durch den Philosophen Max Bense verfasste Verteidigung des Atheismus reagierte.[406]

---

402 Vgl. z. B. KD III/4, S. 750: Weil Gott „nicht menschenlos wird, darum kann auch die Gottlosigkeit des Menschen nur eine – allerdings fürchterliche und folgenschwere – menschliche Einbildung sein. Es gibt keine ontologische Gottlosigkeit: eine solche bringt auch der rabiateste Atheist weder theoretisch noch praktisch fertig."

403 Schüßler, *Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung*, S. 26; vgl. auch a.a.O., S. 30 f.: „Tillich läßt dem säkularen Menschen keinen Raum, keinen Ort, an dem er ‚unreligiös' leben könnte. Tillich nimmt ihn sozusagen in die religiöse Sphäre hinein, indem er ihm die Tore zum Heiligen, zum Tempel öffnet, und gibt ihm so die Möglichkeit, Religion wieder ernst zu nehmen". In dieser Beschreibung wird bis in die Metaphorik hinein deutlich, dass bei Tillich eine *apologetisch* gemeinte Inklusion der Atheisten angestrebt wird, die deren Areligiosität gerade nicht gelten lässt, sondern als Illusion bezeichnet und so theologisch unterläuft.

404 Bender, *Karl Barth and the Question of Atheism*, S. 270: „Barth did not address atheism with a resurgent philosophical theology, but a robust christology"; vgl. a.a.O., S. 279: „The response to a resurgent atheism was not best found in a new philosophical theism or sophisticated apologetics, but a clear presentation of Christian revelation, a strong Christology".

405 Barth, *Denken heisst: Nachdenken.*

406 Bense, *Warum man heute Atheist sein muss.*

Barth zweifelte darin zwar – wie von seinen späten Dogmatikfragmenten her vorgesehen[407] und ganz auf der Linie der Götzenkritik der frühen dialektisch-theologischen Welthermeneutik[408] – die Reinheit des Atheismus seines Gesprächspartners an, indem er auf die auch in säkularen Gesellschaften wirksamen quasireligiösen Bindungskräfte hinwies.[409] Eine Unterstellung des impliziten Ausgerichtetseins auf das *Christentum*, etwa durch eine spezifische anthropologische Fragestruktur, mit der dann der christliche Glaube als Antwort korrelierte, findet sich in seinem Artikel jedoch nicht. Die entscheidende Problematisierung des Atheismus erfolgte nicht über den Aufweis impliziter Religiosität – hier sah Barth das Christentum sogar in einem engen Verwandtschaftsverhältnis mit einem Atheismus, der jenen Max Benses noch überstiege, da innerweltlichen Göttern gegenüber Atheismus „hochnötig und geboten" sei –,[410] sondern vielmehr durch die sprachlich wie sachlich eng an KD IV/3 anschliessende Frage: „Was kann die Behauptung und das Unternehmen des Menschen, ein Gottloser zu sein, daran ändern, dass dieser Gott nicht menschenlos ist, dass seine Selbstkundgabe zu seinen Gunsten auch ihn angeht?" Indem er den Widerspruch gegen diese Herangehensweise antizipierte, aber offenkundig für unproblematisch hielt, schrieb Barth gegen Ende des Artikels, er habe seinen Text „nicht gegen Max Bense, sondern – er mag dagegen protestieren so laut als er will – gewissermassen auch in seinem Namen geschrieben". Er, Barth, kenne nämlich die „ein bisschen finstere Figur des ‚Atheisten'" durchaus: „nicht nur aus Büchern, sondern indem sie irgendwo auch in mir spukt". Noch besser meine er aber – erst hier wird im Artikel das christologische Argument als solches deutlich gemacht – Jesus Christus zu kennen, der „den ‚Atheisten' gültig für Max Bense wie für mich längst, gründlich, ein für allemal aus

407 Vgl. oben Kap. 3.3.3.

408 Vgl. oben Kap. 2.2.

409 Barth, *Denken heisst: Nachdenken*; vgl. ebd.: „Max Bense hält nicht viel – wie er angibt, sogar nichts vom Glauben. Aber auch er glaubt, und das sogar ziemlich kräftig. Er glaubt nämlich in ‚existentieller Entschlossenheit' an die reine Ursprünglichkeit und so an die Schöpferkraft des grundsätzlich unendlichen Fortschrittes fähigen denkenden Wesens, des intelligent tätigen Menschen. […] Müsste er also nicht sehr vorsichtig sein, wenn er sich als Atheisten ausgeben und bezeichnen will?".

410 Barth, *Denken heisst: Nachdenken:* „Oder sollte Max Bense mit seinem ‚atheistischen' Bekenntnis und Protest gerade auf diese höchst beachtlichen anderen Glaubensweisen zielen – sagen wir: auf Jupiter und Minerva, auf Merkur, Venus und Mars? Dann würde er sich mit dem christlichen Glauben insofern in merkwürdiger Übereinstimmung befinden, als dieser die praktische Beachtlichkeit aller jener Olympier nicht in Abrede stellt, wohl aber ihren Absolutheits- und Souveränitätsanspruch, ihre Göttlichkeit so klar und bestimmt leugnet, dass die Christen der ersten Jahrhunderte […] von ihrer Umgebung allen Ernstes eben als – *Atheisten* angeklagt und verfolgt wurden. […W]ie gerne würde ich ihn [Max Bense, M.P.] so verstehen!".

Abschied und Traktanden entlassen“ habe, weshalb wir nur noch in „unseren bösen Träumen“ Atheisten sein wollen könnten.[411]

In diesem späten Artikel ist Barths Reaktion auf die Säkularisierung durch die Akzentuierung einer inklusiven Christologie in actu zu beobachten. Die empirische Nichtchristlichkeit seines Dialogpartners wird von Barth in keiner Weise christianisierend unterlaufen, aber christologisch als unwirksam interpretiert. Diese Inklusion des Gesprächspartners in eine angenommene Christusbeziehung erfolgt auf dessen antizipierten und bewusst in Kauf genommenen Widerspruch hin, worin sich, in der Sprache der KD ausgedrückt, dessen noch bestehendes Unwissen dem auch für ihn in Geltung stehenden Heil gegenüber spiegelt. Er wird, obwohl diese Wendung hier nicht begegnet, als virtueller und prospektiver Christ in Anspruch genommen und dabei durch die Theologie in eigentümlicher Weise zugleich vereinnahmt und freigegeben: Das faktische theologische Wahrnehmen und Akzeptieren seiner Nichtchristlichkeit erfolgt in der vereinnahmenden Sprache seiner Inklusion ins Heil. Auf die Unterstellung eines impliziten Christentums konnte Barth aufgrund der spezifischen Wahrnehmung der Säkularität, die die christologisch-inklusive Theologie der Welt ermöglicht hatte, verzichten. Parallel dazu wird der Anschein einer noetischen Hierarchie von Christen und Nichtchristen durch die – hier sehr persönlich gestaltete – Aussage relativiert, auch im Christen gebe es ein Unwissen um Gottes Heilstat. Bis in die Sprache hinein ist der Christusbezug in Barths Artikel schliesslich vom christologischen Perfekt geprägt: „längst, gründlich, ein für allemal“ sei der Atheismus durch Christus überflüssig gemacht worden. Er begegnet seither nur noch als das „Selbstmißverständnis“, wie es in der KD hiess, eines, wie Barth nun formulierte, bösen Traums.

5.5 Ertrag

Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt, so ist im Erkenntnisgang dieses Kapitels deutlich geworden, führte zur Erarbeitung eines neuen theologischen Blicks auf nichtchristliche Menschen, der über die auch in der Frage nach der Universalität des Heils bewusst in einer dialektischen Spannung verbleibenden Theologie des zweiten Römerbriefkommentars (5.1.1) und besonders der Göttinger Dogmatik hinausführte (5.1.2). Sein im Kontext der Säkularismusdebatte um 1930 erst postulierter Unglaube an deren Gottlosigkeit erhielt durch die universalistische Erwählungslehre von KD II/2 nachträglich ein christologisches Fundament (5.2.1). Jeder Mensch erschien nun in Christus als bereits erwählt. Die Beschreibung der

411 Alle Zitate nach Barth, *Denken heisst: Nachdenken.*

menschlichen Situation erfolgt bei Barth von jetzt an sehr oft im charakteristischen christologischen Perfekt, das schon sprachlich betonte, dass Christus „schon", „längst" etc. an jedem Menschen gehandelt habe. Die bei Barth hier wie anderswo zu beobachtende Abweisung der Apokatastasis panton diente nicht der Zurücknahme dieser universalistischen Pointe, sondern der Sicherung des christologischen, ungeschuldeten Charakter des Heils (5.2.2, 5.2.3, 5.2.5), das man nie haben, auf das man nur hoffen kann – aber nicht im Sinne einer letztlich doch ungewissen, sondern einer gewissen, von einer Verheissung lebenden Hoffnung (5.2.4). Barths Versöhnungslehre radikalisierte diesen Blick auf das Umfeld der Kirche durch die Betonung, nicht nur die Erwählung zum Heil, sondern auch die Versöhnung sei universal zu verstehen – und mit ihr die Berufung zum Glauben. Das gelte selbst noch hinsichtlich jener Menschen, in deren Leben die Berufung nie in der Form von Glauben geschichtlich fassbar werde. Christen und Nichtchristen unterscheiden sich in Barths Zuordnungsmodell allein darin, ob sie sich über die allen Menschen geltende Erwählung, Versöhnung und Berufung im Klaren sind oder ob sie diesbezüglich noch im Unwissen leben; der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen wird durch diese Verschiebung auf die noetische Ebene umfassend relativiert. Nichtchristliche Menschen kommen demnach von der Erwählung und Versöhnung her (5.3.1) und gehen auf die Berufung zu (5.3.2) – ihr Unglaube wird dadurch zu einem in seiner Auswirkung umfassend beschränkten Interim, zu einem menschlichen Missverständnis, das potenziell zur Unruhe, nicht aber ins Unheil führt (5.2.3). Auffallend ist dabei nicht erst die konkrete Gestaltung, sondern schon die Faktizität dieser Ausführungen über nichtchristliche Menschen im Kontext der Versöhnungslehre. In Barths Göttinger Dogmatik waren nichtchristliche Menschen versöhnungstheologisch schlicht nicht in den Blick gekommen, da Versöhnung hier – ganz auf der Linie der klassisch-reformatorischen Tradition – als Aneignung des Heils *im Glauben* begriffen worden war.[412] Das ändert sich in KD IV, weshalb die ‚Anderen', die ‚Draussenstehenden', die ‚Weltkinder' nun in ganz neuer Weise zum Thema der Theologie wurden.

Die beiden Einblicke in die Rezeptionsgeschichte des Barthschen Denkens, die in diesem Kapitel vorgenommen wurden (5.2.2 bzw. 5.3.4), haben deutlich gemacht, wie provokant Barths Umgang mit dem Problem des Unglaubens zur Mitte des 20. Jahrhunderts war. Er enthielt, was sich in der Kritik am Heilsuniversalismus der Erwählungslehre sowie im Geschichtslosigkeitsvorwurf gegenüber der Dominanz der Denkstruktur des christologischen Perfekts niederschlug, eine umfassende Relativierung des menschlichen Unglaubens zum Preis der Relativierung auch des

412 Vgl. dazu das Kapitel *Die Lehre von der Versöhnung* in Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 3, S. 1–377, sowie oben Kap. 5.1.2.

Glaubens. Die Vorstellung, dass jeder Mensch bereits unwissend ins Heil inkludiert sei, konnte indes unterschiedlich gedeutet werden: als problematische Freigabe der Welt, wie bei Gloege, oder aber, wie in der späteren Rezeption, als ihre christianisierende Vereinnahmung. Beide Deutungen haben, wie deutlich wurde, Anhalt an Barths Gedankengang: Das programmatische Ignorieren des Unglaubens nichtchristlicher Menschen diente bei Barth der Sicherung ihrer christologischen Inklusion; auf das anthropologische Aufweisen eines Anknüpfungspunkts für die christliche Botschaft bei nichtchristlichen Menschen verzichtete er hingegen bewusst. Die reale Nichtchristlichkeit dieser Menschen wurde so durch die theologische Beschreibung auf der empirischen Ebene nicht unterlaufen, sondern respektiert – umfassender als z. B. im fast zeitgleich von Rahner entwickelten Konzept der *anonymen Christen* (5.4.1). Gleichzeitig wurde aber die Nichtchristlichkeit dieser Menschen theologisch als „Unwissen" interpretiert – eine Beschreibung, die mit deren Selbstverständnis nicht übereinzubringen ist. Beides, universale Inklusion ins Heil und Verständnis des Unglaubens als Unwissen, ist als dezidiert *kirchliche Perspektive* auf nichtchristliche Menschen zu verstehen, die in der Semantik von Wissen und Nichtwissen bereits die Tatsache integriert hat, dass sie nicht gesamtgesellschaftlich geteilt wird (5.4.2). In ihr erfolgt, wie sich zuletzt anhand von Barths Auseinandersetzung mit dem Atheismus illustrieren liess (5.4.3), eine faktische Freigabe des Säkularen in der vereinnahmenden Sprache seiner christologischen Inklusion. Das auf Dauer angelegte Nebeneinander von Kirche und Welt, das im letzten Kapitel erörtert wurde, hängt – die dortigen ekklesiologischen Ausführungen wurden nun von welttheologischer Seite her bestätigt – aufs Engste mit dieser Grundentscheidung für eine radikal inklusive Christologie zusammen. Es wird überdies durch die unterdessen noch einmal klarer erarbeitete Relativierung der Grenze zwischen beiden Grössen neu interpretiert: Mit dem Gedanken, dass welttheologische Aussagen über nichtchristliche Menschen immer *auch* die Christinnen und Christen selbst betreffen, sofern auch sie das Evangelium stets neu hören müssen, verhinderte Barth eine pejorative Zeichnung der Welt aus der Sicht der Kirche.

In seiner Beschreibung um die allgemeine Erwählung, Versöhnung und Berufung wissender Christen und unwissender Nichtchristen hat Barth eine Verhältnisbestimmung beider Grössen vorgeschlagen, die – wie es schon in der Ekklesiologie zu beobachten war – Säkularisierungsprozesse, die in den 50er Jahren historisch gesehen erst antizipiert werden konnten, vorwegnehmend verarbeitete. Die kirchliche Perspektive auf nichtchristliche Menschen, die er erarbeitete, hing an keiner Stelle von deren implizitem Christentum oder gar von der Existenz einer christlichen Gesellschaft ab. Die Vorstellung, dass jeder Mensch von Christus her als prospektive Christin, als *christianus designatus* erscheint, entfaltet vielmehr ihr volles Potenzial erst dann, wenn die reale Situation einer grossen Zahl von Men-

schen von äusserlich völlig unangefochtenem Unglauben gekennzeichnet ist. Gerade dann wird es nämlich zentral, auch jene Menschen theologisch nicht preiszugeben, bei denen empirisch keine irgendwie geartete Hinordnung auf den christlichen Glauben hin festzustellen ist. Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt schlägt hier als Lösung vor, einen komplett externen Blick auf jene Menschen einzunehmen und so ihren Unglauben radikal wahrzunehmen, bezüglich der Gottesbeziehung aber für folgenlos zu halten. Christus wird in diesem Denken auch in einer Gesellschaft am Werk gesehen, die ihre Beziehung zu ihm von sich aus nicht mehr artikuliert. Dieser Gedanke ermöglicht die theologische Verarbeitung realer Säkularisierungsprozesse, tut dies jedoch zum Preis einer konsequenten Externalisierung des Heils, sowohl hinsichtlich des (potenziell nichtchristlichen) Einzelnen als auch hinsichtlich der (potenziell religiös pluralen) Gesellschaft.[413]

1946 schrieb Barth einer Frau einen seelsorgerlichen Brief,[414] deren Sohn verstorben war und die damit rang, dass er, wie sie es formulierte, den Glauben verloren hatte.[415] Einige der tröstenden Worte, die Barth für die trauernde und verunsicherte Mutter fand, seien hier abschliessend zitiert, da in ihnen die Praxisrelevanz von Barths Theologie der Welt in noch einmal klarerer Weise fassbar wird. Barth ging in seinem Brief von der Wahrnehmung der Frau aus, ihr Sohn habe Gott abgelehnt, und schrieb dazu:

> Würde das etwas daran geändert haben, dass Ihr Sohn, für den es keinen Gott gab, für Gott eben doch dagewesen wäre, dass Christus tatsächlich auch für ihn gestorben und auferstanden

413 Günter Thomas sieht bei Barth, wie bereits oben (in Kap. 1.2.3) zitiert, ein Konzept des „anonymen Christen“ angelegt, kritisiert von da aus die „äußerst ambivalente Wirkung“, die dieser Gedanke „langfristig mit Blick auf die Kirche“ entfalte (Thomas, *Hoffnung in kultureller Verwüstung*, S. 38) und fragt grundlegend an: „Hat die Kirche wirklich nur einen epistemischen Vorsprung, so dass sie eben von dem Christus in der Gesellschaft weiß? Kann sie damit noch deutlich machen, warum Menschen in der Kirche sein sollen? […] Spätestens dann, wenn es wohl mehr anonyme Christen als explizite Christen zu geben scheint“, stosse das Modell des anonymen Christen, das Thomas schon im Tambacher Vortrag ortet, „an seine Grenzen“ und sei zumindest dem Vorwurf ausgesetzt, ein „leicht durchschaubarer theologischer Taschenspielertrick“ zu sein: „Ob der ‚Christ in der Gesellschaft‘ auch in einer völlig entkirchlichten Gesellschaft noch wirksam gegenwärtig ist, darf wohl mit mehr als einem Fragezeichen versehen werden“ (ebd.). – Barth hätte wohl in der Tat präzise das behauptet. Seine christologisch-inklusive Theologie der Welt sollte die (potenzielle, antizipierte) Säkularität der Gesellschaft theologisch verarbeiten, indem sie beschrieb, inwiefern auch nichtchristliche Menschen von Christi universaler Heilstat betroffen sind; von einer gesellschaftlichen Majorität des Christentums ist die Argumentation dabei an keiner Stelle abhängig. – Zur kritischen Würdigung von Barths Position vgl. unten Kap. 8.

414 Brief Barths an L.G. vom 8. August 1946 (KBA 9246.313).

415 Vgl. den Brief von L.G. an Barth vom 4. August 1946 (KBA 9346.1080).

> ist? Wir leben alle nicht von unsrer, sondern von Gottes Treue. Das dürfen und müssen wir uns aber auch gegenseitig zu Gute halten. Gott hört nicht auf, der Gott auch der Gottlosen zu sein. […] Ich möchte mir geradezu vorstellen, es gebe im Himmel eine besondere Abteilung für Leute, die hier mit ihrem Gottesglauben nicht so recht oder gar nicht zu Rande gekommen sind und dass das darum eine ganz besonders schöne Abteilung sein möchte, weil das ‚allein durch Gnade' dort noch in einem so ganz besondern Sinn in Geltung steht.[416]

Exakt in der Ermöglichung dieser zusprechenden, zeugnishaften und Gottes Gnade betonenden Haltung liegt der Kulminationspunkt des kirchlichen Blicks auf nichtchristliche Menschen, dessen Entwicklung dieses Kapitel rekonstruiert hat. Hier, in der im 20. Jahrhundert der Theologie unhintergehbar aufgegebenen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung, haben sowohl die Behauptung der Heilsuniversalität von Barths Erwählungs- als auch die inklusive Christologie seiner Versöhnungslehre ihren Sitz im Leben. Barths zwischen Freigabe und Vereinnahmung changierender dogmatischer Blick auf nichtchristliche Menschen wird nicht zuletzt an solchen seelsorgerlichen Konsequenzen zu messen sein.

416 Brief Barths an L.G. vom 8. August 1946. – Dieses Briefzitat wirft auch ein neues Licht auf die oben behandelte Frage nach einer eschatologischen Rechristianisierung, ohne sie freilich abschliessend zu klären.

6 Säkulare Bürgergemeinde? Barths theologischer Staatsbegriff im Kontext der Säkularisierung

Nachdem Ekklesiologie und Anthropologie bereits auf Auswirkungen der christologisch-inklusiven Theologie der Welt befragt wurden, nimmt dieses Kapitel einen besonderen Brennpunkt der Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts in den Blick: die Frage nach der Säkularität des Staates. Wenn die Leitthese dieser Arbeit zutrifft, dass Barth auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse mit der Entwicklung und Anwendung einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt reagiert hat, dann muss auch Barths Deutung säkularer Staatlichkeit von seinen welttheologischen Grundentscheidungen geprägt sein. Es kann dann gefragt werden, inwiefern sein spezifisch theologischer, namentlich christologischer Blick auf den Staat Barth einen neuen Umgang mit dessen Säkularität ermöglicht hat – und inwiefern er einer Affirmation des säkularen Staates gerade gegenläufig war.

Im Folgenden wird daher die Frage gestellt, wie sich Barths Haltung gegenüber dem weltanschaulich neutralen Staat entwickelt hat und wie sich diese Entwicklung zu jener der christologisch-inklusiven Theologie der Welt verhält. Dafür wird folgender gedanklicher Weg beschritten: Im ersten Unterkapitel zeigt ein Aufriss über gegenwärtige Barth-Deutungen detaillierter als im Forschungsüberblick,[1] wie unterschiedlich Barths politische Ethik in dieser Frage gelesen werden kann (6.1). Das zweite Unterkapitel zeichnet anhand verschiedener Stationen von 1928 bis 1945 nach, wie Barth parallel zur Hinwendung zu einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt das Idealbild des *christlichen* Staates schrittweise verabschiedete (6.2). Die sachlichen Hintergründe dieser zunächst erst chronologisch festgestellten Parallelität werden danach anhand von Barths meistrezipierter politisch-ethischer Schrift rekonstruiert, dem Aufsatz *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946. Ausgehend von einer knappen Kontextualisierung dieses Texts wird dabei die Frage gestellt, inwiefern darin das Verständnis des Staates als gegenüber seinem letzten Seinsgrund im Reich Christi, als *ordinatio Dei* zur Ermöglichung kirchlicher Verkündigung, unwissende Grösse mit der Affirmation säkularer Staatlichkeit zusammengeht (6.3). Die hier entfaltete Lesart von Barths theologischem Staatsbegriff wird anschliessend durch einen Blick in Texte des späten Barth überprüft: anhand metatheoretisch über politisches Engagement von Christinnen und Christen reflektierender Texte, aber auch anhand direkter politischer Stellungnahmen (6.4).

1 Vgl. oben Kap. 1.2.5.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-007

Von dieser Rekonstruktion her kann schliesslich ein neuer Blick auf die beschriebene Forschungsdebatte geworfen werden (6.5).

6.1 Problemstellung: Barths Staatsbegriff und die Säkularisierung

Die Entwicklung eines affirmativen Verhältnisses zum weltanschaulich neutralen Staat gehörte im 20. Jahrhunderts zu den grossen Herausforderungen deutschsprachiger evangelischer Sozialethik. Sie beschäftigte die evangelische Theologie in Deutschland vom Ende der Staatskirchen 1919 an bis weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts; auch in der Schweiz, wo der Staat sich schon seit 1848 auf Verfassungsebene als säkular verstand, prägte die Frage nach einer christlich geprägten politischen Grundordnung – freilich weit weniger hitzig als in Deutschland – die theologische Debatte. Beide Komponenten dessen, was man gemeinhin als weltanschauliche Neutralität des Staates bezeichnet, waren von kirchlicher Seite her lange Zeit umstritten: das *institutionelle Trennungsgebot* und das *inhaltliche Identifikationsverbot.*[2] Nach dieser Bestimmung ist ein weltanschaulich neutraler Staat mit den Religionsgemeinschaften, die auf seinem Gebiet existieren, institutionell nicht identisch oder teilidentisch, sondern koexistiert mit ihnen in einer religionsrechtlichen Organisationsform, die eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Staat und Religionsgemeinschaft garantiert (Trennungsgebot) und identifiziert sich darüber hinaus nicht mit religiös-inhaltlichen, d. h. theologischen Zielen und Idealen einer Religionsgemeinschaft (Identifikationsverbot). Diese Charakteristika des weltanschaulich neutralen Staates lassen verschiedene Formen der institutionellen Beziehung des Staates und einzelner Religionsgemeinschaften zu – etwa auch Formen öffentlich-rechtlicher Anerkennung von Religionsgemeinschaften –, verhindern aber, dass der Staat eine Religionsgemeinschaft in diskriminierender Weise auf rechtlicher oder ideeller Ebene vor anderen privilegiert.[3]

---

2 Vgl. zum Folgenden Heinig, *Säkularer Staat – viele Religionen,* S. 14; ferner Germann, *Säkularisierung und Religion im Religionsverfassungsrecht*, bes. S. 188 f.

3 Zur weltanschaulichen Neutralität des liberalen Rechtsstaates gehört ferner, dass er nicht als programmatisch atheistischer Staat auftritt, also seine Säkularität nicht unter seinen Bürgerinnen und Bürgern propagiert oder einfordert. Ein weltanschaulich neutraler Staat verzichtet darauf, ein „Säkularisierungsprogramm" auf die Gesellschaft einwirken zu lassen (Germann, *Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts*, S. 209). Dieser Aspekt weltanschaulich neutraler Staatlichkeit kann jedoch in dieser Untersuchung zurückgestellt werden, da er in der kirchlich-theologischen Rezeption kaum je umstritten war. Er zieht hier aber die terminologische Entscheidung nach sich, dass in der Regel vom *weltanschaulich neutralen* Staat gesprochen wird, da

Auch Barths politisch-theologisches Denken steht im weiteren Kontext der Debatten um die Säkularisierung im politischen Bereich. Die Entwicklung seines theologischen Staatsverständnisses ist, wie im Folgenden gezeigt wird, unter anderem als Auseinandersetzung mit dem Konzept des weltanschaulich neutralen Staates zu verstehen. Die Antwort auf die Frage, ob Barths Theologie den weltanschaulich neutralen Staat aus theologischer Perspektive akzeptiert, ergibt sich dabei keineswegs von selbst: Die zentralen staatstheoretischen Schriften Barths – das Kapitel „Kirche und Staat" aus der *Ethik-Vorlesung* von 1928/29 bzw. 1930/31[4] sowie die Aufsätze *Rechtfertigung und Recht* von 1938,[5] *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946[6] und, mit stärkerem Fokus auf die politische Entscheidungsbildung Einzelner, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* von 1952[7] – zeichnen in dieser Frage ein uneinheitliches und zunächst in viele Deutungsrichtungen offenes Bild. Erschwerend kommt dazu, dass sich Barth nie umfassend, z. B. in der KD, zur theologischen Deutung des Staates geäussert hat.[8] Die Frage nach der weltanschaulichen Neutralität des Staates gehörte für ihn selbst offensichtlich nicht zu den primären Herausforderungen theologischen Staatsdenkens, sodass er sie nie eigens in eindeutiger Weise thematisieren zu müssen meinte.

Die Frage, inwieweit Barth den weltanschaulich neutralen Staat aus theologischer Perspektive akzeptiert hat, wurde darum in der neueren Forschung – wie bereits mehrfach angedeutet – auffallend unterschiedlich beantwortet. Während einige Autoren und Autorinnen in Barths Werk ein eindeutig säkulares, weltanschaulich neutrales Verständnis des Staates angelegt sehen, betonen andere die Tendenzen in seinem Denken, die einer solchen Konzeption des Staates gerade gegenläufig sind. Interessanterweise wird in der gegenwärtigen Literatur zum Beleg

---

die beschriebene anti-säkularistische Pointe in diesem Begriff deutlicher zur Geltung kommt als in der Rede vom *säkularen* Staat.

4 Barth, *Ethik II,* S. 324–342 (Bonn; 1930/1931) bzw. S. 457–467 (Münster; 1928/1929).

5 Barth, *Rechtfertigung und Recht.*

6 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde.*

7 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens.*

8 Eine umfassende Thematisierung des Staates aus theologischer Sicht war offenbar geplant, konnte aber nicht mehr ausgeführt werden. Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth,* S. 78, stellt fest: „Die unvollendet gebliebene Kirchliche Dogmatik hat kein eigenes Lehrstück über den Staat. Es hätte wohl in der für den fünften Band vorgesehenen Ethik der Eschatologie seinen dogmatischen Ort gefunden." In KD IV/2, S. 817 f., formulierte Barth ohne nähere Präzisierung: „Es ist hier noch nicht der Ort, das Problem der prophetischen Sendung der Gemeinde in der Welt und insbesondere das ihrer Verantwortlichkeit im Verhältnis zu der in der Existenz des Staates wirksamen und sichtbaren göttlichen Anordnung auch nur im Umriß zu entfalten." Von dieser Parallelstellung her hätte man eine Behandlung des Themas der politischen Ethik und des Staates als solchem auch im Kontext der Ausführungen zum prophetischen Amt Christi erwarten können, also im letzten Teilband der Versöhnungslehre (KD IV/3). Dort fehlt sie jedoch.

beider Perspektiven auf dieselbe Formulierung Barths hingewiesen, nämlich auf die Feststellung von 1946, die „Bürgergemeinde" als solche sei „geistlich blind und unwissend"[9] hinsichtlich ihrer wahren Existenz als Anordnung Gottes. So dient bei Hofheinz die Differenzierung zwischen einem um das eigene Zentrum unwissenden Staat und einer darum wissenden Kirche der angemessenen Ausdifferenzierung der beiden Grössen, weshalb er formulieren kann, bei Barth schlage sich „die Säkularisierung als anerkannte Voraussetzung in der Bestimmung der noetischen Differenz zwischen beiden nieder".[10] Die dem Staat von Barth unterstellte „geistliche Blindheit" wird von Hofheinz als Barthsche Bezeichnung der „Religionsneutralität des säkularen Staates" interpretiert,[11] was ihn zur Feststellung führt, Barth habe „mit seinem säkularen Staatsverständnis den religiös neutralen Rechtsstaat zielsicher anvisiert".[12] Auf derselben Linie liegt die Deutung des Rechtswissenschaftlers Hans Michael Heinig, der in Barths Postulat der ‚geistlichen Blindheit' die Einsicht zum Ausdruck gebracht sieht, dass „[g]eistliche Orientierung […] keine Staatsaufgabe" ist.[13] Der Staat habe für Barth, so Heinig, „nicht nur aus Gründen politischer Pragmatik, sondern aus originärer theologischer Einsicht religiös-weltanschaulich neutral zu sein".[14] Insofern komme es bei ihm zu einer „Anerkennung politischer Pluralität und religiös-weltanschaulicher Neutralität".[15]

Verwandte Deutungen von Barths Position finden sich, um drei weitere neuere Beispiele zu nennen, bei Stefan Jütte, Markus Höfner und Hans-Richard Reuter. Jütte sieht Barths Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche mit Jürgen Habermas' Forderung an religiöse Bürger konform, den „Vorrang des säkularen Staates und der universalistischen Gesellschaftsmoral mit ihrem Glauben in Einklang gebracht [zu] haben"; Barth begreife die „Staatsgewalt […] durchgängig als weltanschaulich neutral".[16] Höfner schreibt, die Differenzierung von Kirche und Staat führe Barth nicht zu einem „vorgeblich christlichen", sondern zum „weltanschaulich neutralen, säkularen Staat" und zu einer wiederum nicht explizit christlichen, sondern zu einer „vernünftig-pragmatische[n] Politik, die ihrer spezifischen Funktion nach dem Maß menschlicher Einsicht nachkommt."[17] Und Reuter stellt im 2016 erschienenen

9 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48.
10 Hofheinz, *Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus*, S. 364.
11 Hofheinz, *Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus*, S. 364.
12 Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 630; vgl. insgesamt den Exkurs unter dem Titel „Politisch-ethisches Denken unter der *conditio saecularis?* K. Barths säkulares Staatsverständnis" (S. 626 – 631).
13 Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 99 f.
14 Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 100.
15 Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 102.
16 Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 159; vgl. insgesamt a.a.O., S. 139 – 160.
17 Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 46; vgl. insgesamt a.a.O., S. 42 – 47.

Barth Handbuch fest, die Verkündigung der Christengemeinde entlaste bei Barth die Bürgergemeinde „von existentiellen Sinn- und Wahrheitsfragen", womit eine „christliche Option für den *weltanschaulich neutralen Staat*" korrespondiere.[18]

In aller Regel ist diese Beschreibung von Barths politischer Ethik affirmativ geprägt; sie verläuft also grundsätzlich auf der Linie der ersten der drei Lesarten von Barths Umgang mit der Säkularisierung, die in der Einleitung dieser Arbeit vorgestellt wurden. *Negative* Bewertungen von Barths Offenheit säkularer Staatlichkeit gegenüber, die dann im Sinne der zweiten der dort angeführten Lesarten vorgebracht würden, finden sich in der Literatur nur sehr vereinzelt.[19]

Über diese Lesart besteht nun aber weder in der theologischen noch in der nichttheologischen Literatur ein Konsens. Forscher wie die hier ebenfalls exemplarisch angeführten Jesse Couenhoven, Jochen Bohn und Hartmut Kreß urteilen gerade umgekehrt.[20] Kreß hat in verschiedenen Texten kritisch gegen Barths Staatsdenken eingewandt, die „Folgen der Säkularisierung, nämlich weltanschaulich neutrale Rechts- und Verfassungsprinzipien sowie die Bedingungen eines dem Pluralismus verpflichteten politischen Diskurses" würden „übersprungen […], wenn konstatiert wird, daß die Bürgergemeinde, da ‚geistlich blind und unwissend', auf die ‚christliche, geistlich-prophetische Erkenntnis' der Christengemeinde angewiesen sei."[21] Bei Barth seien die „Inhalte der staatlichen Rechtsordnung […] aus den Erkenntnissen und dem ‚Wissen' zu gewinnen, das die Kirche über die Offenbarung Christi und die Gebote Gottes privilegiert besitze".[22] Die von Barth gezeichnete Kirche sei dem Staat „[m]it ihrem Wissen um Christus und ihrer auf die

18 Reuter, *Art. Ethik des Politischen*, S. 400.

19 So vertritt, wie in Kap. 1.2.3 bereits erwähnt, Stanley Hauerwas die These, Barths Theologie ermögliche dem Staat ein Zuviel an Unabhängigkeit von der Kirche. Vgl. dazu Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, S. 203, Anm. 67: „in what might be called his theological politics, he gave the state far too much independence. This is an odd result, I admit, for the writer of the Barmen Declaration. Nonetheless, I fear that this is Barth's final position." Hauerwas verwies zur Stützung dieses Befundes – freilich etwas pauschal – auf Barths Aufsätze *Evangelium und Gesetz*, *Rechtfertigung und Recht* sowie *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (vgl. ebd.).

20 Im Sinne der Vergleichbarkeit werden wiederum neuere Stimmen genannt; für eine frühere, analog argumentierende Kritik vgl. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus,* bes. S. 169 – 171.

21 Kreß, *Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung*, S. 125.

22 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18; ähnlich auch ders., *Staat und Person,* S. 47 f.: „Folgt man dem von Barth vorgetragenen Ansatz, dann wären Aussagen zum Staat und zu politischen Fragen aus theologischem ‚Wissen' und ‚prophetischer' sowie christologischer ‚Erkenntnis' zu gewinnen, die der Kirche vorbehalten seien. Auf dieser Basis wurden sie dann von ihm mit kirchlich-dogmatischer Autorität vorgetragen. Letztlich schneidet eine solche Vorgehensweise jeden ergebnisoffenen Abwägungsdiskurs ab und erklärt die eigene Position für sakrosankt."

Christusoffenbarung gegründeten sittlichen Erkenntnis […] notorisch überlegen".[23] Barths theologische Staatskonzeption dient Kreß geradezu als Lehrbuchbeispiel einer noch im 20. Jahrhundert „religiös fundierten Staatsidee", die zeige, „dass die christlichen Kirchen und evangelische Theologen häufig noch ganz verspätet […] religiösen Denkmustern verhaftet blieben, ehe sie sich zu einem säkularen, religiös entmythologisierten Staatsbegriff durchrangen."[24] In Barths Verständnis des Staates als Anordnung Gottes werde der Staatsbegriff „theologisch übersteigert[…]".[25] Der „kirchenzentrierten, klerikalisierten Staatsidee", die er bei Barth ortet, stellt Kreß die Tradition der „liberal verfassungsrechtlichen Staatslehre" gegenüber.[26]

Ähnlich wie Kreß verfährt Bohn, der aus politikwissenschaftlicher Perspektive konstatiert: „Um bei einer scharfen Trennung zwischen Gnade und Natur den politischen Einfluß von Theologie und Kirche auf die Welt aufrecht erhalten zu können, stellt Barth die verdorbene Welt unter die Herrschaft Christi und damit zugleich unter die Leitung der Kirche."[27] Die Kirche vermittle dem Staat in Barths Verständnis die „Ordnungen und Maßstäbe" Christi;[28] insofern werde sie als „Gnadenmittlerin" konzipiert.[29] Couenhoven formuliert eine zurückhaltender vorgetragene Kritik und beschreibt, dass Barths staatstheoretisches Denken in der Frage der weltanschaulichen Neutralität des Staates durchgehend undeutlich bleibe.[30] Insbesondere sei unklar, ob der Staat auch nichtchristlichen Religionen Verkündigungsfreiheit zugestehen solle[31] und ob die Kirche vom Staat eine bevorzugte Behandlung erwarten könne[32] – beides widerspricht, sofern es sich an Texten

23 Kreß, *Staat und Person,* S. 43.

24 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18.

25 Kreß, *Die Erblast der Politischen Theologie*, S. 124.

26 Kreß, *Die Erblast der Politischen Theologie*, S. 125.

27 Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht,* S. 142. – Auch Bohn bezieht sich auf Barths Bezeichnung der Bürgergemeinde als „geistlich blind und unwissend" (ebd.).

28 Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht,* S. 144.

29 Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht,* S. 143 (wie bereits oben in Kap. 4.2.4 zitiert). – Nach Bohns Darstellung präsentiert Barth „in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* einen despotischen Protestantismus in neuzeitlichem Gewand" und macht die Kirche zur „neo-konstantinischen Fürstin, die nun nicht mehr mit dem Schwert, sondern mit vermeintlich harmlosen Gleichnissen regiert" (a.a.O., S. 146).

30 Vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*

31 Vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 195.

32 Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 200: „The church must work for human righteousness, an action that will be *kingdom-like* […]. We may still wonder what would happen if the church were to succeed, even to a lesser extent, in this task. Such a possibility cannot be dismissed; it has been realized in the past. Would it then be proper to mandate certain religious beliefs or commitments in the civil community – and to what extent? Barth never answers this

Barths aufweisen lässt, dem eingangs wiedergegebenen Doppelkriterium weltanschaulicher Neutralität direkt. Couenhoven hält es daher – im deutlichen Kontrast zur verbreiteten Lesart von Barth als *post christendom*-Theologen[33] – zumindest für möglich, dass aus seiner politischen Ethik letztlich eine enge Verbindung zwischen Kirche und Staat nach dem Paradigma des „Christendom" resultiere, selbst wenn Barth das explizit nicht wolle.[34] Das Ziel, oder, wie Couenhoven formuliert, die „Hoffnung" des christologisch begründeten Staates liege bei Barth nicht in weltanschaulicher Neutralität, sondern in der Nachfolge („discipleship").[35]

Diese Diskrepanz der Deutungen bildet den Ausgangspunkt für die nun folgende vertiefte Lektüre und Kontextualisierung der Kerntexte des Barthschen Staatsverständnisses.

6.2 Der lange Abschied vom christlichen Staat: 1928 – 1945

6.2.1 Die Ethik-Vorlesung von 1928/29 bzw. 1930/31

Um die Frage nach Barths Verhältnis zum weltanschaulich neutralen Staat zu beantworten, wird hier vorgeschlagen, die 1946 in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* vertretene und die Rezeption weithin bestimmende Position als Etappe einer Entwicklung zu sehen, die schon viel früher begonnen hat und zu der bereits die erwähnten staatstheoretischen Abschnitte aus Barths *Ethik-Vorlesung* von 1928/29 und 1930/31 gehören. Diese Vorlesung entstammt dem geistigen Kontext der Weimarer Republik. Sie entstand also in jener Epoche, in der um die Christlichkeit oder Säkularität des Staates und der Gesellschaft in Deutschland eine heftige, Kirche und Theologie bewegende Debatte entstanden war,[36] deren Prämissen Barth ab 1931 durch Frühformen seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt problematisierte.[37] Davon – wie von der kirchenpolitisch angespannten Lage insgesamt – spürt man in Barths Ethik-Vorlesungen jedoch wenig. Der in ihnen entfaltete

question. It is my sense that his silence was not just a slip; it is indicative of the deep tension in his view."

33 Vgl. dazu oben Kap. 1.2.2.

34 Vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 195: Die Frage sei offen, „whether something like Christendom would be the result of taking Barth's political theology seriously […]. Barth's discussion of the church and its law as the model for the states suggests the answer might well be ‚yes'".

35 Vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 195: „Validated by the church's prayers, and founded in Christ, the state's hope lies not in ideological neutrality, but in discipleship".

36 Vgl. dazu oben Kap. 3.1.1.

37 Vgl. dazu Kap. 3.1.2.

Staatsbegriff wird hier wiedergegeben, weil er Barths Denken *vor* der Zuwendung zu jener ausgearbeiteten christologisch-inklusiven Theologie der Welt illustriert. Die Darstellung dieses Staatsbegriffs erfolgt im Folgenden verhältnismässig detailliert, weil er von der Forschung eher selten wahrgenommen wird.[38]

Grundlegend für das Verständnis der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat ist zunächst, was im § 12 der Ethikvorlesung („Die Autorität") über das theologische Verständnis des Rechts gesagt wird. Hier fallen die Vorentscheidungen, die die späteren Ausführungen über Kirche und Staat (in § 13; „Die Demut") entscheidend prägen. Das Recht des Staates wird von Barth in diesem Paragraphen zunächst als von der *Gesellschaft* anerkannte und gesicherte Ordnung ihres Zusammenlebens verstanden;[39] explizit wird ferner ein Verständnis des Rechts als „Schöpfungsordnung" ausgeschlossen.[40] Der Ausgangspunkt bei der Gesellschaft wird aber sogleich theologisch reinterpretiert. Indem die Gesellschaft durch die Aufrichtung des Rechts demonstriert, dass sie „Allen gegenüber auf alle Eventualitäten gefaßt und gerüstet" sei, mache sie, „ob sie es weiß oder nicht" eine „hochtheologische Voraussetzung",[41] nämlich die Einsicht in die Auswirkungen der Erbsünde.[42] Zur Anerkennung des solcherart begründeten Rechts könne es „letztlich nur auf religiösem Boden" kommen, der in Barths Vorlesungstext vom „eudämonistische[n]" abgegrenzt wird, auf dem das nicht möglich sei.[43] Von einem nichtreligiösen Grund aus

38 Vgl. aber etwa Rasmusson, *The Politics of Diaspora*, S. 94 f.

39 Vgl. Barth, *Ethik II,* S. 212: „Wir verstehen unter Recht die öffentlich bekannte und anerkannte und durch die öffentliche Gewalt geschützte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, bekannt gemacht und anerkannt durch den Spruch der Gesellschaft und geschützt durch die *Macht* dieser Gesellschaft."

40 Barth, *Ethik II,* S. 213.

41 Barth, *Ethik II,* S. 216.

42 Vgl. Barth, *Ethik II,* S. 216 f.: „Man wird sagen müssen, daß das Dogma von der Erbsünde bei der Polizei viel besser verwahrt ist als etwa bei der Lehrer- und heutzutage sogar bei der Pfarrerschaft. Die Gesellschaft als Rechtsträgerin, wie optimistisch sie auch im übrigen gestimmt und gesinnt sein mag, rechnet nämlich *nicht* mit der natürlichen Güte des Menschen. […] Der Nächste als Rechtsträger, angefangen mit dem Verkehrspolizisten an Straßenkreuzungen, angefangen mit dem verbindlich vorgeschriebenen Anspruch, daß ich des Nachts durchaus nicht ohne Laterne radfahren soll, ist der lebendige Zeuge der Wahrheit, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an".

43 Barth, *Ethik II,* S. 221. – Vgl. ebd.: „Im Streit zwischen meiner persönlichen Eudämonie und der der Gesellschaft wird der Rechtsgedanke immer zu kurz kommen: wir werden eben immer etwas übrig haben, was für *unser* gutes Recht und *gegen* das der Gesellschaft spricht, nicht ohne, sondern sicher wirklich mit Grund, denn wie sollte es anders sein, als daß die Verordnungen, Urteile und Strafen der Gesellschaft, die sich aus Sündern, wie ich selber einer bin, zusammensetzt, mag sie sie immer Recht nennen, und vielleicht gerade dann, wenn sie sich in höchsten Rechten zu befinden meint, am meisten: Unrecht sind?".

sei einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber dem Recht der Gesellschaft nicht beizukommen.[44] Allein ein religiöser, und zwar ein christlicher Boden ermögliche hier ein fruchtbares Weiterdenken, postulierte Barth, weil man allein hier um die grundsätzliche Problematik, aber auch um die durch diese Problematik nicht aufgehobene Notwendigkeit des Rechts der Gesellschaft wisse.[45] In seiner Unterwerfung unter das (relative, problematische) Recht des Staates beuge man sich, christlich gesehen, vor Gott,[46] nicht vor der Gesellschaft.[47] Barth wies selbst darauf hin, dass dieser Gedankengang auch für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat prägend sein werde:

> Darum und insofern haben wir uns dem Recht zu beugen, darum und insofern hat die Kirche den Staat nicht irgendwo neben sich, sondern ihrem Wesen nach in sich, anerkennt sie seine Funktion als notwendig innerhalb der irdisch-zeitlichen civitas Dei, die nur eine sein kann. Wir werden über dieses Verhältnis noch besonders zu reden haben.[48]

Dass die Kirche den Staat *in sich* habe, ihn also umfasse, gehört – gerade umgekehrt wie im Zweikreismodell von Barths späterer Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde*[49] – zu den Pointen der hier vorgeschlagenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Als Barth im nächsten Paragraphen seines Ethikentwurfs wieder auf das Thema zurückkam, wurden deren Konsequenzen deutlich. Ekklesiologie und Staatsdenken wurden hier unter dem Titel der „Demut“[50] parallel behandelt, weil beide demütige Antworten auf die Einsicht darin darstellten, dass der Mensch von der „göttlichen Geduld“[51] und nicht in direkter, sondern nurmehr in „vermittelter Gemeinschaft mit Gott“[52] lebe. Die „sichtbare Gottesordnung“, in der

---

44 Vgl. Barth, *Ethik II,* S. 221 f. – Das Recht erscheint dann als „eine ‚bürgerliche Ideologie‘, um in der Sprache des Klassenkampfes zu reden“ (a.a.O., S. 222).

45 Vgl. Barth, *Ethik II,* S. 222 – 227.

46 Vgl. Barth, *Ethik II,* S. 224.

47 Sofern seiner Ansicht nach jedes echte Recht letztlich „*im Namen Gottes*“ (und nicht mehr nur, kontraktualistisch verstanden, im Namen der Gesellschaft) vertreten wird, kann Barth in dieser Schaffensperiode sogar religiösen Formeln wie dem kaiserlichen „Von Gottes Gnaden“ oder dem Satz „Im Namen Gottes des Allmächtigen“, der der Schweizerischen Bundesverfassung vorangestellt ist, einen positiven Sinn abgewinnen (Barth, *Ethik II,* S. 229; vgl. ferner die Wiederaufnahme des Gedankens bei gleichzeitiger Kritik a.a.O., S. 338).

48 Barth, *Ethik II,* S. 225.

49 Vgl. unten Kap. 6.3.2. Ansätze zu jenem umgeformten Zweikreisemodell, in dem der Staat den äusseren und die Kirche den inneren Kreis bildet, finden sich bereits in *Rechtfertigung und Recht*; vgl. dazu unten Kap. 6.2.3.

50 Barth, *Ethik II,* S. 254.

51 Barth, *Ethik II,* S. 324.

52 Barth, *Ethik II,* S. 325.

sich dieses Leben in Demut vollziehe und darstelle, sei die „Doppelordnung der *Kirche* und des *Staates.*“[53] Beide gehörten zum „regnum gratiae“, zum Reich der Gnade, wobei die Kirche als Ort der „Buße vor Gott“ den äusseren, der Staat als Ort des Dienstes am Nächsten den inneren Kreis dieses Reiches darstelle.[54] Vom Reich *Christi*, das 1946 die beiden Kreise von Christen- und Bürgergemeinde in sich schliessen wird,[55] ist im Kontext des hier vorgestellten Staatsbegriffs noch nicht die Rede; der Gedanke, dass die „Macht Christi“ den Staat wie die Kirche umfasse, begegnet nur gerade im Rahmen einer Zitation der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat durch Papst Bonifaz VIII.[56] Der hier präsentierte Staatsbegriff kommt also weitgehend ohne explizite Bezugnahmen auf die Christologie aus.[57] Das fällt nicht nur im Vergleich zu jenem des späten Barth ins Auge, sondern auch im Kontrast dazu, dass Barth in dogmatischen Texten schon damals Wert darauf legte, Christus sei der Herr der ganzen Welt, nicht nur der Kirche.[58]

---

53 Barth, *Ethik II,* S. 325.

54 Barth, *Ethik II,* S. 326. – Barth begründet dieses Zweikreisemodell folgendermassen (ebd.): „Indem die Buße vor Gott den Dienst am Nächsten zwar in sich schließt, aber zugleich als Anerkennung der Gnade Gottes mehr ist als dieser, ergibt sich als äußerer, umfassender Kreis die Ordnung der Kirche und der Gehorsam als kirchliches Handeln. Indem der Dienst am Nächsten zwar von der Buße vor Gott und also auch von der Anerkennung der Gnade Gottes eingeschlossen ist, aber zugleich als Anerkennung der Sünde des Menschen weniger ist als jene, ergibt sich als innerer und engerer Kreis die Ordnung des Staates und der christliche Gehorsam als staatliches Handeln.“ Die primäre Begründung für die Bezeichnung der Kirche als äusserer und des Staates als innerer Kreis ist also eine rechtfertigungstheologische: In der kirchlichen Busse vor Gott wird die Gnade anerkannt, während es die staatliche Sorge für den Dienst am nächsten primär mit der Sünde zu tun hat.

55 So in Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde;* vgl. dazu a.a.O., S. 54, sowie insgesamt unten Kap. 6.3.

56 Barth, *Ethik II*, S. 339: „Kirche und Staat sind, wie *Bonifaz VIII.* (Bulla *Unam Sanctam* 1302) richtig voraussetzte, als Ausprägung einer und derselben nicht ewig, aber zeitlich gültigen Gottesordnung die zwei Schwerter der einen Macht Jesu Christi.“

57 Barth formuliert allerdings: „Die konkreten, sichtbaren Ordnungen als solche sind das Zeichen der Menschheit, und sie sind in ihrem Anspruch auf Anerkennung und Bejahung das Zeichen der Gottheit Christi. Als solche wollen sie im Glauben erkannt und im Gehorsam des Glaubens bejaht sein“ (Barth, *Ethik II,* S. 325 f.).

58 Vgl. Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“,* Bd. 3, S. 167 f.: „Seine [Christi, M.P.] Gewalt in der Kirche ist zugleich sein Machtanspruch, sein Griff nach dem Szepter über die *Welt*, die von Ewigkeit her *seine* Welt war und in Ewigkeit *seine* Welt sein wird. […] Ich will auf die praktische Bedeutsamkeit dieser Sache bloss hinweisen: Die Kirche wird sich als Trägerin der Offenbarung zum Problem der *Vernunft*, sie wird sich als Trägerin der Gnade zum Problem der *Natur* und der *Geschichte*, sie wird sich als Trägerin des Wortes zu *Staat, Gesellschaft, Kultur* anders, nämlich anspruchsvoller, aggressiver, kritischer verhalten, wenn sie sich dieses ewige Woher? und Wohin? ihres Hauptes, seine Stellung jenseits des Anfangs und jenseits des Endes aller Dinge vor Augen hält, als wenn sie das *nicht* tut. Sie wird eine prinzipielle Scheidung der Gebiete und Kompetenzen gar

Grundlegend für die hier vorgestellte theologische Staatstheorie ist also der Gedanke, dass die Kirche den Staat „in sich" habe, da nur von religiösem Boden her eine echte Affirmation des Rechts zustande kommen könne. Von diesem Ausgangspunkt her überrascht es nicht, dass Kirche und Staat im weiteren Argumentationsgang nicht nur parallel behandelt werden, sondern auch in der Formulierung des Ziels ihrer Existenz als Glieder der einen „Doppelordnung" eng zusammenrücken – weit enger, als dies in späteren Barth-Texten der Fall sein wird. Der Staat[59] ist nach dem Barth der späten 20er Jahre „das durch Gottes Offenbarung aufgerichtete Zeichen der konkreten, sichtbaren Lebensordnung, durch die und in der die Menschen auf Grund der vollbrachten Versöhnung zum Dienst am Nächsten berufen werden".[60] Weil es aber wirklichen gegenseitigen Dienst unter Menschen nur in der Busse vor Gott gebe, zu der man in der Kirche berufen werde, träfe „der letzte und eigentliche Sinn und Zweck der staatlichen Lebensordnung mit dem der kirchlichen darin zusammen[…], daß die Menschen auch im Staate auf Grund gegenseitiger Vergebung nicht nur miteinander, sondern füreinander da sind."[61] Der Staat ist in seinem letzten Ziel auf die Kirche bezogen, die Kirche auf den Staat. Die naheliegende Konsequenz dieser Ansicht lautet: Jeder Staat unterliegt noch nach Barths Ethik-Entwurf der steten Frage, „ob er, um wirklicher Staat zu sein, Rechtsstaat, Kulturstaat und darin und darüber hinaus christlicher Staat im Sinne der Kirche ist."[62]

Dass Barth es noch 1930/31 als unproblematisch ansah, vom „christliche[n] Staat" zu sprechen, bleibt in der sich mit Barth tendenziell affirmativ auseinandersetzenden Forschung gerne unerwähnt. Arne Rasmussons Analyse, dass Barth hier noch ganz im Kontext eines „Christendom model" dachte und damit der kirchenpolitischen Grundentscheidung der Weimarer Reichsverfassung[63] implizit widersprach, trifft zu,[64] auch wenn dieser Widerspruch im zeitgenössischen Ver-

---

nicht und eine ökonomische immer nur unter Vorbehalt, d. h. unter stärkster Unterstreichung ihres *bloß* ökonomischen Charakters zugeben."

59 Die folgende Rekonstruktion fokussiert auf die theologische Zeichnung des Staates, nicht auf jene der Kirche. Zu Barths vergleichsweise rudimentärer Ekklesiologie der damaligen Zeit vgl. oben Kap. 4.1.1.

60 Barth, *Ethik II,* S. 331. Barth fährt fort (ebd.): „Der Staat erfüllt seinen Sinn und Zweck, indem er Alle für Jeden und Jeden für Alle verantwortlich macht durch Aufrichtung und Aufrechterhaltung des öffentlichen Rechtes und durch die Leitung und Unterstützung der öffentlichen Erziehung."

61 Barth, *Ethik II,* S. 331 f.

62 Barth, *Ethik II,* S. 332.

63 Vgl. dazu oben Kap. 3.1.1.

64 Rasmusson, *The Politics of Diaspora*, S. 95: „In his ethics lectures from 1928 – 1929 and 1930 – 1931, Barth works inside a Christendom model, seeing church and state as two divine institutions with the same aim. He depicts them as two circles, with the church as a broader, encompassing circle within

gleich auffallend zurückhaltend vorgetragen wurde. Sie bestätigt sich im weiteren Fortgang von Barths Texts: Der Staat an sich kann nach seiner hier vorgelegten Deutung „als bloßer Rechts- und Kulturstaat zu der durch gegenseitige Vergebung zu vollziehenden Vollendung der menschlichen Gemeinschaft“ nicht vorstossen und bleibt daher auf die Kirche angewiesen, „bedarf“ der Ergänzung durch sie.[65] Da der Staat nun im beschriebenen Sinne der Kirche bedarf, gehört zu seinen Aufgaben die „Sorge für die freie Betätigung der Kirche als der besonderen Gemeinschaft, in der die Erinnerung an den letzten und tragenden Sinn des Staates außerhalb der staatlichen Gewaltsphäre ihre Stätte hat.“[66] Für sich betrachtet (und unter heutigen sozialethischen Lesegewohnheiten) begründet diese Aussage nichts als die Einsicht in die Relativität des Staates in der Rechtsbegründung bzw. die Kultus- und Verkündigungsfreiheit der Kirche. Barth ist aber, wie die weiteren Ausführungen zeigen, über diese Pointe hinaus nicht an der weltanschaulichen Neutralität, sondern an einem affirmativen Verhältnis des Staates zur Kirche als dem Ort der Erinnerung an seinen letzten Sinn interessiert. Aus der dogmatisch postulierten „letzten Einheit“ von Kirche und Staat wird direkt die Möglichkeit staatskirchlicher Organisationsformen abgeleitet, auch wenn sich Barth bereits hier nicht auf dieses Modell der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche festlegt: „Eine ihrer Sache und der Einheit dieser Sache bewußte und treue Staatskirche“ sei „als Symbol der letzten Einheit von Kirche und Staat auch der lebendigsten Freikirche vorzuziehen.“[67]

Die enge Anbindung des Staates an die Kirche, die Barth vorschwebt, zeigt sich auch da noch, wo er den (staatskirchlichen Modellen gefahrvoll inhärenten) Ruf nach einem „besonderen Staatschristentum“ abweist.[68] Der Staat dürfe seine „praktische Überordnung über die Kirche“ nicht zur Förderung eines solchen

---

which the state, as a narrower circle, exists. He thus thinks, contra the Weimar constitution, that a state church system is to be preferred.“ Vgl. dazu auch Graf, *Der heilige Zeitgeist*, S. 458: „Auf dem Hintergrund späterer Entscheidungen Barths wirkt es überraschend, wie dezidiert er sich 1928/1929 und 1930/1931 von einer spezifisch liberalen, für das Staatskirchenrecht der Weimarer Reichsverfassung grundlegenden Forderung wie der ‚einer wirklichen organisatorischen Trennung von Kirche und Staat‘ distanziert.“

65 Barth, *Ethik II*, S. 337. – Es ist erwähnenswert, dass hier der *Gesellschaft*, die ja den Ausgangspunkt für die Argumentation geboten hat, der Zielbegriff der *Gemeinschaft* entgegengesetzt wird – ein für die damalige Zeit nicht untypischer Gedanke. Zu weiteren Anklängen der von Ferdinand Tönnies stammenden Unterscheidung zwischen (negativ bewerteter, da atomisierender) Gesellschaft und (positiv bewerteter, da echtes Zusammenleben ermöglichender) Gemeinschaft in Barths Werk vgl. Pfleiderer, *Die Gemeinschaft der Gesellschaft,* S. 221 – 227.

66 Barth, *Ethik II*, S. 338.

67 Barth, *Ethik II,* S. 341.

68 Barth, *Ethik II,* S. 342.

staatsgemässen Christentums,[69] sondern strikt nur „zur Ehre Gottes als des Herrn der Kirche und des Staates“ nutzen, und zwar indem er als „Hüter der Rechtsregel“ auftrete.[70] Die gar nicht selbstverständliche Prämisse, dass der Staat überhaupt in der Lage sei, „zur Ehre Gottes“ zu handeln, wird dabei stillschweigend mitgeführt.

Weltanschaulich neutral ist der hier vorgestellte Staat nur insofern, als er keine Verkündigung einer von ihm selbst gewählten Weltanschauung, schon gar nicht ein ihm untergeordnetes Christentum propagieren darf. Nicht weltanschaulich neutral, sondern religiös parteiisch ist er hingegen durch seine grundlegende Bezogenheit auf die Kirche. Er „anerkennt und unterstützt die Kirche, sofern sein eigener Sinn im Sinn der Kirche begründet und eingeschlossen ist“.[71] Insofern ist er, wie Barth explizit formuliert, „weder religionslos noch konfessionslos“, aber „überkonfessionell, sofern er gegenüber der konfessionellen Spaltung der Kirche Toleranz übt, d. h. indem er im Rahmen des Rechtes allen kirchlichen Gemeinschaftsbildungen grundsätzlich die gleiche Freiheit sichert“.[72] In Bezug auf das Staatsverständnis der Ethik-Vorlesung trifft Couenhovens Feststellung zu, bei Barth werde nur die Verkündigungsfreiheit einzelner Konfessionskirchen, nicht aber die religiöse Freiheit anderer Religionsgemeinschaften theologisch reflektiert.

Dass der Staat als solcher nicht „konfessionslos“ ist, führt Barth zur Annahme, ihm sei – jedenfalls im Idealfall – ein *Bewusstsein* seiner letzten theologischen Bestimmung eigen: Der Staat könne nämlich „praktisch ohne Intoleranz gegen die übrigen Kirchen als Ausdruck der Bestimmtheit, in der er sich seines eigenen Sinnes bewußt ist, eine konkrete Gestalt der Kirche in besonderer Weise als die Gestalt *der* Kirche ansprechen und behandeln“.[73] Ausgehend von der Prämisse, dass der Staat sich seines letzten Sinnes „bewußt“ sein könne, ist es folgerichtig, dass Barth für eine institutionelle Anbindung des Staates an eine Kirche – und zwar durchaus an eine konkrete konfessionelle Kirche – eintritt: „Eine qualifizierte Anerkennung und Unterstützung *einer* Kirche ist als Symbol für die letzte Einheit von Kirche und Staat auch vom Staate aus gesehen [!] sachgemäßer als das System einer wirklichen organisatorischen Trennung von Kirche und Staat.“[74] Der in Barths Ethik-Vorlesung imaginierte Staat *weiss* eben potenziell um seine „letzte Einheit“ mit der Kirche, er weiss im Idealfall darum, dass er der Kirche „bedarf“, und ist

69 Barth hat insbesondere einen Staat im Blick, der als „Verkündiger einer der Staatsraison gemäßen Weltanschauung und Moral“ auftritt (Barth, *Ethik II,* S. 341 f.).
70 Barth, *Ethik II,* S. 341.
71 Barth, *Ethik II,* S. 342.
72 Barth, *Ethik II,* S. 342.
73 Barth, *Ethik II,* S. 342.
74 Barth, *Ethik II,* S. 342. – Um welche Kirche es sich in concreto handelt, lässt Barths Text hingegen offen.

sogar in der Lage, seine praktische Vorordnung vor der Kirche als „zur Ehre Gottes“ bestehend zu begreifen. Er ist, wenn auch von der Kirche funktional unterschieden, insofern als „christlicher Staat im Sinne der Kirche“ zu gestalten, was ihn dazu führt, konkrete Kirchen formal (in seinem Staatskirchenrecht) oder material (in der Ausrichtung seiner Rechtssetzung und seiner Politik) zu privilegieren.

6.2.2 Verschiebungen unter dem Eindruck des Nationalsozialismus

In der Zeit des sog. Kirchenkampfs in Deutschland und in den ersten Basler Jahren erfuhr Barths theologische Theorie des Staates eine prägnante Veränderung. Angesichts des auch die Kirchen bedrängenden und sich selbst absolut setzenden nationalsozialistischen Weltanschauungsstaates entwickelte Barth ein theologisches Staatsverständnis, das in Bezug auf die staatliche „Sorge“ um die Kirche weit vorsichtiger argumentierte als das wenige Jahre zuvor in der Ethik-Vorlesung vorgestellte. Alles wurde nun der Sicherstellung dessen untergeordnet, dass die Kirche ungeachtet des Verhaltens des Staates, mit dem sie es zu tun hat, Kirche bleibt. Die Anerkennung und Förderung der Kirche durch den Staat, wie sie noch wenige Jahre zuvor gefordert wurde, trat infolgedessen zurück. Barth hatte 1933 zunächst mit dem Gedanken gespielt, in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* eine überarbeitete Fassung der in der Ethik-Vorlesung enthaltenen Thesen zum Verhältnis von Kirche und Staat als Kommentar zur Machtübernahme der Nationalsozialisten und zur beginnenden Auseinandersetzung der Kirchen mit ihm zu veröffentlichen. Er nahm dann aber, wie ein Briefzitat vom Juli 1933 illustriert, aus inhaltlichen Gründen davon Abstand.[75] An Georg Merz, der ihn als Verleger zu einem Wiederabdruck bewegen wollte, schrieb er damals:

> Denk und zürne mir nicht: du mußt auf die Thesen über Kirche und Staat nicht länger warten, sondern irgend sonst jemanden in den abfahrbereiten Zug einsteigen lassen. Der Aufbruch der deutschen Nation hat ja nun so wunderbare Entwicklungen, Blüten und Früchte hervorgebracht, daß man es mir nicht übel nehmen kann, wenn ich es mir vorbehalten muß, angesichts solcher Wirklichkeitsoffenbarung meine Gedanken über diesen Gegenstand in Ruhe neu zu formulieren.[76]

Die neue Situation erforderte auch die Erarbeitung eines neuen theologischen Staatsverständnisses. Offenbar fehlte es der ganz – wenn auch kritisch – den Weimarer Kontext reflektierenden bisherigen Verhältnisbestimmung von Kirche

75 Vgl. Barth, *Ethik II*, S. IXf. (Hg.-Vorwort).

76 Brief an Georg Merz vom 2. Juli 1933, zit. nach Barth, *Ethik* II, S. X (Hg.-Vorwort).

und Staat nach Barths eigener Einschätzung an Schlagkraft gegenüber der Übergriffigkeit des neuen totalitären Regimes. Nun galt es, das Staatsverständnis in neuer Weise in dieser Richtung abzusichern. In seiner schliesslich anstelle der Thesen aus der Ethik-Vorlesung publizierten Streitschrift *Theologische Existenz heute!* formulierte er 1933, die Kirche sei die „naturgemäße Grenze jedes, auch des totalen Staates“,[77] ohne aber genauer auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat einzugehen. Auch in der von Barth mitgeprägten Barmer Theologische Erklärung von 1934 ist eine (implizite) Staatstheorie zu erkennen, die ganz durch das beschriebene Anliegen bestimmt ist, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber den Übergriffen des totalitären Staats zu sichern.[78] Der Staat wird hier als jene Größe beschrieben, die von Gott dazu beauftragt ist, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens […] für Recht und Frieden zu sorgen“.[79] In dieser Formulierung ist, besonders im Vergleich mit dem Staatsdenken der Ethik-Vorlesungen, eine Konzentration auf die staatlichen Kernaufgaben festzustellen; die Förderung des gegenseitigen Dienstes und der „Gemeinschaft“ unter den Menschen, für die er dort ebenfalls noch zuständig war, trat nun zurück.[80]

Auch die Frage, ob der Staat über die Erfüllung dieser Kernaufgaben hinaus der Kirche oder anderen Religionsgemeinschaften affirmativ oder neutral gegenüberstehen soll, wurde nicht thematisiert: nicht nur in der *Barmer Theologischen Erklärung* nicht, wo kaum der Ort dafür gewesen wäre, sondern ebenso wenig in anderen Texten dieser Zeit.[81] So ist der Vortrag *Volkskirche, Freikirche, Bekennt-*

---

77 Barth, *Theologische Existenz heute!*, S. 362.

78 *Barmer Theologische Erklärung*, vgl. bes. die zweite (S. 296 f.) und die fünfte These (S. 298 f.) und die entsprechenden Verwerfungen.

79 *Barmer Theologische Erklärung*, S. 298 f. (im Original kursiv). Die Fortsetzung lautet (ebd.; im Original kursiv): „Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt [vgl. Hebr 1,3].“

80 Barth hat bereits 1934 selber festgestellt, es sei Vielen in Barmen so vorgekommen, als entspreche das Staatsverständnis der Fünften Barmer These einem liberalen „Nachtwächterstaat“, ohne allerdings zu dieser Wahrnehmung abschliessend Stellung zu nehmen (vgl. Barth, *Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung*, S. 317). Dass das in Barmen vertretene Staatsideal auch im Vergleich zu jenem der Ethik-Vorlesung einer (liberalen) Konzentration auf staatliche Kernaufgaben gleichkam, trifft jedenfalls zu.

81 Die Konzentration des Staatsbegriffs auf politische Kernaufgaben zur Abwehr totalitärer Übergriffe auf die Kirche findet sich z. B. bereits im von Barth redigierten Aufruf *An die kirchliche Öffentlichkeit*, der am 23. Mai 1934, also vor der Barmer Synode veröffentlicht wurde (abgedruckt in Barth, *Offene Briefe 1909 – 1935*, S. 363 – 368). Darin heisst es: „Der Staat hat nach reformatorischem Bekenntnis nur eine Aufgabe: die irdische Ordnung zu bewahren und zu pflegen. Deshalb ist zwischen Kirche und Staat – um des Wohles der Kirche und des Staates willen – eine klare Un-

niskirche,[82] den Barth im Oktober 1936 in Ungarn hielt und der anschliessend in Deutschland gedruckt, aber vom NS-Staat verboten wurde, ebenfalls ganz dem Anliegen verpflichtet, die Kirche von staatlicher Bevormundung freizuhalten. Im Dienste dieses Anliegens drang Barth darin, wie im Folgenden ausgeführt wird, sogar zu einer Art staatskirchenrechtlicher Äquidistanzthese vor.

Die drei im Titel erwähnten Formen des Verhältnisses von Staat und Kirche werden in Barths Vortrag nacheinander beschrieben, wobei die „Volkskirche", die auch als „Landeskirche" oder als „Staatskirche" firmiert, in etwa dem entspricht, was Barth in der Ethik-Vorlesung als Idealzustand formuliert hatte: Hier geht es um einen Staat, der die Kirche „mehr oder weniger direkt und ausdrücklich bejaht als ein auch von ihm nicht nur zu anerkennendes, sondern positiv zu förderndes Aufgabengebiet", und um eine Kirche, die umgekehrt in der Lage ist, „ihren Aufgaben in Solidarität mit denen des Staates […] und mehr oder weniger übereinstimmend mit seinen Zielen nachzugehen".[83] Von „Freikirche" spreche man hingegen da, wo der Staat die Kirche als ein reines „Privatunternehmen" anerkenne und sich auch die Kirche damit bescheide, „jedenfalls nach aussen den Charakter eines auf Freiwilligkeit beruhenden Vereins zur Pflege der religiösen Bedürfnisse und missionarischen Anliegen seiner Mitglieder anzunehmen".[84] Als „Bekenntniskirche" bezeichnet Barth schliesslich – und hier liegt der Skopus des Texts – eine Kirche, die der Staat „geradezu ablehnt und also förmlich unterdrückt" und die sich dadurch „genötigt sieht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen" und also dem Staat gegenüber ein Bekenntnis abzulegen.[85] Im Vergleich zur Ethik-Vorlesung fällt nun auf, dass Barth 1936 in jeder der drei Konstellationen Gefahren, aber auch Chancen für die Kirche erblickte und keine als prinzipiell theologisch erstrebenswert bezeichnete. Insbesondere wurden die volks- bzw. staats- und die freikirchliche Möglichkeit weitgehend miteinander parallelisiert. Hinter beiden Möglichkeiten staatlicher Existenz im Verhältnis zur Kirche, der ihr zugewandten und der säkularen, stehe, wie nun expliziter christologisch als früher gesagt wurde, eine „Funktion im Reiche Christi zwischen seiner Himmelfahrt und Wiederkunft, in der

terscheidung der Aufgaben und des Zieles, aber auch der Mittel, sie durchzusetzen, nach reformatorischem Glauben festzuhalten […]. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Kirche dem Staat den ganzen schuldigen Gehorsam als der weltlichen Obrigkeit in Sachen der Obrigkeit leistet und daß der Staat der in diesem Sinne gehorsamen Kirche ihre Verfassung rechtlich garantiert. Das schließt aber aus, daß die ‚starke innere Verbundenheit zwischen Staat und Kirche' dahin verstanden wird, daß die Kirche die Weltanschauung des Staates und der Partei zu verkünden habe und daß die Verfassung der Kirche den Formen des Staates anzugleichen sei" (a.a.O., S. 365 f.).

82 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche.*

83 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 411.

84 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 412.

85 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 412.

Zeit der göttlichen Geduld", nämlich die Welt vor „Chaos zu bewahren und dem Evangelium den nötigen Raum zu sichern".[86] In der Frage, ob der Staat in der Erfüllung dieser „Funktion im Reiche Christi" das Modell der Staats- oder Freikirche bevorzugt, wird explizit keine Präferenz mehr vertreten.[87] Beide Modelle seien von der Kirche nicht aktiv anzustreben, könnten aber grundsätzlich legitim sein. Die „Grundregel, an die sich die *Kirche* in ihrem Verhältnis zum Staat unter allen Umständen und ohne auch nur ein Jota wegnehmen oder hinzufügen zu lassen" zu halten habe, bestehe schlicht darin, dass sie „Kirche sein und bleiben und aus ihrem Ursprung immer aufs neue werden" müsse.[88] Im Rahmen dieser Prämisse seien, je nach Auftreten und Verhalten des entsprechenden Staates, alle drei Formen institutioneller Kirchlichkeit denkbar, wobei Barth andeutet, dass die Kirche als Gegenüber zu jedem Staat mit der Möglichkeit rechnen muss, zur Bekenntniskirche zu werden: „Liegt das Streben nach Allmacht, Allweisheit und Allgüte und damit der Streit gegen Jesus Christus nicht vielleicht im Wesen jedes Staates?"[89]

Diese Äquidistanz gegenüber staats- und freikirchlichen ekklesiologischen Ansätzen, damit aber auch gegenüber einem der Kirche affirmativ oder neutral gegenüberstehenden Staat, stellt im Vergleich der Ethik-Vorlesung eine deutliche Verschiebung dar. Eine theologische Affirmation des weltanschaulich neutralen Staates findet sich hier jedoch noch nicht. Im Kontext dieser Untersuchung ist vielmehr beachtenswert, dass Barth die im letzten Zitat begegnende, pessimistische Einschätzung jedes Staates im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus explizit auf einen sich für *säkular* haltenden Staat hin zuspitzen konnte. In dem bereits oben[90] zitierten Vortrag, den Barth 1937 in St Andrews hielt, warnte er regelrecht vor einem solchen autonomen, säkularen Staat. Barth führte aus: Im Unterschied zur britischen Monarchie, in der noch die Ordnung des *corpus christianum* bestimmend sei,[91] stünden die meisten kontinentaleuropäischen

86 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 413.

87 Zur auffallenden chronologischen Parallelität zwischen Barths Abkehr vom Idealbild des *christlichen* Staates und der Intensivierung der *christologischen* Beschreibung des Staates bzw. seiner „Funktion im Reiche Christi" vgl. unten Kap. 6.2.3 sowie Kap. 6.5.

88 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 413 f.

89 Barth, *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche*, S. 420.

90 In Kap. 3.1.3.

91 Barth, *Rede zum 400-jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St Andrews*, Typoskript in KBA 10111, S. 1: „Es kann nun für ein britisches Publikum nicht eben leicht sein, zu verstehen, was heute in der Mitte des Kontinents vorgeht. Es ist das geschichtliche Schicksal Ihres Landes und Volkes, dass Sie wohl so nur noch mit Schweden und Norwegen gemeinsam haben: dass Sie hier trotz alles dessen, was die letzten Jahrhunderte und besonders der Weltkrieg auch für Sie bedeutet haben, in weitestem Mass noch im *alten* Europa leben, in dem Europa, in welchem Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft auf der einen, die Kirche auf der anderen Seite in der *einen* Ordnung des

Staaten heute, also 1937, „auf dem Boden eines autonomen und also säkularen politischen Bewusstseins".[92] In dessen Herausbildung sei es schon im 19. Jahrhundert zu „Trennungen von Staat und Kirche" gekommen, wobei aber „die Entwicklung […] nicht stehen bleiben" konnte, sondern zum offenen Angriff auf die Kirche übergehen musste.[93] Rhetorisch zog Barth hier eine direkte Linie von der Säkularisierung hin zur Verabsolutierung des Staates: „Der wirklich autonome, und also säkulare, Staat kann nur dann echt und auf die Dauer leben, wenn seine Ziele und Bestrebungen, gelöst von denen der Kirche, ihrerseits den bindenden und bewegenden Charakter einer religiösen Lehre und eines religiösen Kultes haben."[94] Die Entstehung säkularer Staatlichkeit wird hier entschieden nicht als legitimer Emanzipationsprozess von der Kirche beschrieben, sondern, da Barth hier primär den nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat im Blick hatte, als illegitime staatliche Absolutsetzung *auf Kosten* der Kirche. Überdies beschrieb Barth sie als ein illusionäres Projekt, da gerade in der angestrebten Säkularität wieder starke, quasi-religiöse Bindungskräfte am Werk seien.

Für die Frage nach der weltanschaulichen Neutralität des Staates bieten die ersten Jahre nach 1933 insgesamt einen gemischten Befund. Zwar trat das Idealbild des christlichen, in enger Beziehung zur Kirche stehenden Staates merklich zurück, sicher auch deswegen, weil nun die Gefahren einer vom Staat geförderten und dadurch von ihm abhängigen Kirche deutlicher an den Tag gebracht worden waren. Ein alternatives Staatsverständnis unter positiver Verarbeitung seiner weltanschaulichen Neutralität war jedoch noch nicht im Blick. Barths – allerdings singuläre – Aussagen in St Andrews legen vielmehr die Lesart nahe, dass er den politischen Totalitarismus zwischenzeitlich als eine direkte, problematische Konsequenz der Säkularisierung des Staates betrachtete. Man wird diese Position nicht überbewerten dürfen. Dennoch ist festzuhalten, dass es unzutreffend wäre, bei Barth schon in der Kirchenkampfzeit ein affirmatives Verhältnis zum weltanschaulich neutralen Staat zu orten.

6.2.3 *Rechtfertigung und Recht* (1938)

In deutlichem Gegensatz zu den bisher besprochenen Texten ist in *Rechtfertigung und Recht,* Barths erster vollständig der theologischen Verortung von Staat und

corpus christianum unter gegenseitiger Sicherung in leidlichem Frieden zusammengefasst waren und zusammenleben durften."

92 Barth, *Rede zum 400-jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St Andrews*, S. 1 f.

93 Barth, *Rede zum 400-jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St Andrews*, S. 2.

94 Barth, *Rede zum 400-jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St Andrews*, S. 2.

Politik gewidmeten Publikation, eine Weichenstellung hin zur Akzeptanz weltanschaulich neutraler Staatlichkeit zu beobachten, deren Konsequenzen hier zwar erst in Ansätzen erkennbar sind, die aber sein theologisches Staatsverständnis von nun an prägen werden. Um seinen theologischen Staatsbegriff aufgrund der Erfahrungen der Konfrontation mit dem Nationalsozialismus grundlegender auszuformulieren, wählte Barth 1938 den Weg einer exegetischen Besinnung. Er wollte sich neue Klarheit darüber verschaffen, wie im Neuen Testament vom Staat die Rede sei. Die Reformatoren hätten, so hielt er fest, in der Frage der theologischen Bestimmung des Staates zu wenig deutlich gesprochen. Wo etwa Calvin über den christlichen Staat schreibe, über die „politia christiana", da frage man unweigerlich: „Inwiefern christiana? Was hat Christus mit dieser Sache zu tun?", werde aber „mit dieser Frage wirklich ohne Antwort stehen gelassen".[95] Es ist diese Grundfrage – was Christus mit dem Staat, auch mit gegenwärtigen Staaten zu tun habe –, die Barth durch eine Vertiefung seines theologischen Staatsverständnisses beantworten wollte. Er hätte sie nicht nur an Calvin, sondern auch an sein eigenes theologisches Staatsverständnis der Ethik-Vorlesung richten können.

Als neutestamentliche Zentralstelle für das christliche Verständnis des Staates verwandte Barth 1938 nicht etwa Röm 13, sondern, in Reflexion des politischen Zeitkontexts, den Prozess Jesu vor Pilatus, in dem sich der Pilatus-Staat als der „*dämonisierte* Staat" erwiesen habe.[96] Dadurch, dass Pilatus Jesus nicht freigesprochen habe, obwohl er von seiner Unschuld überzeugt war (vgl Joh 18,38; Lk 23,4), habe es der Staat – verkörpert durch Pilatus – unterlassen, „im entscheidenden Augenblick sich selber treu zu sein".[97] Der als dämonisiert verstandene Staat ist demnach „nicht etwa der Staat, der zu viel, sondern der zu *wenig* Staat ist […]. Hätte sich doch Pilatus als Staatsmann absolut ernst genommen!"[98] Freilich hätte ein solcher Freispruch, wie Barth deutlich macht, keine „Legitimierung Jesu" als König und Wahrheitszeuge bedeutet,[99] denn: „Der Staat ist in der Wahrheitsfrage neutral".[100] Zur Illustration dieser Pointe zitiert Barth in diesem Zusammenhang den Ausspruch des Pilatus aus Joh 18,38: „Was ist Wahrheit?"[101]

95 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 7.
96 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 15.
97 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 15.
98 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 15.
99 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 12.
100 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 12.
101 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 12.

Es wäre vorschnell, diese Aussagen schon vollständig mit dem eingangs angeführten Konzept weltanschaulicher Neutralität in eins zu setzen.[102] Hier wurde weder über die institutionelle noch über die ideelle Differenz zwischen Staat und Religion eine deutliche Aussage getroffen, sondern nur gerade darüber, dass dem Staat in theologischen Grundfragen keine Kompetenz zukomme. Auch darin, dass der Staat keine „bestimmte *Weltanschauung*" von seinen Bürgerinnen und Bürgern „fordern" dürfe, wie Barth andernorts formulierte,[103] erschöpft sich die weltanschauliche Neutralität des Staates keineswegs, weil hier zwar ein (partielles) inhaltliches Identifikationsverbot anklingt, aber noch kein eindeutiges institutionelles Trennungsgebot impliziert ist. Aus diesem Grund ist Jüttes Feststellung unpräzise, Barth formuliere in seiner „Grenzziehung zwischen Kirche und Staat [...] en passant, quasi als Derivat, eine theologische Begründung für die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt".[104] Barth ging es nicht um die Neutralität der Staatsgewalt gegenüber religiösen Gemeinschaften, sondern um die Sicherung der Kirche gegen Übergriffe durch einen Totalstaat, der ihr eine konkrete Weltanschauung vorschreiben wollte. Diese Pointe war 1938 ohne Zweifel vordringlich.

Gleichwohl betont Barth, die „Dämonisierung des Staates" könne „auch *unterbleiben*".[105] Der Staat sei durchaus in der Lage, „(seiner Substanz, Würde, Funktion und Zielsetzung entsprechend und also sich selber treu [...]) Recht [zu] sprechen und das Recht [zu] schützen".[106] In diesem Fall kann der Staat nach Barth „– gewollt oder ungewollt, sehr indirekt aber tatsächlich – der Botschaft von der Rechtfertigung freie, gesicherte Bahn geben".[107] Er ist dann und nur dann „rechter Staat";[108] er gibt dann auch der Kirche „echte und rechte Freiheit".[109] Der hier beschriebene Staat, und an dieser Stelle liegt die entscheidende Neuerung in Barths theologischem Staatsverständnis, hat nicht notwendigerweise ein *Bewusstsein* der

102 Hans-Richard Reuter formuliert (Reuter, *Art. Ethik des Politischen*, S. 398), nach Barth erweise sich Pilatus „als Repräsentant einer dämonischen Verfallsform des Staates, weil er gegenüber dem Wahrheitsanspruch Jesu seine rechtsstaatlich gebotene (weltanschaulich-religiöse) Neutralität" aufgebe. Hier dürfte das Bedürfnis des Rezipienten, der weltanschaulichen Neutralität des Staates Rechnung zu tragen, die Formulierung in einer Weise mitgeprägt haben, die sich aus Barths Text noch nicht ergibt.

103 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 40.

104 Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 150.

105 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 19.

106 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 19.

107 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 19.

108 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 20.

109 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 20. – Barth beschreibt diese Freiheit in Aufnahme der Idealvorstellung eines Staates in I Tim 2,2 als Freiheit, „ein ruhiges und stilles Leben führen [zu] können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit" (ebd.).

Aufgabe, die er für die Kirche durch sein Handeln als Rechtsstaat erfüllt. Seine Existenz als Rechtsstaat *genügt* für die Ermöglichung kirchlicher Verkündigung. Neben der Kirche gibt es, so Barth weiter, „keine Stelle in der Welt […], in der ein grundsätzliches *Wissen* um die Berechtigung und Notwendigkeit des Staates vorhanden ist und zur Aussprache kommt. […] Was wissen denn die Staatsmänner und Politiker selber von einer letzten Berechtigung und Notwendigkeit ihres Tuns?“[110]

In *Rechtfertigung und Recht* wird der Sache nach erstmals erkennbar, was Barth später als die geistliche Blindheit des Staates beschreiben wird: Der Staat handelt im Sinne der Kirche, ohne um den letzten Sinn dieses Handelns zu wissen. Er „weiß“, anders als die Kirche, „nichts von Geist, nichts von Liebe, nichts von Vergebung“.[111] Er ist daher nicht auf diese (theologisch verstandenen) Grössen ansprechbar; es ist nicht zu erwarten, dass sie im staatlichen Handeln eine bestimmende Rolle spielen. Der Staat hat nämlich, ebenfalls im Unterschied zur Kirche, „immer schon alle in seinem Bereich lebenden Menschen in sich versammelt“[112] und insofern ihnen „Allen gerecht zu werden“,[113] nicht etwa nur oder primär den Christinnen und Christen. Diese Wahrnehmung faktischer religiös-weltanschaulicher Pluralität, die der Ethik-Vorlesung noch fremd war, bot Barth die Grundlage für die (zunächst rein deskriptive) Aussage der theologischen Unwissenheit des Staates. Auch darin ging seine Position nun über die Ethik-Vorlesung hinaus: dort war ja noch angenommen worden, der Staat sei im Idealfall seines letzten Sinnes „bewußt“.

Barth zog diese Linie der Unwissenheit des Staates in theologischen Fragen allerdings 1938 noch nicht weiter aus, sondern schwächte sie im weiteren Fortgang der Argumentation sogleich wieder ab. Dies führt, wie Couenhoven richtig beobachtet hat, zu einer erheblichen argumentativen Spannung in *Rechtfertigung und Recht:* Anstatt aus der theologischen Unwissenheit des Staates Konsequenzen für dessen weitere Beschreibung zu ziehen, fokussierte Barth im Folgenden ganz auf die Verkündigungsfreiheit der Kirche. Seiner hier ausgesprochenen Ansicht nach „erschöpft“ sich nämlich das, „was von der göttlichen Rechtfertigung aus zu der Frage und zu den Fragen des menschlichen Rechtes zu sagen ist“, eben darin, der Kirche die Freiheit zur Verkündigung der Rechtfertigung zu garantieren.[114] Davon, und offenbar nur davon, hängt die Rechtsstaatlichkeit des Staates ab:

> Der Staat wird in dem Maß seine eigentliche Möglichkeit verwirklichen und also Rechtsstaat sein, als er der Kirche diese Freiheit nicht nur positiv läßt, sondern aktiv gibt, d. h. in dem Maß,

110 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 38.
111 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 31.
112 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 30.
113 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 31.
114 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 43.

> als er ehrlich und folgerichtig der Staat sein will, in dessen Raume – ob als Landeskirche oder Freikirche ist eine sekundäre Frage – die Kirche existiert, die diese Freiheit von rechtswegen hat.[115]

Zwar ist hier die in den Vorjahren entwickelte staatskirchenrechtliche Äquidistanzthese wiederzuerkennen. Eine allgemeine Religionsfreiheit aber kommt nicht in den Blick, und nicht-religiöse Freiheitsrechte insgesamt nur sehr indirekt, wenn Barth weiter ausführt, das Freiheitsrecht der Kirche in ihrer Verkündigung bedeute „die Begründung, die Erhaltung, die Wiederherstellung alles – wirklich alles Menschenrechtes. Man lasse es darauf ankommen, ob es mehr braucht als dies!“[116] Es ist nicht zu übersehen, dass hier die Kirchen- die Religionsfreiheit vollständig überlagert, sodass diese höchstens noch als eine Funktion von jener denkbar ist.[117] Weltanschaulich neutral ist der hier vorgestellte Staat, trotz seiner Neutralität „in der Wahrheitsfrage“, nicht, da er in seiner Funktion ganz auf die Verkündigungsfreiheit der Kirche ausgerichtet ist. Die argumentative Spannung besteht konkret darin, dass er zwar in Bezug auf seinen letzten, theologischen Sinn unwissend, aber dennoch auf das herausgehobene Recht der Kirche ansprechbar ist: „[W]as menschliches Recht ist, das misst sich“ – auch aus Sicht des Staates – „nicht an irgend einem romantischen oder liberalen Naturrecht, sondern schlicht an dem konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß.“[118] Das hier eingeführte Kriterium für menschliches Recht ist ein genuin theologisch-kirchliches Kriterium.[119]

---

115 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 43.

116 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 43. – Analog zu diesem Gedanken nannte Barth 1940 die „Freiheit, das Evangelium zu hören und zu verkündigen“, die „Freiheit, in der alle andere Freiheit gegründet ist“ (Barth, *Des Christen Wehr und Waffen*, S. 136). Auf dieses Zitat weist Etzelmüller, *Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe*, S. 60, hin.

117 Zur hier verwendeten Terminologie vgl. Huber, *Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit*, S. 214: „Daß die Religionsfreiheit das Fundament auch für die Ordnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist, hat zur Folge, daß alle staatskirchenrechtlichen Einzelregelungen auf ihre Vereinbarkeit mit der Religionsfreiheit zu überprüfen sind. Es bedeutet ferner, daß Eigenständigkeit und das Recht auf öffentliche Wirksamkeit notwendige Elemente einer freiheitlichen staatskirchenrechtlichen Ordnung darstellen, daß also die Kirchenfreiheit ein *notwendiges Korrelat* der Religionsfreiheit bildet. Doch es bedeutet nicht, daß die Religionsfreiheit eine *Funktion* der Kirchenfreiheit ist.“

118 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 44.

119 Entsprechend nennt Barth das „Freiheitsrecht der Rechtfertigungspredigt“ das „ius unum et necessarium“ (Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 39). Von daher kann er auch postulieren, „die Predigt der Rechtfertigung als Predigt vom Reiche Gottes“ begründe „schon jetzt und hier das wahre Recht, den wahren Staat“ (a.a.O., S. 26).

Trotz dieser Spannung bietet *Rechtfertigung und Recht* eine im Vergleich zu den Ethik-Vorlesungen wesentliche Innovation im theologischen Staatsverständnis: Der Staat muss seines letzten Sinnes nicht mehr zwingend „bewußt" sein, wie es vormals noch gesagt worden war. Damit verbunden sind 1938, wie schon 1936, Landes- und Freikirche als legitime Möglichkeiten kirchenrechtlicher Gestaltung denkbar, und zwar jeweils als Korrelate eines bewussten oder unbewussten Verhältnisses des Staates zur Kirche. Die Linie der potenziellen Unwissenheit des Staates in theologischen Fragen wird von Barth jedoch noch nicht konsequent verfolgt, sondern zugunsten einer Überbetonung seiner Aufgabe, die Verkündigung der Kirche zu fördern, sogleich wieder relativiert: Der Staat von *Rechtfertigung und Recht* wird nicht mehr als christlicher, aber noch nicht als weltanschaulich neutraler Staat beschrieben. *Rechtfertigung und Recht* ist insofern als ein Dokument des Übergangs anzusehen.[120]

Im Fragehorizont dieser Untersuchung ist eigens hervorzuheben, dass diese Entchristianisierung des Staates in der Entwicklung von Barths Theologie, was zunächst überraschen mag, nicht etwa mit der Weglassung, sondern mit der *Intensivierung* seiner christologischen Begründung einherging.[121] Barth stellt nämlich in *Rechtfertigung und Recht* – nun aber in Auslegung von Röm 13, nicht mehr des Pilatusprozesses – fest, der „*Gott*, von dem her die Obrigkeit ist", könne „nicht losgelöst von der Person und dem Werk Jesu Christi […] verstanden werden".[122] Insofern ist der Staat, ob er sich in diesem Sinn selbst versteht oder nicht, auf Christus gegründet. Er gehört in den „*christologischen* Bereich".[123] Nun wurden Rechtfertigung als innerer und Recht als äusserer Kreis dieses einen Bereichs verstanden – Barth sprach von „Zentrum[…]" und „Umkreis" –, wodurch sich das

120 Darauf weist auch die oft als zentrales Merkmal von Barths theologischem Staatsbegriff gelesene Deutung des Staates als Engelmacht im Sinne einer neutestamentlichen ἐξουσία hin, die sich in *Rechtfertigung und Recht* an prominenter Stelle findet. Barth schrieb hier, der Staat sei „eine von jenen jederzeit von der Dämonisierung, d. h. von der Selbstabsolutierung bedrohten Engelmächten (ἐξουσίαι) dieses Äons" (Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 10; vgl. auch die weitere Entwicklung der These a.a.O., S. 16–20). Er hat diese exegetisch kaum haltbare Position in der Kirchenkampfzeit öfters vertreten, später aber aufgegeben, was zeigt, dass ihr für seinen theologischen Staatsbegriff keine tragende Funktion zukam (vgl. dazu Reuter, *Art. Ethik des Politischen*, S. 399). So wird er den Staat 1946 in seinem Text *Christengemeinde und Bürgergemeinde* zwar noch eine „exusia" nennen (Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 52), nun aber ohne jede Verbindung zu den neutestamentlichen Engelmachtsvorstellungen, sondern schlicht im Anschluss an Röm 13,1.

121 Schon in *Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche* ging ja die Abkehr vom Idealbild eines christlichen Staates mit einer neuen Akzentuierung des Gedankens einher, dass dem Staat in jedem Fall eine „Funktion im Reiche Christi" zukomme (vgl. oben Kap. 6.2.2).

122 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 20.

123 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 20.

Zweikreisemodell der Ethik-Vorlesung, wo die Kirche noch den Staat umfasst hatte, ein erstes Mal umkehrte.[124] Diese Umstellung nimmt strukturell, wenn auch weit weniger deutlich und elaboriert, das Zweikreisemodell von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* vorweg. Die „Obrigkeit" in Röm 13 christologisch zu verstehen, heisse schliesslich auch anzuerkennen, dass „wir es in ihrer Herrschaft indirekt, aber real mit der Herrschaft Jesu Christi zu tun" hätten.[125] Diese explizit christologische Staatsdeutung war der Ethik-Vorlesung, wie beschrieben, noch weitgehend fremd. Aus ihr ergibt sich eine eigentümliche doppelte Verschiebung: An die Stelle des um 1930 entworfenen Idealbilds eines christlichen Staates ohne christologische Begründungsfigur trat in Barths politischer Ethik nun ein christologisch begründeter, dieser Begründung gegenüber aber potenziell unwissender Staat. Die christologische Bestimmung des Staates führte, wie hier ein erstes Mal feststellbar ist, nicht zum Ruf nach seiner Verchristlichung. Vielmehr ermöglichte sie eine neue Deutung des nichtchristlichen Staats, indem diesem ganz unabhängig vom Bekenntnis seiner Repräsentanten eine christologisch beschreibbare Funktion attestiert wurde. Der rechte Staat steht als *ordinatio Dei* mit Christus in einer Beziehung, selbst wenn er nicht darum weiss. Er braucht kein *christlicher* Staat zu sein, um die Obrigkeit Christi darzustellen.

Barths Staatsbegriff entwickelte sich in den Jahren des Zweiten Weltkriegs in diese Richtung weiter. „Der Bereich des Staates", so schrieb er 1941 in einem offenen Brief nach Grossbritannien, sei „das Leben aller Menschen, sofern es […] auch ohne den Glauben, die Liebe, die Hoffnung der Christen vom Reich Jesu Christi tatsächlich objektiv umschlossen ist."[126] Insofern sei der Staat das „Zeichen der Geduld, in der Gott die Welt trägt, schützt und erhält, bis auf den Tag, da er alles neu machen wird".[127] Diesen das Reich Christi und Gottes Geduld bezeugenden Staat beschrieb Barth aber zugleich als eine „überaus nüchterne Angelegenheit" zur Sicherung von Recht und Ordnung: „Man darf, wenn der Staat redet, kein Bekenntnis des christlichen Glaubens zu hören erwarten".[128] Exakt diese Erkenntnis wird in Barths po-

124 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 21: „Man braucht bloß zu sehen, daß es für Paulus im Umkreis *dieses* Zentrums und also *innerhalb* des christologischen Bereichs – wenn auch *außerhalb* der Sphäre, für die das Wort Rechtfertigung bezeichnend sein mag – verkörpert in der Engelwelt noch eine *andere* sozusagen sekundär-christologische, die Kirche mit dem Kosmos verbindende Sphäre gegeben hat, in der ihm die Notwendigkeit und Wirklichkeit der menschlichen Rechtssetzung und Rechtspflege offenbar vor anderem wichtig gewesen ist – um einzusehen, daß wir es auch in Röm 13 nicht mit einem unbestimmten, sondern mit einem bestimmten Gebrauch des Namens Gottes zu tun haben."

125 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 22.

126 Barth, *Offene Briefe 1935 – 1942,* S. 289.

127 Barth, *Offene Briefe 1935 – 1942,* S. 289.

128 Barth, *Offene Briefe 1935 – 1942,* S. 289.

litisch-ethischen Nachkriegsschriften systematisch entfaltet. Diese Weiterführung wird im nun folgenden Unterkapitel dargestellt und interpretiert.

6.3 Der Staat in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946)

6.3.1 Zum diskursiven Kontext von Barths Schrift

Dass Barth das Problem einer Theologie der Politik durch sein bisheriges Schrifttum, *Rechtfertigung und Recht* inklusive, noch nicht für ausreichend behandelt hielt, zeigte sich daran, dass er in der unmittelbaren Nachkriegszeit in einer Reihe von Schriften die 1938 aufgeworfene Grundfrage wiederaufnahm. Diese weiterführende Arbeit am theologischen Staatsbegriff erfolgte unter den nun völlig veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nach der Befreiung Deutschlands durch die Alliierten. Sie ist, wie das von der oben dargestellten Säkularisierungsdeutung Barths her nicht überraschend ist, durchgehend vom Geist des Widerspruchs gegen die in dieser Zeit besonders in Deutschland verbreiteten Rechristianisierungshoffnungen geprägt.[129]

Bereits Barths erste aus diesem Kontext stammenden Publikationen, jene des Jahres 1945 und von Anfang 1946,[130] hatten eine Reaktion ausgelöst, die den diskursiven Ausgangspunkt von Barths späterer Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* höchst anschaulich illustriert: die vier „Fragen", die Irmgard Rehmann, Mitarbeiterin der Pressestelle der Evangelischen Kirche in der Rheinprovinz, im Februar 1946 an Barth formulierte.[131] Rehmann stellte mit Blick auf Barths nachdrückliche Empfehlung der Demokratie als Staatsform die an einer Kritik säkularer Staatlichkeit interessierte Gegenfrage, ob die Kirche „nicht gleichzeitig mit ihrem Ja" zur Demokratie festhalten müsse, „daß auch Demokratie nicht gesund bleiben kann, daß auch sie notwendig entarten muß, wo man sie rein säkular versteht, d. h. da, wo die Welt und der Mensch im Grund das Maß aller Dinge ist"[132] – eine Position, die jener nicht unähnlich war, die Barth, wie oben beschrieben, in St Andrews 1937 noch selbst vertreten hatte.[133] Barths frühe Nachkriegsschriften blieben, wie Rehmann ausführte, in seinen politischen Vorschlägen „mit betonter Beharrlichkeit auf dem Boden der *weltlich-politischen Sphäre*, der ganz konkreten Rat-

129 Vgl. dazu oben Kap. 3.2.1.
130 Vgl. bes. Barth, *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des dritten Reiches;* ders.: *Wie können die Deutschen gesund werden?;* ders., *Ein Wort an die Deutschen.*
131 Zit. nach Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 95–104.
132 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 98.
133 Vgl. oben Kap. 6.2.2.

schläge".[134] Rehmann zeigte sich irritiert darüber, wie wenig religiös Barth in der gegebenen historischen Situation die Aufgabe der Politik beschrieb.[135] Sie formulierte: „Uns selbst schien es eine Befreiung, ja eigentlich die einzige Möglichkeit, mit dem, was wir erlebten, fertig zu werden, wenn wir es in einem großen Zusammenhang sehen konnten", konkret: die politischen Katastrophen der vergangenen Jahre „als eine Folge des Säkularismus, der die ganze Welt bedroht und zu einem großen Teil schon beherrscht."[136] Davon finde sich bei Barth, wie Rehmann richtig bemerkte, nichts. Stattdessen werde man von ihm „mit betonter Nüchternheit" auf einen „christlichen Realismus" verwiesen,[137] wobei sich die Frage stelle, ob bei Barth nicht „der *christliche* Grund des geforderten Realismus allzu unsichtbar" werde.[138] Die Barmherzigkeit Gottes sei zwar Voraussetzung, „aber allzu *stillschweigende* Voraussetzung" seiner Ausführungen.[139]

Rehmanns Fragen zeigen deutlich, wie bereits Barths früheste Nachkriegsäusserungen zum Verhältnis von Theologie und Politik wahrgenommen wurden: als Ruf zur nüchternen, religiös ungebundenen Politik, der quer zum Versuch stand, die deutsche Nachkriegsgesellschaft auf politischer Ebene christlich neuzuprägen. Barths am 14. Juli 1946 veröffentlichte Antwort an Rehmann enthielt keine Kritik dieser Lesart, sondern eine Verteidigung des von ihm vorausgesetzten Politikverständnisses. Barth schrieb, in der Politik hätte man, wie er es in Aufnahme der Fünften Barmer These ausdrückte, „auf Grund göttlicher Anordnung ‚nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens' für Recht und Frieden […] zu sorgen"; hier müssten „Christen mit Nichtchristen und den Christen anderen Bekenntnisses zusammentreffen und zusammen arbeiten".[140] Aus dieser Be-

134 Zit. nach Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 100.

135 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 100: „Das hat manche von uns befremdet, die von ihm erwartet hatten, daß er ‚grundsätzlicher', wohl auch mehr zentral-christlich, von einer biblischen Schau des Weltgeschehens her reden würde."

136 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 100. – Zu diesem damals verbreiteten Gedankengang vgl. wiederum oben Kap. 3.2.1.

137 Zit. nach Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 101.

138 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 102.

139 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 102. – Vgl. zur Illustration dieser Beobachtungen beispielsweise Barth, *Wie können die Deutschen gesund werden?*, S. 15: „Gesund werden würde für die Deutschen […] bedeuten: fähig werden (ein wenig nach englischem oder schweizerischem Vorbild) *Tagespolitik* zu treiben, d. h. sich mit den Anderen an einen Tisch zu setzen und miteinander zu reden – nicht um gegeneinander zu philosophieren, nicht um sich (konservative, sozialistische, nationale, internationale, christliche, atheistische) Ideen an den Kopf zu werfen, gerade nicht in der heimtückischen und üblen Absicht, ‚an die Macht zu kommen', sondern um endlich einmal um des Lebens willen aufeinander zu *hören* und dann unter den jeweils erreichbaren Lebensmöglichkeiten gemeinsam die besten zu finden und ins Werk zu setzen."

140 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 106.

schreibung der faktischen gesellschaftlichen Pluralität folgerte Barth, dass sich in der Politik „ohne Gebrauch explizit gemachter biblischer und theologischer Argumente“ zeigen müsse, dass der Christ vom Glauben herkomme.[141] Politik ereigne sich „auf der Ebene sachlicher Überlegungen und Entschließungen“,[142] und Barth sah im christlichen Glauben offenbar das Potenzial angelegt, hier zu besseren „Entschließungen“ zu kommen als ohne diesen[143] – nicht aber das Recht, allgemein zugängliche Diskurse politischer Entscheidungsfindung durch die Applikation von Glaubensstandpunkten zu überspringen.

Barths Antwort an Rehmann ist aufschlussreich: Er sah es 1946 für notwendig an, eine Form von Politik zu skizzieren, die auf explizit religiöse Argumente aufgrund der weltanschaulichen Pluralität des politischen Bereichs weitgehend verzichtet. Aus der Katastrophe des Nationalsozialismus zog er den geradezu umgekehrten Schluss wie Rehmann: Die zukünftige Politik sollte nicht stärker, sondern weniger stark auf religiöse Gehalte und Argumente ausgerichtet werden. Gerade deutsche Politik, so fuhr Barth in seiner Antwort fort, kranke an einem „Überfluß von *Metaphysik*“, und die „christlichen Deutschen“ sollten die Ersten sein, die hier andere, konkret-praktische Wege politischen Denkens und Handelns aufzeigten.[144]

Durch diesen Gegensatz – Rehmanns Forderung nach einer explizit christlichen Grundlegung der Politik und Barths betont nüchternes, auf christliche Argumente tendenziell verzichtendes Verständnis christlich-politischen Handelns – war also die geistige Stimmungslage geprägt, in der Barths im Folgenden zu besprechender Text *Christengemeinde und Bürgergemeinde* entstand. Es ist eigens darauf hinzuweisen, dass sich diese Kontextbeschreibung deutlich davon unterscheidet, wie Barths Text v. a. in den 60er bis 80er Jahren mehrheitlich von sog. linksbarthianischen Autoren, aber auch von politisch konservativen Barth-Kritikern eingeordnet wurde. Aus beiden Perspektiven las man *Christengemeinde und Bürgergemeinde* sehr oft als Programmschrift eines dezidiert theologisch-christlich geprägten Politikverständnisses, das positiv oder negativ von solchen abgegrenzt wurde, die – z. B. im Rahmen der klassisch-lutherischen Zwei-Reiche-Lehre – dem Politischen ein höheres Eigenrecht gegenüber dem Religiösen zugestanden. Affirmative, politisch-theologisch motivierte Lesarten des Texts trafen sich in dieser

141 Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968,* S. 106.

142 Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968,* S. 106.

143 Namentlich nahm Barth an, dass der Christ „im Blick auf die konkreten und konkretesten Fragen des Gemeinwesens klarer zu denken, deutlicher zu reden, bessere Vorschläge zu machen, begründeter zu wählen und sich zu entscheiden“ in der Lage sei als sein nichtchristlicher Mitmensch (Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968,* S. 106). – Zur konkreten Gestalt des politischen Zeugnisses im Kontext von Barths Denken vgl. unten Kap. 6.3.6.

144 Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968,* S. 106.

Grundentscheidung mit der konservativ-lutherischen Kritik.[145] Es ist zumindest bemerkenswert, dass Barths kurz zuvor entstandene und oben erwähnte Nachkriegsschriften in ihrem Entstehungskontext gerade umgekehrt, nämlich als Ruf zur nüchternen, nicht-religiösen Politik interpretiert werden konnte. Ähnliches gilt nun, wie in diesem Unterkapitel ausgeführt wird, auch für *Christengemeinde und Bürgergemeinde* selbst.

Barths dem Aufsatz zugrundeliegender Vortrag, der nur kurz nach seiner brieflichen Antwort an Irmgard Rehmann erstmals in Berlin gehalten wurde, zog die Grundlinien dieser Antwort weiter aus. Dem Vortrag in Berlin folgten Wiederholungen in Göttingen, Papenburg, Bad Godesberg und Stuttgart sowie die Publikation einer erweiterten Fassung in gleich drei Verlagshäusern.[146] In dieser von Anfang an auf breitestmögliche Rezeption angelegten Publikation sollte Klärendes zum Verhältnis von Kirche und Staat, von christlichem Glauben und Politik festgehalten werden. Im Folgenden werden zentrale Gedanken dieses Texts rekonstruiert, wobei der Fokus nicht, wie es schon oft geschah, auf der ekklesiologischen Fragestellung nach Barths Skizzierung der *Christengemeinde* und ihrem Verhältnis zur Politik liegt, sondern darauf, wie er die *Bürgergemeinde* als über die Christengemeinde hinausgehende Grösse theologisch konzipierte und inwiefern in diesem Text von einer *säkularen* Bürgergemeinde die Rede ist.

6.3.2 Christen- und Bürgergemeinde als zwei Kreise des Reiches Christi

Hatte sich Barth bisher meist der klassischen Aufgabe der Verhältnisbestimmung von „Kirche“ und „Staat“ gewidmet, führte er 1946 durch die Verwendung der Begriffe „Christengemeinde“ und „Bürgergemeinde“ im Titel seines Vortrags eine

145 Zu ersteren vgl. Reuter, *Art. Ethik des Politischen*, S. 401: „Zu den Mobilisierungswirkungen von Barths politischer Ethik im Nachkriegsdeutschland gehört […], dass der christozentrische Ansatz im Linksprotestantismus als ‚Lehre von der Königsherrschaft Christi‘ rezipiert und für eine offensive Theologisierung politischen Protests in Anspruch genommen wurde“. Zur konservativen Kritik vgl. als Beispiel für viele spätere Stimmen die schon 1954 geäusserte Befürchtung des Zürcher Rechtswissenschaftlers Peter Schneider, Barths politische Ethik gefährde tendenziell „den konfessionellen Frieden, weil eine Theologisierung des politischen Denkens eine Politisierung des theologischen und konfessionellen Denkens zur Folge haben“ müsse. „Es ist nicht Sache des Staates, Theologie zu betreiben. Es kann aber auch nicht Sache der Kirche sein, Politik zu betreiben, in welcher Form dies auch geschehen mag, ohne die Eigengesetzlichkeit des Staates zu respektieren“ (Schneider, *Zur Staatsauffassung von Karl Barth*, S. 535).

146 Im Evangelischen Verlag Zürich (Zollikon-Zürich 1946), bei Kohlhammer (Stuttgart 1946) sowie bei im Christian Kaiser-Verlag (München 1946). Zu den Vortragsorten vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 47.

neue Terminologie ein. Hier ging es nicht mehr um sich gegenüberstehende Abstrakta, sondern um zwei Gemeinden oder „Gemeinwesen“,[147] die bereits durch eine fundamentale Analogie miteinander verbunden sind, wie die Wiederholung des Wortes „Gemeinde“ deutlich macht.[148] Zwischen ihnen wird nicht erst durch theologische Theoriebildung eine Vermittlung hergestellt, sondern hier *besteht*, wie Barth einleitend bemerkt, bereits eine „positive Beziehung und Verbindung“:[149] Die Christengemeinde ist der *„innere[…]* Kreis des Reiches Christi“,[150] die Bürgergemeinde der äussere. Beide teilen, wie das geometrische Bild verdeutlicht, mit Christus ein gemeinsames Zentrum. Diese Beschreibung trifft nach Barth ganz unabhängig von der Frage nach der Christlichkeit oder Säkularität der Bürgergemeinde und ihrer massgeblichen Vertreter zu. Die „Polis“ befindet sich also, wie es später heissen wird, explizit „auch da im Reiche Jesu Christi […], wo ihre Träger diesen Sachverhalt nicht kennen oder nicht wahr haben wollen und darum von der dem Menschen von daher nahegelegten Erkenntnis ihres Wesens keinen Gebrauch zu machen wissen.“[151]

Barths Text rechnet weitgehend mit dieser Möglichkeit. Seine Zuordnung von Christen- und Bürgergemeinde entspricht präzise der in dieser Zeit voll ausgebildeten Zeitdeutung vom sich gerade ereignenden Ende des *corpus christianum.*[152] Er geht, ohne allerdings diese Begrifflichkeit zu verwenden, von einer religiös plural verfassten Gesellschaft aus, wobei er diese Situation an keiner Stelle als defizitär

147 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 47 f. u. ö. – Auch Reuter (*Art. Ethik des Politischen,* S. 400) betont, Barths Vortragtitel akzentuiere „schon begrifflich Kirche und Staat nicht als hoheitlich geordnete Mächte, sondern als von Menschen gestaltete Gemeinwesen. Christengemeinde und Bürgergemeinde sind Mitgliederverbände, die unterschiedlichen Aufgaben dienen, aber durch ihre *overlapping membership* aufeinander bezogen bleiben und deren Sinn sich nur von der Christusoffenbarung her erschließt.“

148 Vgl. dazu auch Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth,* S. 122; Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt*, S. 493: „Besonders fällt zunächst auf, dass Barth den Ausgangspunkt nicht mehr bei einem grundsätzlichen Gegenüber von Staat und Kirche setzt, das zu einem Analogieverhältnis werden kann, sondern jetzt gleich von dieser grundsätzlichen Analogiefähigkeit der beiden Größen ausgeht. Darum ersetzt er die Begriffe von Staat und Kirche durch ‚Bürgergemeinde‘ und ‚Christengemeinde‘“. Ähnlich bereits Gäfgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik,* S. 250.

149 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 47; vgl. auch a.a.O., S. 50: „Noch wichtiger ist aber die *positive* Beziehung, die sich daraus ergibt, daß die konstitutiven Elemente der Bürgergemeinde auch der Christengemeinde eigentümlich und unentbehrlich sind.“

150 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 54.

151 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 73.

152 Vgl. oben Kap. 3.2.3. Auch nach Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 42, geht Barth hier von der „Einsicht aus, dass die christliche Kirche nach dem Ende des *corpus christianum* eine *partikulare* Kirche ist.“

oder überwindungsbedürftig bezeichnet, sondern als Normalzustand annimmt. In der Bürgergemeinde, dem „Gemeinwesen aller Menschen eines Ortes einer Gegend, eines Landes", seien die Christen eben nicht „unter sich, sondern mit Nicht-Christen (oder zweifelhaften Christen) beieinander".[153] Die Bürgergemeinde habe aus diesem Grund „kein allen gemeinsames Bewußtsein ihres Verhältnisses zu Gott", weshalb dieses Verhältnis „kein Element der in ihr aufgerichteten und gültigen Rechtsordnung bilden" könne und es nicht möglich sei, sich in ihr auf das „Wort" oder den „Geist Gottes" zu berufen.[154] Religiös-weltanschauliche Pluralität[155] gehört somit prinzipiell zu den Grundgegebenheiten des Zusammenlebens in der Bürgergemeinde, auch wenn Barth selbst bemerkt, dass Christen- und Bürgergemeinde im Schweizer Kontext seiner Zeit oft faktisch ineinander fallen würden[156] – ein Hinweis auf die Kontrafaktizität des hier vertretenen Modells in seinem Entstehungskontext, die oben bereits hinsichtlich der zur selben Zeit ausgearbeiteten partikularistischen Ekklesiologie zu beobachten war.[157] Barths Zuordnung von Christen- und Bürgergemeinde geschah so im impliziten Anspruch, Phänomene gesellschaftlicher Säkularisierung und Pluralisierung theologisch zu verarbeiten, die 1946 realiter noch ausstanden. Seine Schrift ging argumentativ nicht mehr von der damals noch weitgehend vorhandenen personellen Überschneidung der zwei Gemeinwesen aus, sondern antizipierte das Szenario, dass die Bürgergemeinde nicht mehr in annähernder Deckungsgleichheit mit der Christengemeinde existierte und sich daher nicht mehr auf christliche Ziel- oder Wertvorstellungen verpflichten liess.[158]

---

153 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 48.

154 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48.

155 Der Begriff ersetzt hier und im Folgenden den heute geläufigeren des *Pluralismus,* da es Barths politisch-ethischen Texten eigen ist, plurale Gegebenheiten nur faktisch festzustellen, aus dieser Feststellung aber keine kohärente (oder gar explizit affirmative) Theorie abzuleiten, wie es der Begriff des Pluralismus im Unterschied zu jenem der Pluralität tendenziell tut. Vgl. zu dieser Unterscheidung Welker, *Kirche im Pluralismus*, S. 14; ders., *Art. Pluralismus*, S. 32; ferner Schwöbel, *Art. Pluralismus II. Systematisch-Theologisch,* S. 724: „Pluralismus ist die sich selbst zum Programm gewordene Pluralität."

156 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 47: „im schweizerischen Dorf tagen oft hintereinander im gleichen Lokal und in Personalunion der Mehrheit aller Beteiligten die Einwohner-, die Bürger- und die Kirchgemeinde".

157 Vgl. oben Kap. 4.1.3.

158 Daher ist es ein Missverständnis, aus dem von Barth vertretenen Zweikreisemodell die Voraussetzung einer Gesellschaft abzuleiten, in der die Christengemeinde „unangefochten im Zentrum" der Bürgergemeinde stehe (so bspw. Huizing, *Gottes Genosse,* S. 123). Vielmehr ist beim späten Barth durchgehend mitbedacht und in der Ekklesiologie sogar weitgehend vorausgesetzt, dass der um das wahre Zentrum (Christus) wissenden Kirche gesellschaftlich auch eine „Randexistenz" zukommen kann (so KD IV/3, S. 852; vgl. dazu insgesamt oben Kap. 4).

Die solcherart religiös plural gezeichnete Bürgergemeinde wird nun theologisch als Bestandteil, als Kreis, ja als „Exponent“[159] des Reiches Christi verstanden. Sie befindet sich zwar „außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi“.[160] Innerhalb dieses einen Reiches Christi sind die Angehörigen der Christengemeinde, die aus dem Wort Gottes lebt,[161] zugleich Mitglieder der Bürgergemeinde, von der eben das nicht gesagt werden kann. Der äussere Kreis dieses Reiches ist geradezu dadurch definiert, dass er nicht nur Christinnen und Christen umfasst, sondern als Bürgergemeinde eben jede Bürgerin, jeden Bürger. Auch diese Pointe drückte der Begriff „Bürgergemeinde“ deutlicher aus als das Wort „Staat“.

Zu ergänzen ist, dass der Begriff der Bürgergemeinde inhaltlich über den Staatsbegriff hinaus geht, obwohl der Staat die Bürgergemeinde in primärer Weise repräsentiert.[162] Der Begriff der Bürgergemeinde bezeichnet die politische Öffentlichkeit einer Nation; gelegentlich rückt Barth ihn eng mit dem „politischen Raum“ zusammen.[163] „Bürgergemeinde“ ist demnach analog zum klassischen Begriff der *Polis* zu lesen, wie ja Barth diese Begriffe auch changierend verwendet.[164] *Christengemeinde und Bürgergemeinde* bietet demnach nicht nur eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, sondern darüber hinaus eine – freilich rudimentäre[165] – theologische Theorie der Gesellschaft und der politischen Öffentlichkeit.

---

159 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 53.

160 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 53.

161 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 47 f.

162 Vgl. dazu auch Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?,* S. 188, sowie Harasta, *Karl Barth, a Public Theologian?,* S. 197: „‚Christian community‘ and ‚civil community‘ may be interpreted in a much more flexible way than ‚the church‘ and ‚the state‘. The ‚civil community‘ is not restricted to the institutions of government, but may refer also to the realm of civil society.“

163 Vgl. z. B. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 75.

164 Vgl. neben der bereits zitierten Stelle Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 73, auch a.a.O., S. 49: „Die polis hat Mauern.“ – Auffallend ist ferner, dass sich sowohl der antike Begriff der Polis als auch der Helvetismus der Bürgergemeinde zunächst auf die lokale Ebene der Politik beziehen. In Schweizer Dörfern setzte sich die Bürgergemeinde traditionell aus den alteingesessenen Einwohnern zusammen, den Bürgern (oder, je nach Region: den Ortsbürgern oder ‚Burgern‘), die Einwohnergemeinde hingegen aus allen ortsansässigen Personen mit Schweizer Bürgerrecht. Barths Begriff der „Bürgergemeinde“ übernimmt diese Trennung, obwohl Barth sie in seiner oben zitierten Unterscheidung von Einwohner-, Bürger- und Christengemeinde als bekannt voraussetzt, jedoch nicht: Was im Text als „Bürgergemeinde“ firmiert, fällt de facto nicht mit einer Schweizer Bürger-, sondern mit einer Einwohnergemeinde zusammen.

165 Klein, *Die Rolle der Evangelischen Kirche Deutschlands im Demokratisierungsprozess nach 1945*, S. 92, urteilt mit Bezug auf die lokalpolitische Verankerung des Barthschen Politikbegriffs, Barth übernehme „seine Vorstellungen von ‚Christen- und Bürgergemeinde‘ […] aus der Welt des schweizerischen Dorfes. Diese Vorstellungen wurden aber nun von ihm auf die Demokratie über-

Auch diese ist, wie unten ausgeführt wird,[166] zentral vom Gedanken geprägt, dass selbst eine sich nicht mehr an christlichen Grundsätzen orientierende Polis nicht ausserhalb des Reiches Christi steht.

An vier Themen wird in den nächsten Abschnitten aufgezeigt, inwiefern Barth von dieser grundlegenden Verhältnisbestimmung von Christen- und Bürgergemeinde her zur theologischen Affirmation des weltanschaulich neutralen Staates vordrang – und inwiefern nicht: am Verständnis der Bürgergemeinde als *göttlicher Anordnung* (6.3.3), an der Beschreibung der *Ziele* der Bürgergemeinde (6.3.4), an seinem Konzept der *politischen Öffentlichkeit* (6.3.5) sowie am Verhältnis der Bürgergemeinde zu dem, was Barth „*Naturrecht*" nennt (6.3.6). Dabei wird auch danach gefragt, wo sich in Barths Argumentationsgang gegenläufige Tendenzen zu jener Affirmation feststellen lassen – Tendenzen, die angesichts des langen und konfliktreichen Weges, den Barth in dieser Frage unterdessen zurückgelegt hat, durchaus zu erwarten sind.

6.3.3 Die Bürgergemeinde als Anordnung Gottes

Durch die oben zitierte Aussage, die Menschen in der Bürgergemeinde hätten „kein allen gemeinsames Bewußtsein ihres Verhältnisses zu Gott", schloss Barth nicht etwa aus, dass auch die Bürgergemeinde in einem spezifischen, theologisch beschreibbaren Gottesverhältnis steht: Ihr geht allein das *Bewusstsein* davon ab. Alles, was theologisch über dieses Verhältnis gesagt werden kann, ist als Aussage der Kirche zu betrachten, deren Gehalt sich in der Bürgergemeinde nur einzelne Menschen, nämlich die Christinnen und Christen, zu eigen machen können, nicht aber die religiös plural zusammengesetzte Bürgergemeinde als solche.

Zu ihrem Gottesverhältnis gehört zentral, dass die Existenz des Staates – wie bereits in Barmen, so auch hier noch – Anordnung Gottes, *ordinatio Dei*, zur Er-

haupt übertragen. Ein Verständnis für die komplexen Strukturen einer Massendemokratie war hier offensichtlich nicht vorhanden. In gewisser Weise herrschte auch bei Barth eine politische Romantik vor, nicht wie bei den preußischen Konservativen mit ihrem monarchischen Prinzip und Obrigkeitsverständnis, aber doch in der Orientierung an der überschaubaren direkten Demokratie einer schweizerischen Dorfgemeinde." Nicht übersehen werden darf dabei freilich, dass die Orientierung an einem Politikverständnis, das auch Barth als spezifisch Schweizerisch geprägt wahrnahm, in seiner politischen Ethik nicht versehentlich, sondern bewusst erfolgt ist und programmatisch gemeint war, nämlich im Sinne einer Versachlichung und Entideologisierung der Politik (vgl. dazu bspw. die eben, in Kap. 6.3.1, zitierte Stelle aus Barth, *Wie können die Deutschen gesund werden?,* S. 15).

166 Vgl. unten Kap. 6.3.5.

möglichung kirchlicher Verkündigung ist.[167] Konkret schafft der Staat als primäre Existenzweise der Bürgergemeinde dadurch, dass er die Menschen „vor dem Einbruch des Chaos“ schützt,[168] Raum für die christliche Verkündigung, ohne aber den Sinn dieser Verkündigung je einsehen zu können. Ihm bleibt der letzte, eigentliche Sinn seines Handelns verborgen. Barth weist selbst darauf hin, dass sich aus dem Verständnis des Staates als *ordinatio Dei*, aus seiner Zugehörigkeit zum Reiche Christi keineswegs schliessen lasse, dass es „in einer staatlichen Gemeinschaft als solcher“ zum Offenbarwerden, zum Glauben und zur Erkenntnis dieser Tatsache komme.[169] Seine Bezeichnung als göttliche Anordnung gilt explizit „ohne Rücksicht auf das Christentum oder Nicht-Christentum ihrer Angehörigen oder Funktionäre“.[170] So steht der Staat „unabhängig von dem Ermessen und Wollen der beteiligten Menschen faktisch in diesem bestimmten Dienst der Vorsehung und des Heilsplanes Gottes“[171] und erfüllt insofern in seiner ganzen Profanität eine ihm von Gott gegebene Aufgabe. In ihm sei es „Menschen (ganz abgesehen von Gottes Offenbarung und ihrem Glauben) faktisch übertragen“, für Recht, Frieden und Humanität zu sorgen.[172] Um den eigentlichen Sinn dieses staatlichen Sorgeauftrags weiss letztlich nur die Christengemeinde;[173] der Bürgergemeinde selbst bleibt er nach Barth ebenso verborgen wie „das Woher? und Wohin? der menschlichen Existenz, für deren äußerliche, relative, vorläufige Begrenzung und Bewahrung sie zu sor-

167 Vgl. z. B. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 52.55 f. – Zur für Barth zentralen, sich gegen konservativ-lutherisches Ordnungsdenken richtenden Gegenüberstellung des Begriffs der *ordinatio* mit *ordo* vgl. Barth, *Gespräche 1963,* S. 49: „Der Begriff ‚Anordnung‘ war sehr bewußt gewählt. Daß nicht etwa gesagt wurde, daß der Staat eine göttliche ‚Ordnung‘ ist! Denn mit dem Begriff ‚Ordnung‘ ist damals heftig gefochten worden, und da war dann ganz in der Nähe die ‚Schöpfungsordnung‘ und dergleichen. ‚Anordnung‘ – das wäre lateinisch: ordinatio, im Unterschied zu ordo! – würde sagen: es handelt sich im Staat um eine Veranstaltung Gottes in der Geschichte, nicht um etwas, was sozusagen in der Natur des Menschen liegt, [so] daß es durchaus einen Staat geben müßte. […] Aber faktisch-praktisch hat Gott es so gewollt und veranstaltet. Er hat es so ‚angeordnet‘, daß es das gibt, was wir da ‚Staat“ nennen.“

168 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 52.

169 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 56: „Denn wenn der Staat als Auswirkung einer göttlichen Anordnung, als die Erscheinung einer jener Konstanten der göttlichen Vorsehung und der von ihr regierten Weltgeschichte im Reiche Christi ist, so heißt das nicht, daß Gott in einer staatlichen Gemeinschaft als solcher offenbar sei, geglaubt und erkannt werde.“

170 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 52.

171 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 53.

172 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 56.

173 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 51: „Und nun weiß gerade die Christengemeinde um die *Notwendigkeit* der besonderen Existenz der Bürgergemeinde.“ Später wird präzisiert, „in ganzen Ernst“ wisse „nur sie“ um diese Notwendigkeit (ebd.).

gen“ habe.[174] In diesem Sinne ist die Bürgergemeinde als solche, wie bereits zitiert, „geistlich blind und unwissend.“[175]

Die grundsätzlich bestehende ontologische Verbindung zwischen Christen- und Bürgergemeinde wird also durch eine noetische Unterscheidung interpretiert, die deutlich macht, dass der Zusammenhang zwischen beiden Grössen nur aus der Perspektive der Christengemeinde erkennbar ist. Die Bürgergemeinde ist ihrem wahren Charakter gegenüber nicht nur faktisch unwissend, sondern prinzipiell „blind“. In ihrer Perspektive ist der letzte, eigentliche, theologische Sinn staatlichen Handelns schlicht nicht zu erkennen, weshalb sie sich auch nicht aktiv zu ihm bekennen kann. Er ist, wie Jütte richtig feststellte, für den Staat selbst „unbeobachtbar“; die theologische Beschreibung des Staates richtet sich daher nicht an die Bürger-, sondern an die Christengemeinde.[176] Es handelt sich hier, wieder in der für Barth typischen Terminologie formuliert, um ein *Wissen* der Christengemeinde, das der Bürgergemeinde als solcher notwendig abgeht. Erst aufgrund der Einführung dieser noetischen Unterscheidung führt Barths Festhalten an theologischen Staatsbeschreibungen nicht zu einem Widerspruch gegenüber dem Selbstverständnis eines weltanschaulich neutralen Staates. In dieser noetischen Präzisierung des eigenen Staatsdenkens rechnet Barths Theologie mit der Tatsache, dass das Verständnis des Staates als göttliche Anordnung in einer pluralen Gesellschaft nicht mehr allgemein geteilt wird, sondern nur noch binnenkirchlich anschlussfähig ist.

6.3.4 Die Ziele der Bürgergemeinde

Die beschriebene Verschiebung hin zur prinzipiellen Unwissenheit der Bürgergemeinde bezüglich ihres wahren, christologisch fundierten Charakters zeigt sich besonders in der Weise, wie Barth 1946 über die Zielbegriffe spricht, an denen sich ihre Politik zu orientieren hat und auf die in ihrem Raum rekurriert werden soll. Ging es 1938 in *Rechtfertigung und Recht* noch im Kern des Staatsverständnisses um die Ermöglichung kirchlicher Verkündigung, traten nun in neuer Weise inhaltlich gefüllte und potenziell auch aus nichtchristlicher Perspektive einsichtige Zielbe-

174 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 54.

175 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48.

176 Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 164: „Barth selbst hält […] die göttliche Legitimation des Staates aus der Perspektive der Bürgergemeinde für unbeobachtbar.“ Auch Jütte folgert daraus (ebd.): „In diesem Sinne richtet sich sein Konzept auch nicht an die politische Öffentlichkeit (Bürgergemeinde), sondern an die Christengemeinde, welche er angesichts der theologischen Debatten dieser Zeit zugleich an die Einheit der Welt Gottes und an deren Unterschiedenheit von ihm erinnern will.“

schreibungen staatlichen Handelns auf den Plan, wobei am prominentesten die Trias von Recht, Frieden und Humanität begegnet.[177] Sein eigenes Anliegen aus *Rechtfertigung und Recht* in charakteristischer Weise transformierend konnte Barth nun schreiben:

> Es ist wohl wahr: der tiefste, der letzte, der göttliche Sinn der Bürgergemeinde besteht darin, Raum zu schaffen für die Verkündigung und für das Hören des Wortes und insofern allerdings für die Existenz der Christengemeinde. Aber der Weg, auf dem die Bürgergemeinde dies nach Gottes Vorsehung und Anordnung tut und allein tun kann, ist der natürliche, der weltliche, der profane Weg der Aufrichtung des Rechtes, der Sicherung von Freiheit und Frieden nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens.[178]

In diesem letzten Satz wird viel deutlicher als noch 1938, dass es sich bei den von nun an immer wieder in variierter Auswahl verwendeten politischen Zielformulierungen[179] auch als solche um theologisch relevante Grössen handelt. Die Bürgergemeinde ist in ihrem Handeln weder bewusst auf die Verkündigung der Kirche noch etwa auf die Förderung von Glaube, Liebe oder Hoffnung ausgerichtet, sondern ausschließlich auf die erwähnten, strikt innerweltlich-politisch zu lesenden Ziele.[180] Glaube, Liebe und Hoffnung bleiben ihr als theologische Kategorien ebenso fremd wie Geschwisterlichkeit und – was, wie schon in *Rechtfertigung und Recht*, mit dem Pilatussatz exemplifiziert wird – Wahrheit.[181] Um mehr als um „Toleranz“

---

177 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 56.

178 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 60 f. – Der letzte Satzteil spielt wiederum auf die Fünfte Barmer These an (vgl. oben Kap. 6.2.2). Von daher ist unklar, wie Kreß in dieser These zwar ein „funktionales, pragmatisch aufgabenorientiertes Staatsmodell“ angelegt sehen, aber sogleich bedauern kann, „dass der nüchterne Zugang zur Staatsidee, der in dieser einen Textstelle ansatzweise aufscheint, […] im Werk Barths und in späteren theologischen Debatten von der anderen Gedankenlinie, der religiös-metaphysischen Überhöhung des Staates, ganz überlagert wurde“ (Kreß, *Staat und Person*, S. 50). Barths späte politische Ethik lässt sich ab *Christengemeinde und Bürgergemeinde* als umfassender Versuch der Umsetzung dieses funktionalen Staatsmodells verstehen, worauf schon die regelmäßige Zitation von Barmen V hinweist.

179 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 193, nennt eine ganze Reihe politischer Zielbegriffe, die sich in Barths Schriften finden, darunter neben den genannten (Recht, Frieden und Humanität) u. a. auch „Freiheit“, „Gleichheit“, „Brüderlichkeit“, „Ordnung“, und „Gerechtigkeit“.

180 Vgl. auch Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 56, wo explizit von der Sorge um „zeitliches Recht und zeitlichen Frieden, für eine äußerliche, relative, vorläufige Humanisierung der menschlichen Existenz“ die Rede ist.

181 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48 f.: Die Bürgergemeinde „hat weder Glauben noch Liebe noch Hoffnung. Sie hat kein Bekenntnis und keine Botschaft. In ihr wird nicht gebetet und in ihr ist man nicht Bruder und nicht Schwester. In ihr kann nur gefragt werden, wie Pilatus fragte: Was ist Wahrheit? weil jede Antwort auf diese Frage ihre Voraussetzung aufheben würde.“

kann es der Bürgergemeinde im Bereich der „Religion", hier hielt Barth das Wort erklärtermassen für alternativlos, nicht gehen.[182] Der Botschaft der Kirche steht die Bürgergemeinde, wie konsequenterweise gefolgert wird, „neutral" gegenüber, und sie weiss auch nichts vom Reich Gottes.[183] Sie ist nur auf innerweltlich-politische Ziele hin ansprechbar; letzten religiösen Wahrheitsfragen gegenüber verharrt sie in programmatischer Neutralität, was zu den Kernelementen des weltanschaulich neutralen Staates gehört.[184] Entsprechend wird der Begriff des christlichen Staates nun, in deutlichem Kontrast zu Barths Ethik-Vorlesung, explizit zurückgewiesen: „Es gibt […] keinen der christlichen Kirche entsprechenden christlichen Staat, kein Duplikat der Kirche im politischen Raum."[185]

Die Frage, ob sich ein konkreter Staat an diesen politischen Zielbegriffen orientiert oder nicht, ist grundlegend dafür, wie die Kirche diesen Staat theologisch beurteilt. Ob ein Staat von der Kirche als Obrigkeit im Sinne von Röm 13 oder als Tier aus dem Abgrund nach Apk 13 einzuordnen ist, entscheidet sich also nicht an theologischen, sondern an politischen, auch abgesehen vom Glauben einsehbaren Entscheidungen „zwischen Ordnung und Willkür, zwischen Herrschaft und Tyrannei, zwischen Freiheit und Anarchie, zwischen Gemeinschaft und Kollektivismus, zwischen Persönlichkeitsrecht und" – von Barth als -ismus negativ bewertetem – „Individualismus".[186] Um rechter Staat im Sinne der Kirche zu sein, genügt es nun offenbar, ein *Rechtsstaat* zu sein. Dazu gehört auch, aber eben nicht nur, der Kirche Freiheit zu bieten und ihr so die freie Verkündigung des Evangeliums zu ermöglichen. Zu diesem unwissenden Ermöglichungshandeln funktionierender Rechtsstaatlichkeit sieht die Christen- die Bürgergemeinde von Gott beauftragt; ein darüber hinausgehendes besonderes Verhältnis des Staates zur Kirche ist nicht mehr notwendig.[187]

---

182 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 49: „‚Toleranz' ist in ‚religiöser' Hinsicht – ‚Religion' ist hier das letzte Wort zur Bezeichnung jener anderen Sache – ihre letzte Weisheit."

183 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 64: „Sie ist […] als Bürgergemeinde dem Geheimnis des Reiches Gottes, dem Geheimnis ihres eigenen Zentrums gegenüber unwissend, dem Bekenntnis und der Botschaft der Christengemeinde gegenüber neutral."

184 Vgl. dazu Heckel, *Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts" oder „Religionsverfassungsrechts"?*, S. 364: „Der freiheitliche Verfassungsstaat läßt die religiöse Wahrheitsfrage offen und überläßt ihre Lösung den Individuen und ihren Religionsgemeinschaften." – Vgl. ferner Dreier, *Säkularisierung und Sakralität*, S. 33 f.

185 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 56.

186 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 58.

187 Besonders klar tritt diese Pointe in der von Barth 1948 formulierten Definition eines Rechtsstaates zutage, die, obwohl aus einem im kirchlich-theologischen Kontext gehaltenen Gespräch stammend, vollends ohne explizite Bezugnahmen auf die Kirche und ihren Verkündigungsauftrag auskam (Barth, *Aus der Diskussion in Budapest*, S. 49): „Ein rechter Staat wird der sein, in dem die

Stärker als der Versuch, (allenfalls antizipatorisch) säkulare Realitäten abzubilden, dürfte sich an dieser Stelle – wie es bereits in *Rechtfertigung und Recht* zu beobachten war – der Eindruck des nationalsozialistischen Staates ausgewirkt haben, der auch in weltanschaulichen Fragen Autorität über die Menschen auszuüben beanspruchte. Barths Betonen der rein relativen Ziele des rechten Staates und seiner grundsätzlichen Blindheit in geistlichen Dingen ist insofern zunächst in Abgrenzung gegen den Absolutheitsanspruch eines totalitären Staates zu verstehen. Über diesen Entdeckungszusammenhang[188] hinausweisend ermöglichte das nun entfaltete Staatsverständnis jedoch auch die Abwehr religiöser Vereinnahmungen des Staates und der politischen Öffentlichkeit: Politik hat sich im Raum der Bürgergemeinde nicht an theologischen Zielformulierungen, sondern strikt an politischen Grössen wie Recht, Frieden und Humanität zu orientieren.

Nun scheint diese Position in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* aber zu einer gewissen Spannung im weiteren Argumentationsgang zu führen, läuft doch der Text auf die bekannte These Barths hinaus, die Kirche sehe den Staat in einem Analogieverhältnis (in „*Gleichnis*fähigkeit und *Gleichnis*bedürftigkeit“[189]) zum Reich Gottes – ein Gedanke, der in der Rezeptionsgeschichte, oft in Verbindung mit Barths geradezu berüchtigt gewordenen zwölf Analogieschlüssen vom Theologischen ins Politische, die auffallend säkulare Zeichnung der Ziele der Bürgergemeinde meist überlagerte.[190] Mit der angenommenen Unwissenheit der Bürgerge-

---

Begriffe: Ordnung, Freiheit, Gemeinschaft, Macht und Verantwortung im Gleichgewicht stehen, wo keines dieser Elemente verabsolutiert wird, so daß es die anderen beherrscht. Ein Staat, in welchem nur die Freiheit des Individuums gelten würde, wäre kein Rechtsstaat, sondern ein im Abgleiten in die Anarchie begriffener Staat. Wenn in einem Staat die bloße Macht vorherrscht, dann ist er nicht Rechtsstaat, sondern Tyrannei. Oder wenn in einem Staat das Prinzip der Gemeinschaft sich durchsetzen wollte, so hätten wir einen Ameisen- aber keinen Rechtsstaat. Der rechte Staat ist der Staat, in dem keine solchen Übertreibungen stattfinden, sondern in dem diese Elemente in einem gewissen Ausgleich stehen.“

188 Zu diesem Begriff vgl. oben Kap. 3.4.

189 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 63.

190 Vgl. dazu Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65–72. – Für Kritik an Barths Analogieschlüssen vgl. exemplarisch Schneider, *Zur Staatsauffassung von Karl Barth*, S. 535; Zentgraf, *Die theologische Wahrnehmung von Institutionen,* S. 87–89 f.; Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus,* S. 129; Kreß, *Staat und Person*, S. 43.46 f., Yoder, *Karl Barth, Post-Christendom-Theologian,* S. 183 f; vgl. ferner die Auseinandersetzung mit den Analogiebildungen bei Theißen, *Gott ist kein Gott der Unordnung*, S. 161–164. Theißen bemühte sich auch, was in der Rezeption bisher selten geschah, um die Aufstellung eigener, präziser formulierter Analogieschlüsse (a.a.O., S. 163 f.). Positiv rezipiert werden die Analogieschlüsse auch bei Harasta, *Karl Barth, a Public Theologian?,* S. 201, die sie als „a program for public theology *avant la lettre*“ liest. Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 192, nennt sie einen „durchaus anregende[n] Vorschlag“; problematisch hingegen sei die „extensive Handhabung dieses Modells“. Aber auch nach Beintkers Urteil wirken „nicht wenige Ana-

meinde in theologischen Fragen geht dieses Analogiedenken nur zusammen, wenn man es wiederum, wie schon die Beschreibungen des Staates als *ordinatio Dei* und als Exponent des Reiches Christi, als ganz an die Kirche gerichtetes Theologumenon versteht. Es zielt auf die theologische, d. h. aber: vorpolitische Begründung der erwähnten politischen Zielformulierungen, die in den einzelnen Analogieschlüssen denn auch durchgehend wiederbegegnen.[191] In der politischen Öffentlichkeit selbst sind nur diese weltlichen Analogate des Gottesreiches relevant, nicht deren theologische Herleitungen. Die Analogieschlüsse können und sollen im religiös pluralen Raum der Politik nach der hier vorgeschlagenen Lesart nicht erneut explizit gemacht werden. Die Bürgergemeinde als solche ist nicht dazu in der Lage, sich direkt am politischen Ziel der Analogie zum Reich Gottes auszurichten; ihr potenzielles Analogieverhältnis zum Reich Gottes hängt, wie Barth denn auch deutlich macht, nicht von dem Wissen ihrer Vertreter darum ab.[192]

Wohl entscheidet also die *Christengemeinde* in den politischen Alltagsfragen immer zugunsten jener Möglichkeiten, „in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegelbild dessen sichtbar ist, was den Inhalt ihres Bekenntnisses und ihrer Botschaft bildet."[193] Gerade „sichtbar" ist dieses Analogieverhältnis aber nur in der Perspektive des Glaubens. Der Analogiebegriff von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* ist demnach als *analogia fidei* zu lesen, also im Sinne einer Analogie, deren Erkenntnis den Glauben voraussetzt.[194] So ist es

logiebildungen […] reichlich willkürlich und künstlich" (ebd.). – Es ist angesichts der Rezeptionsgeschichte dieser Passage von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* erwähnenswert, dass Barth in späteren Texten auf die Formulierung direkter Analogieschlüsse verzichtet hat (so etwa in Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*; vgl. dazu unten Kap. 6.4.1 sowie zu diesem Verzicht Tjaden, *Politik im Gebet*, S. 217).

191 So bieten die Analogieschlüsse theologische Herleitungen der politischen Zielbegriffe der Humanität (vgl. *Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65 f.), des „*Recht[s]*" (a.a.O., S. 66), der „Gerechtigkeit" (a.a.O., S. 67), der „*Freiheit*" (ebd.), und der „*Gleichheit*" (a.a.O., S. 68).

192 Vgl. auch Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 51, wo Barth ausführt, dass die „Rechtsordnung" im Reich Gottes ihre „Eigentlichkeit, Ursprünglichkeit und Endgültigkeit" habe, darüber hinaus aber „‚in der noch nicht erlösten Welt' auch eine äußerliche, relative, vorläufige Gestalt", nämlich die Bürgergemeinde, „in der sie auch unter der Voraussetzung der unvollständigsten, der getrübtesten Erkenntnis Jesu Christi, ja faktisch auch ohne sie gültig und wirksam ist."

193 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 64.

194 Der Begriff der *analogia fidei* bezeichnet bei Barth zunächst in Abgrenzung von jenem der *analogia entis* eine von Gott her ermöglichte und nur im Glauben erkennbare Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott (vgl. z. B. KD I/1, S. 257 f.). Dass es nach Barth keine andere Analogie geben kann als „die durch das Werk und Handeln Gottes selbst gesetzte und geschaffene, die von Gott und nur von Gott her, und also im Glauben und allein im Glauben wirkliche Analogie des Seienden" zu Gott (KD II/1, S. 91), gilt nun aber auch für die politischen Analogien des Gottesreichs, die in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* beschrieben werden. Wie im Analogieverhältnis von Gott und Mensch, so geht

zwar das erklärte Ziel der Christengemeinde, dass die „vom Himmel her offenbar gewordene und tätige Gnade Gottes“ in der politischen Wirklichkeit „abgebildet werde“.[195] Diese Abbildung kann jedoch nur „in dem auf Erden allein möglichen Material äußerlicher, relativer und vorläufiger Handlungen und Handlungsweisen der politischen Gemeinde“ erfolgen,[196] d. h. aber eben: in der Orientierung an den äußerlich-vorläufigen politischen Zielbegriffen von Frieden, Freiheit und Humanität.[197] Das potenziell[198] analoge Verhältnis dieser Größen zum Reich Gottes – und damit zu ewigem Frieden, von Gott geschenkter Freiheit und christologisch gefüllter Humanität – ist nur aus der Perspektive der Christengemeinde erkennbar: „die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein *Gleichnis*“ des Reiches Gottes, wie Barth einmal wie nebenbei formulieren kann, ohne jedoch diese prinzipielle Perspektivität („in christlicher Sicht“) weitergehend zu reflektieren.[199]

Mit dieser Lesart steht jedoch in Spannung, dass Barth in Aufnahme der Formulierung der Fünften Barmer These wiederholt davon sprach, die Kirche „erinnere“ den Staat an das Reich Gottes.[200] Die Metapher des Erinnerns wirft hier Fragen auf, erinnert man doch für gewöhnlich an etwas, um was das Gegenüber

---

es auch im Analogieverhältnis des (idealen) Staates zum Reich Gottes um eine *analogia attributionis extrinsecae*, eine Analogie der äusseren Zuordnung, also um ein Verhältnis, das den Analogaten nicht von sich aus eigen und überdies nur im Glauben erkennbar ist. – Zum Begriff der *analogia attributionis extrinsecae*, aber ohne Bezugnahme auf die politischen Analogien des Gottesreichs, vgl. Härle, *Sein und Gnade*, S. 194 f.; zur Abgrenzung der Analogiebildung von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von der analogia entis vgl. schon Zentgraf, *Die theologische Wahrnehmung von Institutionen*, S. 85: „Die Ableitung solcher Richtlinien ist freilich keine allgemein zu betreibende Möglichkeit, kein Transfer von Werten innerhalb eines umfassenden Seinszusammenhangs (analogia entis), sondern eine genuine Aufgabe des Glaubens.“

195 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65.

196 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65.

197 Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 52, stellt treffend fest: „In der Orientierung an solchen Entsprechungen – die von Barth selbst dann auch durch Grundbegriffe wie Freiheit, Humanität, Gerechtigkeit und Frieden markiert werden können – bewegt sich eine christliche Ethik des Politischen damit nach Barth jenseits einer die ‚positive Beziehung und Verbindung‘ leugnenden Trennung zwischen Kirche und politischer Sphäre, aber auch jenseits einer Identifikation des Reiches Gottes mit politischen Handlungsoptionen.“

198 Politische Zielbegriffe wie Frieden, Freiheit und Humanität sind nur *potenzielle* Analogien zum Reich Gottes, da nicht *jeder* Friede, nicht *jede* Freiheit, nicht *jede* Form der Humanität der Kirche als Gleichnis des Gottesreichs begegnen wird. Das kirchliche Zeugnis erinnert insofern nicht nur an das Was, sondern auch an das Wie politischer Zielformulierungen. Vgl. dazu unten Kap. 6.3.6.

199 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 63.

200 Vgl. z. B. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 62: „Die Christengemeinde inmitten der Bürgergemeinde aber weiß darum [um das Reich Gottes, M.P.] und erinnert daran. Sie erinnert ja an den gekommen und wiederkommenden Jesus Christus“. – Zur fünften Barmer These vgl. oben Kap. 6.2.2.

früher wusste, was es nun aber vergessen hat und was ihm nun wieder ins Bewusstsein gerufen werden soll. Erinnern im strengen Sinn des Wortes kann man den Staat in der Logik von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* weder an das Reich Gottes, wie es in Barmen formuliert wurde, noch an seinen eigentlichen, letzten, theologischen Auftrag, sondern nur an die beschriebenen innerweltlich-politischen Ziele.[201] Aus dem Zürcher Umfeld Emil Brunners wurde bereits in der frühsten Rezeption von Barths Schrift auf diese später kaum mehr beachtete Problematik der Rede von der „Erinnerung" hingewiesen, die die Christen- der Bürgergemeinde zu geben in der Lage sei. So fragte der Fraumünsterpfarrer Hermann Grossmann bereits in einer 1947 erschienen Rezension zu *Christengemeinde und Bürgergemeinde:* „Wie kann die als solche unwissende und blinde Bürgergemeinde an etwas ‚*erinnert*' werden, woran sie (nach Barths Definition) gar keine Erinnerung haben kann?"[202] Barth brauche „das Wort ‚sie erinnert' unbedenklich, ohne sich über die theologische Verdächtigkeit dieses Wortes seiner Konzeption gegenüber überhaupt auszusprechen."[203]

In späteren Jahren hat Barth, ohne sich allerdings von den Formulierungen von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* explizit zu distanzieren, offenbar ähnlich geurteilt. Nach KD IV/2, erschienen 1955, ist der Staat auf eine Kirche angewiesen, die ihn „an seine Grenzen und damit an seine Bestimmung erinnert, ihn vor dem Absturz in Anarchie und Tyrannis in gleicher Weise zu warnen in der Lage ist".[204] Erinnert wird hier nicht mehr an das Reich Gottes, sondern an die Bestimmung des Staates, in dem Sinne rechter Staat zu sein, dass er weder zur Anarchie noch zur Tyrannei tendiert. Noch sprechender ist, dass Barth sich 1963 in einem Gespräch über die Fünfte Barmer These unzufrieden mit der damals verwendeten Formulierung zeigte, die Kirche erinnere „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten." Er wollte nun vielmehr formuliert haben: „Sie verkündigt Gottes Reich, Gerechtigkeit und Gebot", und dann, in einem zweiten Satz: „Sie erinnert Christen und Nicht-Christen

201 Auch Barth formuliert (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 62): „Das Eigene, mit dem sie [die Christengemeinde, M.P.] in diese Arena geht, wird aber […] nicht einfach und direkt das Reich Gottes sein können." Barth selbst hielt diese Abweisung für mit der Erinnerungsmetaphorik vereinbar, ja durch sie angemessen aufgenommen, wie gleich die Folgesätze zeigen: „Die Kirche *erinnert* an das Reich Gottes. Das bedeutet aber nicht, daß sie es dem Staate zumutet, allmählich zum Reich Gottes zu werden" (ebd.).

202 Grossmann, *[Rez. zu:] Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 333.

203 Grossmann, *[Rez. zu:] Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 333. – Grossmann fragte weiter (ebd.): „Liegt diesem Ausdruck ‚sie erinnert' im Barmer Bekenntnis am Ende doch irgend eine christliche Naturrechtsauffassung von einer Uroffenbarung zu Grunde, die aus einer dämmernden Ahnung durch ein Erinnertwerden wieder ins klare Bewusstsein steigt?".

204 KD IV/2, S. 781.

[…] an ihre politische Verantwortlichkeit“.[205] In dieser Neuformulierung spiegelt sich exakt der Umbau im Verhältnis der Kirche zum Staat, der zwischen den frühen politisch-ethischen Texten Barths und seinem Spätwerk zu beobachten ist. Erinnern lässt sich die sich selbst recht verstehende Bürgergemeinde nur noch an Zielbegriffe politischer Verantwortlichkeit, nicht mehr an theologische Grössen. Dass Barth 1946 dennoch davon sprach, dass die Kirche den Staat an das Gottesreich erinnere, muss daher als sachlich unscharfe Reminiszenz an die Barmer Formulierung verstanden werden.

Trifft diese These zu, dann irritiert es aber erst recht, dass Barth gleichzeitig schreiben konnte, die Christengemeinde rufe die Bürgergemeinde in ihrem Zeugnis „aus der Neutralität, aus der Unwissenheit, aus dem Heidentum heraus in die Mitverantwortung vor Gott“.[206] Durch ihren Ruf werde die „Geschichte in Gang gebracht, die die Gestaltung der Bürgergemeinde zum Gleichnis des Reiches Gottes und also die Erfüllung ihrer Gerechtigkeit zum Ziel und Inhalt hat.“[207] Sollte die Blindheit des Staates in theologischen Dingen nur so lange bestehen, bis die Kirche dem Staat dennoch ein, wenn auch vermitteltes, Bewusstsein des eigenen Gottesverhältnis und so eine Ausrichtung am Ziel des Analogieverhältnisses zum Reich Gottes ermöglicht? Sind demnach die „Inhalte der staatlichen Rechtsordnung“ im Falle eines in diesem Sinne nun doch christlich geprägten Staates tatsächlich aus dem privilegierten „Wissen“ der Kirche abzuleiten, wie Kreß‘ Vorwurf lautete?[208] Für sich genommen weisen in der Tat mehrere Formulierungen aus *Christengemeinde und Bürgergemeinde* in diese Richtung.[209] Dagegen spricht hingegen ihr grösserer argumentativer Kontext, namentlich die im selben Text vorgenommene theologische Neubeschreibung der politischen Öffentlichkeit. Diese wird im nächsten Abschnitt rekonstruiert.

6.3.5 Die Bürgergemeinde als politische Öffentlichkeit

Die hier vorgeschlagene Deutung, wonach die Kirche den Staat nach Barth nicht explizit auf dessen potenzielles Analogieverhältnis mit dem Reich Gottes anzu-

205 Barth, *Gespräche 1963*, S. 64.

206 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65.

207 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65.

208 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18.

209 Auch nach Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 51, ist bei Barth die Tendenz erkennbar, „der christlichen Kirche eine Richtlinienkompetenz gegenüber staatlicher Politik zuzuschreiben, die sowohl die Kirche selbst als auch den demokratischen Rechtsstaat, dessen weltanschauliche Neutralität Barth ja selbst betont, zu überfordern droht“.

sprechen hat, bestätigt sich daran, wie Barth über die Bürgergemeinde als politische Öffentlichkeit spricht. Deren religiös pluraler Charakter und ihre prinzipielle theologische Unwissenheit schlagen sich nämlich in kommunikativen Regeln nieder, die nach Barths Ansicht christliche Stellungnahmen in der Öffentlichkeit prägen sollten. Eine Aufhebung der geistlichen Blindheit der Bürgergemeinde ist dabei nicht vorgesehen; diese wird vielmehr als dauerhafte Grundbedingung des politischen Diskurses betrachtet.

Barth hatte ja gleich eingangs ohne zeitliche Einschränkung festgestellt, dass man in den Anliegen der Bürgergemeinde, die nichts von ihrem Verhältnis zu Gott wisse, „weder an das Wort noch an den Geist Gottes appellieren" könne.[210] Dass man das nicht kann, liegt nicht erst an der faktischen Unwirksamkeit solcher Appelle, sondern an deren prinzipieller Inadäquatheit. Nach Barth gehört es zu den Konstitutionsbedingungen der politischen Öffentlichkeit, dass religiöse Begründungen politischer Optionen hier nicht ausreichen: In der Bürgergemeinde zählt nicht, ob die Entscheidungen der Kirche „christlich begründet", sondern nur, dass sie „politisch besser, zur Erhaltung und zum Aufbau des Gemeinwesens faktisch heilsamer sind".[211] Christinnen und Christen können in der politischen Öffentlichkeit „nur *anonym*" auftreten, und ihre politischen Entscheidungen müssen „nach Form und Inhalt auch die anderer Bürger sein" können.[212] Auch Christinnen und Christen sollten demnach auf potenziell allgemein zugängliche (oft als „vernünftig" bezeichnete[213]) Sachargumente zurückgreifen. Der Raum des Politischen

210 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 48 (bereits oben in Kap. 6.3.2 erwähnt).

211 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 75. – In Emil Brunners Exemplar von Barths Schrift wurde diese Stelle handschriftlich mit „aha!" kommentiert (vgl. das Exemplar in Brunners Nachlass im Staatsarchiv des Kantons Zürich, Signatur StAZ W 55 140, S. 38).

212 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 76. – Schon in seiner Antwort an Irmgard Rehmann hatte Barth ja formuliert, in der Politik müsse es sich „ohne Gebrauch explizit gemachter biblischer und theologischer Argumente" zeigen, dass man vom Glauben herkomme (Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 106; oben in Kap. 6.3.1 zitiert).

213 So zielt z. B. nach Höfner die „politische Mitverantwortung der Christengemeinde […] nicht auf eine dezidiert christliche, sondern auf eine vernünftige (oder: *vernünftigere)* Politik" (Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 49). Beim Gebrauch des Wortes „vernünftig" ist hier allerdings, wie bereits Höfners Klammerbemerkung zeigt, Vorsicht geboten, nicht nur aus dem Grund, dass die allgemeine Zugänglichkeit (die ‚Säkularität') eines Arguments noch keine Garantie auf seine Valenz vor dem Forum der Vernunft darstellt. Insbesondere ist zu betonen, dass auch in religiösen Binnendiskursen vernünftig argumentiert werden kann, weshalb besser zwischen Argumenten differiert wird, die potenziell unabhängig von Glaubensüberzeugungen allen zugänglich sind, und solchen, die das nicht sind, als zwischen vernünftigen und unvernünftigen. Sieht man die Öffentlichkeit auf „vernünftige" Diskurse verpflichtet, impliziert das schnell die Unvernunft aller nichtöffentlichen, gruppenspezifisch geprägten Diskurse.

wird in dieser Denkbewegung, mit Beintkers treffender Formulierung ausgedrückt, „ganz bewusst bei seiner Profanität behaftet".[214]

Zwar orientiert sich die *Christengemeinde* in ihrer politischen Entscheidungsfindung, wie Barth ausdrücklich schreibt, nicht an der „dunkle[n] Eigengesetzlichkeit" der ihr fremden Sache der Politik, sondern an der „klare[n] Eigengesetzlichkeit ihrer eigenen" Sache.[215] Das oben beschriebene Kriterium der Analogizität politischer Zustände mit dem Reich Gottes, das Christinnen und Christen zur Verfügung steht,[216] prägt nach Barths Vorstellung die „*Richtung* und *Linie*" ihrer Politik.[217] Die daraus abgeleitete politische Grundorientierung entbindet sie aber nicht von der politischen Debatte, die unter Verwendung allgemein zugänglicher Sachargumente geführt werden muss. Die nur dem Glauben einsichtige Analogizität des Politischen lässt sich, wie beschrieben, in konkrete politische Zielbegriffe wie Frieden, Freiheit

---

214 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 192. – Auch Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 179, betont: „Christians must reason from their Christian convictions in the sphere of the state, yet without arguing for their positions because they are *Christian*. They should not leave their faith behind in the church. And yet, they should not bring *the church* to the assembly hall of the state. They must argue as anonymous Christians, as citizens, believing all citizens could make the same judgment, hoping all citizens will make the same judgment, regardless of their religious convictions. Christians are to serve anonymously in their roles at citizens, calling for their views to be applied in the realm of state, not because they themselves and their views are Christian, but simply because their positions are more sound." Ähnlich beschreibt Lindenlauf, *Karl Barth und die Lehre von der „Königsherrschaft Christi"*, S. 243, die politischen Vorschläge der Christen müssten nach Barth „politisch kommunikabel sein" und könnten daher „nur durch ihren Beitrag zum Gemeinwohl überzeugen".

215 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 60.

216 Vgl. auch Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 64 f.: Die Christengemeinde „tritt in den Entscheidungen der Bürgergemeinde immer auf die Seite, wo die Herrschaft Jesu Christi über das Ganze und also auch über diesen ihr fremden Bereich nicht verundeutlicht, sondern verdeutlicht wird. Sie will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm wegweise." Vgl. dazu Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 192: „Die christliche Gemeinde findet gleichsam gesellschaftspolitische Gestaltungsangebote vor, die sie kritisch prüft, die sie in den Horizont des Gebotes Gottes rückt und deren Gleichnisfähigkeit (oder Gleichniswidrigkeit) im Verhältnis zu ihrem Bekenntnis und ihrer Botschaft festgestellt werden kann."

217 So Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 58; vgl. ferner a.a.O., S. 63: „Die Richtung und Linie des christlich politischen Unterscheidens, Urteilens, Wählens, Wollens und Sicheinsetzens bezieht sich auf die *Gleichnis*fähigkeit und *Gleichnis*bedürftigkeit des politischen Wesens." Barth selbst hielt diese Wendung mit der notwendigen Anonymität der Christen im politischen Raum für vereinbar: Es werde „nicht an den einzelnen *Christen* fehlen, die in jener Anonymität, in der sie im politischen Raum allein auftreten können, im Sinn der christlichen Richtung und Linie tätig und damit anspruchslose Zeugen der auch dort allein heilsamen Christusbotschaft sind" (a.a.O., S. 79).

und Humanität *übersetzen.*[218] In der politischen Öffentlichkeit wird, sofern sie sich recht versteht, um Möglichkeiten gerungen, eben diese Ziele möglichst präzise zu verstehen und zu verwirklichen. Dass dabei gleichzeitig Analogien des Gottesreichs entstehen können, weiss nur die Kirche; nur in ihrer spezifisch christlichen Perspektive lässt sich sinnvoll von der Gleichnisfähigkeit des Politischen sprechen. Barths Konzeption politischer Öffentlichkeit hängt nicht davon ab, dass diese Perspektive von allen oder auch nur von einer Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger eingenommen wird, geschweige denn von der Bürgergemeinde als solcher.[219] Die unhintergehbare Vielsprachigkeit religiös pluraler Gesellschaften wird in seinem Verständnis öffentlich-politischer Diskurse durchaus wahrgenommen, wenn auch nur in Ansätzen als solche explizit gemacht.[220]

Man kann nun durchaus fragen, ob Barth dieser Pointe seiner Argumentation dadurch einen guten Dienst erwiesen hat, dass er sie in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* erst *nach* der Reihe exemplarischer Analogieschlüsse vom Theologischen ins Politische anführte. Vorwegnahme und Umfang dieser politischen Konkretionen mussten das Missverständnis entstehen lassen, so, über scheinbar indisputable Feststellungen politischer Gleichnisse des Himmelreichs, kommuniziere die Christin ihre politischen Ansichten. Noch Barths abschliessende Relati-

218 Dass die Metaphorik der Übersetzung vom Theologischen ins Politische Barth nicht fremd war, zeigte sich in seiner ein Jahr später in Bonn gehaltenen Gastvorlesung. Barth formulierte hier (Barth, *Dogmatik im Grundriß*, S. 36 f.): „Wo das Bekennen ernst und klar ist, da muss es grundsätzlich *übersetzbar* sein in die Sprache des Herrn Jedermann, des Mannes und der Frau von der Strasse, in die Sprache derer, die nicht gewohnt sind in der Schrift zu lesen und aus dem Gesangbuch zu singen, sondern die eine ganz andere Terminologie haben und ganz andere Interessengebiete. […] Es gilt der Welt das Gleiche, was wir in den Formen der Kirchensprache sagen, *profan* zu sagen." – Harasta, *Karl Barth, a Public Theologian?*, S. 188, bemerkt in diesem Zusammenhang: „On first glance, Karl Barth seems an unlikely witness for public theological ‚bilinguality'. Yet he offers substantial clarification for theology's double responsibility within the context of the church and within the context of its contemporary public(s), especially in his lecture ‚The Christian Community and the Civil Community'." Dabei fällt aber auf, dass der Begriff der „Zweisprachigkeit" in der neueren Forschung oft auf die Pointe zielt, Kirchen sollen auch *nach aussen*, also in der Anrede an die plurale Gesellschaft, sowohl religiös als auch nichtreligiös kommunizieren (vgl. etwa Tietz, *… mit anderen Worten …*, S. 98 f.). Barths Konzept weicht davon durch die Forderung nach anonymem Auftreten von Christinnen und Christen im öffentlichen Raum in charakteristischer Weise ab.

219 Vgl. dazu auch Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 164, wo festgestellt wird, Barth konzipiere „die politische Öffentlichkeit so, dass die geltungstheoretischen Voraussetzungen dieser Konzeption in ihr gar nicht verstanden, geteilt oder gar politisch wirksam werden müssen".

220 Vgl. Harasta, *Karl Barth, a Public Theologian?*, S. 190: „Even though he is not in a position to reflect on the implications of a pluralistic situation for public discourses, it turns out that his dogmatic attention to the fundamentals of Christian world-perception takes non-Christian language(s) of the public seriously and strives to outline the public language of the *kerygma.*"

vierung der genannten Beispiele – sie seien keine „Paragraphen einer Staatsverfassung" und wollten „nur illustrieren, wie von der Christengemeinde her im Raum der Bürgergemeinde entschieden wird"[221] – ist missverständlich: Gerade im „Raum der Bürgergemeinde" ist die Gleichnishaftigkeit einer konkreten politischen Entscheidung mit dem Gottesreich ja kein valides Argument.

Missverständlich wäre es auch, mit Jüngel an dieser Stelle eine fundamentale Trennung zwischen den Äusserungen einzelner Christen und der Kirche als Ganzer einzuziehen, wobei die beschriebene Anonymität im politischen Bereich nur von einzelnen Christen in Parteien und Ämtern gefordert wäre, nicht aber von der Kirche als Ganzer.[222] Jüngel wollte mit dieser Trennung dem Problem begegnen, dass politisches Handeln von Christen nicht gleichzeitig anonym und *bekenntnishaft* geschehen kann,[223] was Barth im selben Text ja ebenfalls fordert.[224] Sein Lösungsvorschlag entschärft aber die Barthsche Zeichnung der politischen Öffentlichkeit und der in ihr geltenden kommunikativen Regeln: Auch die Kirche ist, wenn sie direkt politisch spricht, nicht grundsätzlich von der Verfahrenslogik der geistlich blinden und religiös plural zusammengesetzten Bürgergemeinde dispensiert. Jüngels Anliegen ist zwar berechtigt: Die nach dem Verfahren der *analogia fidei* gefällten Entscheide können ja nur für jene nachvollziehbar sein, die die Welt bereits aus der Perspektive des Glaubens betrachten, wodurch unklar wird, wie sie als christliches Zeugnis in die Gesamtgesellschaft hineinwirken können. Und in der Tat können kirchliche Stellungnahmen zu politischen Themen per definitionem nicht anonym erfolgen – sie wären ja keine kirchlichen Stellungnahmen, wenn sie nicht an ihrem Absender als solche erkennbar wären. Dennoch sollten in der politischen Öffentlichkeit grundsätzlich, wie Jütte formulierte, „beide, die Christengemeinde und die einzelne Christin, auf dem Feld des politischen Diskurses öffentliche, nachvollziehbare Gründe geltend machen".[225] Das heisst nun allerdings nicht, dass

221 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 72.

222 Vgl. Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth,* S. 129–131; ähnlich Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 47–52; vgl. zum Folgenden die Kritik an Jüngel bei Jütte, *Analogie statt Übersetzung,* S. 155–160.

223 Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth,* S. 130: „Der christlich verstandene Zeugnis- und Bekenntnischarakter menschlichen Handelns schließt per definitionem Anonymität aus."

224 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65: Die Christengemeinde lege „auch mit ihrem politischen Unterscheiden, Urteilen, Wählen und Wollen ein implizites, aber doch reales *Zeugnis* ab. So ist auch ihr politisches Handeln Bekenntnis."

225 Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 158. – Jütte weist weiter darauf hin, dass die Christengemeinde ihre politische Verantwortung nach Barth „am direktesten" dadurch wahrnehme, dass sie die dem politischen Raum die einzelnen Christen als Akteure bereitstelle, was ebenfalls gegen Jüngels strikte Unterscheidung spreche (ebd.)

in kirchlichen Stellungnahmen theologische Begründungsfiguren wie jene der Analogie zum Reich Gottes grundsätzlich vermieden werden sollten. Durch sie ist ja stets nicht nur die Gesamtgesellschaft, sondern auch und gerade die besondere Gruppe der Kirchenmitglieder angesprochen; eine Pointe, die in Barths eigenem Verständnis kirchlicher Stellungnahmen auch andernorts findet. „Stellungnahmen der Kirche können eigentlich nur den Sinn von Erklärungen haben, welche die Kirche ihren Gliedern gibt"; sie können nur versuchen, „Verständigungsversuche innerhalb der Gemeinde zu sein", hielt er 1947 in einem Gespräch fest.[226] Da die Kirche durch ihre Stellungnahmen die einzelnen Christinnen und Christen zur politischen Entscheidungsfindung zu befähigen sucht, stehen ihr auch theologische Begründungsmuster zur Verfügung. Sofern sie allerdings gesamtgesellschaftlich überzeugen möchte, wird sie zur Vermittlung politischer Ziele, die innerkirchlich theologisch begründet wurden, auf allgemein zugängliche Argumente setzen müssen. Der Grund dafür, auch solche Argumentationsformen zu verwenden, die als explizit theologische nicht auf allgemeine Einsicht abzielen, liegt also nicht, wie Jüngel vermutete, an besonderen Absender (der Kirche), sondern an den besonderen Adressaten (den Christinnen und Christen).

Bei Barth ist solchen nach aussen gerichteten kirchlichen Stellungnahmen gegenüber insgesamt eine gewisse Vorsicht spürbar: Er spricht zwar davon, dass die organisierte Kirche „durch besondere *Eingaben* an die Behörden oder durch öffentliche *Proklamationen*" in den öffentlichen Raum hineinsprechen könne,[227] warnt jedoch sogleich davor, zu oft von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen.[228] Dem „Öffentlichkeitsanspruch" der Kirche – ein zentrales Schlagwort der Nachkriegsdebatte um die Rolle der Kirche in der Gesellschaft – stand Barth kritisch gegenüber.[229] Die Kirche hat also keinen im Voraus gesicherten Anspruch auf Gehör

226 Barth, *Brechen und Bauen,* S. 120. Barth fuhr fort (ebd.): „Man steht als Gemeinde, wenn man nicht nur in der Christengemeinde, sondern auch in der Bürgergemeinde lebt, vor gewissen Fragen; und nun versucht man sich darüber zu verständigen, wie wir Christen christliche Stellung nehmen, damit es nicht heißt, der einzelne soll zusehen, was er mache, sondern daß eine gemeinsame Linie gefunden wird. Und dann wird sich die Welt draußen für den Vorgang interessieren." – Vgl. dazu auch Beintker, *Krisis und Gnade,* S. 183.

227 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 77.

228 Die Christengemeinde „wird diese Situationen gut auswählen und sie wird ihre Worte zugleich sehr bedächtig und sehr bestimmt setzen müssen, um gehört zu werden" (ebd.).

229 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 61 f.: „Wo sie ihren ‚Öffentlichkeitswillen' erst anzeigen, ihren ‚Öffentlichkeitsanspruch' erst erheben muß, da beweist sie eben damit, daß er (im Faktum ihrer Existenz als Kirche) nicht in relevanter Weise auf dem Plane ist, und es geschieht dann vor Gott und den Menschen recht, wenn sie nun gerade nicht gehört – oder eben so gehört wird, daß sie über kurz oder lang sicher keine Freude dabei erleben wird. Es war immer nur die den besonderen Sinn des Staates verkennende und es war immer nur die unbußfertige, es war so oder so

in der politischen Öffentlichkeit, sondern sie muss sich durch Argumente und Vorschläge zur Sicherung von Recht, Frieden und Humanität darum bemühen. Ihr dogmatisch beschreibbarer Erkenntnisvorsprung begründet keinen diskursiven Vorsprung im Raum der Polis; er ermöglicht kein Überspringen politischer Diskurse.

Zu diesen grundsätzlichen Überlegungen, die eine politische Öffentlichkeit skizzieren, in der christliche Orientierungen keine gesamtgesellschaftliche Prägekraft mehr zu entfalten vermögen, tritt nun in Barths Text eine recht ausführliche Ablehnung explizit christlicher Parteipolitik. Sieht man dabei von Barths pauschaler Polemik gegen das Parteiwesen als solches ab,[230] formulierte er drei Gegenargumente gegen die Gründung und Unterstützung explizit christlicher Parteien: Er hielt es für sachlich notwendig, aber problematisch, dass eine wirklich mit christlichem Anspruch auftretende Partei in Analogie zur Kirche versuchen würde, als die „einzige, alle anderen ausschließende Staatspartei" tätig zu sein;[231] er sah mit der Ansammlung der „angeblichen Christen" in einer Partei die Gefahr gegeben, dass sich auch die dezidierten Nicht-Christen in einer gegenteilig ausgerichteten Partei „zusammenzuballen, zu versteifen und zu befestigen" suchen;[232] und er war schliesslich der Ansicht, dass eine christliche Partei für dieses „Christliche […] im politischen Raum gar keine Verwendung haben" könne, sondern dass es ihr hier „zur Verlegenheit werden" müsse, besonders angesichts der problematischen „Ziele und Mittel", die den Kampf in der parteipolitischen Arena notwendig ausmachen.[233]

Die Sachlast scheint dabei das dritte Argument zu tragen, das in Barths Verständnis der politischen Öffentlichkeit begründet ist: Dem „politischen Raum", wie Barth die Bürgergemeinde hier wieder bezeichnete, ist „das Christliche" notwendig fremd. Will man es hier parteipolitisch vertreten, transformiert es sich sozusagen von selbst in sein eigenes Surrogat: Das Reich Gottes wird „nun doch wieder als

---

immer nur die geistlich unfreie Kirche, die mit diesem ‚Öffentlichkeitswillen' und ‚Öffentlichkeitsanspruch' als Kämpferin in eigener Sache in die politische Arena gegangen ist."

230 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 74 f.: „Nun sind aber die Parteien ohnehin eines der fragwürdigsten Phänomene des politischen Lebens: keinesfalls seine konstitutiven Elemente, vielleicht von jeher krankhafte, auf jeden Fall nur sekundäre Erscheinungen." Auch nach Jüngel, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth*, S. 128, spielt dieses grundsätzliche Misstrauen „zwar auch eine, aber doch nur eine untergeordnete Rolle."

231 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 75.

232 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 75.

233 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 75 f.; Barth nannte in einer deutlich pejorativ gefärbten Auflistung: „Erringen von Mehrheiten und Machtpositionen, darum Propaganda, darum wohlwollende Duldung[,] ja Heranziehung von nicht-christlichen oder christlich problematischen Mitläufern oder auch Führern, darum Kompromisse und Koalitionen mit ‚nicht-christlichen' Parteien usw."

naturrechtlich begründetes menschliches Hochziel“ verstanden, wodurch „neben das Evangelium in der politischen Sphäre ein angeblich christliches, in Wirklichkeit aus humaner Weltanschauung und Moral zusammengeleimtes Gesetz gestellt wird“.[234] Nach Barths Urteil wird aus der christlichen Offenbarung, macht man sie zum politischen Alleinstellungsmerkmal, notwendig eine theologisch defizitäre Parteiideologie. Die Schärfe dieser Polemik rührt eindeutig von Barths Ablehnung der 1946 noch sehr jungen CDU her, die in einem christlich verstandenen Naturrecht und christlich-abendländischer Tradition Orientierung für die Gesamtgesellschaft suchte.[235] Kritik am christlichen Parteiwesen findet sich bei Barth jedoch bereits in Gesprächsäusserungen der Zwischenkriegszeit; seine ablehnende Haltung wurde also nicht erst durch die CDU-Gründung provoziert.[236] Barths Argument ist überdies grundsätzlicher gemeint denn als tagespolitische Parole, da seines Erachtens die Existenz einer christlichen Partei, ganz abgesehen von ihrem konkret-inhaltlichen Programm, das ideologiekritische Potenzial der Kirche gefährdet.[237] Auch aus dieser grundsätzlichen Perspektive ist die Kirche an einem nicht affirmativ-religiös, sondern säkular-politisch gestalteten Parteiensystem interessiert. Eine betont und explizit christliche Politik muss im Kontext von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* notwendig als Vermischung zweier Perspektiven erscheinen.[238]

---

234 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 76.

235 Vgl. dazu schon die programmatischen Stellungnahmen der CDU-Gründungsaufrufe aus dem Jahr 1946, abgedruckt in Hintze, *Die CDU-Parteiprogramme,* z. B. S. 3 – 12; vgl. insgesamt Becker, *CDU und CSU 1945 – 1950,* S. 34. Zur kirchlichen Reaktion auf die Entstehung der CDU vgl. ferner Greschat, *Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945 – 1949)*, S. 112.

236 Vgl z. B. Barth, *Credo* [1935], S. 125: „Christliche Parteien? Christliche Zeitungen? Christliche Philosophie? Christliche Universitäten? Man wird doch sehr ernsthaft fragen müssen, ob solche Unternehmungen […] notwendig und legitim sind.“ Im selben Jahr formulierte Barth in bezeichnender Weise: „Ich habe immer auch bei einer christlichen Partei zu prüfen, ob sie das richtige will. Sie könnte ja trotz ihrer Christlichkeit gut sein!“ (*Staat und Kirche. Eine Diskussion mit Prof. D. Karl Barth, gehalten am 15. 3. 1935 zu Amsterdam,* S. 5, Protokoll im Karl Barth-Archiv Basel). Grundsätzlich aber gelte (a.a.O., S. 6): „Eine Partei hat nicht das Recht, sich christlich zu nennen. Denn das hiesse, dass die anderen Parteien nicht christlich sind.“

237 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 76: „Gerade repräsentiert durch eine christliche Partei kann die Christengemeinde der Bürgergemeinde das politische Salz nicht sein, das zu sein sie ihr schuldig ist.“

238 Dieses Urteil zeigt sich ebenfalls in Barths Brief an Gustav W. Heinemann vom 16. Februar 1946, der an der Gründung der CDU beteiligt war. Barth fragte hier (Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968,* S. 61 f.): „Was ist das im Sinn des Namens und Anspruchs dieser Partei ‚Christliche‘? […] Sollte man in Deutschland aus der englischen, amerikanischen – ich kann hinzufügen: auch aus der schweizerischen – Entwicklung nicht lernen, daß man die allerdings bitter notwendige Herstellung einer positiven Beziehung zwischen der Kirche und der politischen Aufgabe gerade nicht auf dem Weg einer christlichen Parteibildung realisieren wollen wollte?“ Vgl. ferner Barths in Ungarn getätigte Gesprächsäusserung von 1948 (Barth, *Aus der Diskussion in Budapest*, S. 52): „Ich glaube überhaupt

6.3.6 Die Bürgergemeinde, das ‚Naturrecht' und das ‚politische Zeugnis'

Die Einsicht, dass die Bürgergemeinde als solche nicht direkt auf religiöse Anliegen ansprechbar ist, zieht in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* auch eine – allerdings auffallend zurückhaltende – Neubestimmung ihres Verhältnisses zu dem nach sich, was Barth „Naturrecht" nennt. Es gehört dabei zu den Eigenheiten von Barths Auseinandersetzung mit rechtsphilosophischen Fragen, dass er diesen Terminus so gut wie nie, wie es allgemein üblich ist, dem positiven Recht gegenüberstellt, sondern ihn als Gegenbegriff zu einem christologisch begründeten, aus der Offenbarung abgeleiteten Recht verwendet.[239] Im Unterschied zur Christengemeinde, in der naturrechtliche Begründungsformen nach wie vor zugunsten des Rückbezugs auf die Offenbarung zurückgewiesen werden,[240] ist die Bürgergemeinde, die ja kein Bewusstsein ihres Gottesverhältnisses hat, auf die stets unsichere Instanz des so verstandenen Naturrechts angewiesen. In ihr könnten naturrechtliche Begründungen, wie Barth nun konzediert, eine legitime Rolle spielen, da ihr „eine sicherere, eine eindeutigere Begründung der politischen Entscheidungen als die durch das sogenannte Naturrecht" fehle.[241] Als solche habe die Bürgergemeinde „zweifellos keine andere Wahl, als so oder so von diesem angeblichen Naturrecht, d. h. von einer jeweils für *das* Naturrecht ausgegebenen Konzeption dieser Instanz aus zu denken, zu reden und zu handeln".[242] Sie müsse aus diesem „löcherigen Brunnen" schöpfen.[243] Anders als 1938 wird nun also prinzipiell

---

nicht, daß man das Recht hat, von ‚christlichen Parteien' zu reden. Es gibt so wenig christliche Parteien wie es einen christlichen Staat gibt. Staat und Partei sind Organe, an welchen alle teilnehmen können, ohne daß nach ihrem Glauben gefragt ist. Das ist der Unterschied zwischen ihnen und der Kirche. Sogar wenn eine Partei aus lauter Christen bestünde, könnte sie im politischen Bereich ihre Christlichkeit nicht betätigen als solche. Das wäre eine Illusion."

239 Vgl. für diesen Begriffsgebrauch neben Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 44, z. B. ders., *Offene Briefe 1935–1942,* bes. 292–294. Ganz anders gelagert ist hingegen die in KD III/2, S. 581 in Anwendung gebrachte Terminologie: Hier wird einzig wirkliche „Naturrecht", das „Gottesrecht" nämlich, allem menschlich gesetzten, „positive[n]" Recht gegenübergestellt. – Zur geläufigen Unterscheidung von Natur- und positivem Recht vgl. z. B. Kirste, *Naturrecht und Positives Recht.*

240 Barth betont, die „*Linie* der im politischen Raum zu vollziehenden christlichen Entscheidungen" ergebe sich „*nicht* aus einem Rückgriff auf die problematische Instanz des sogenannten *Naturrechts*" (Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 58). Eine Orientierung der Kirche daran würde bedeuten, dass diese sich „nicht als Christengemeinde in der Bürgergemeinde betätigen" würde und „nicht das Salz und das Licht in diesem weiteren Kreise" wäre (ebd.). Daher habe sich die Christengemeinde der „menschlichen Illusionen und Konfusionen", die mit dem Naturrecht notwendigerweise einhergingen, zu enthalten (a.a.O., S. 60).

241 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 59.

242 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 59.

243 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 64.

die Möglichkeit in den Blick genommen, dass das staatliche Recht legitimerweise ohne Bezug zur göttlichen Offenbarung begründet sein kann. Das so verstandene Naturrecht erscheint geradezu als „Argumentationsweise der Bürgergemeinde" (Hofheinz) und wird als solche für deren Bereich als in Grenzen notwendig anerkannt.[244]

Barth verfolgt diesen nun erstmals[245] eingeschlagenen Weg einer gewissen Würdigung offenbarungsunabhängigen Naturrechts freilich mit einiger Vorsicht und unter Verwendung einer Rhetorik, die das Vertrauen in ein nicht in der Offenbarung begründetes Recht fortlaufend konterkariert, weshalb man hier nur unter Vorbehalt von einem „positive[n] Gebrauch" des Naturrechts im Bereich der Politik sprechen sollte, wie Hofheinz es tut.[246] Das Naturrecht wird bei Barth, deutlich pejorativ konnotiert, als Methode des „heidnischen Staates", der „von ihrem Zentrum her noch nicht oder nicht mehr erleuchtete[n] Bürgergemeinde"[247] beschrieben. Orientiert sich die Bürgergemeinde an diesem Naturrecht – und etwas anderes bleibt ihr, angesichts von Barths ausgesprochen breitem Naturrechtsbegriff bei gleichzeitiger Zurückweisung explizit christlicher Rechtsbegründungen, gar nicht übrig –, so ist sie „immer aufs Erraten angewiesen" und „letztlich immer ungewiß, ob es nicht eine Illusion sein möchte, mit dieser Instanz zu rechnen".[248]

Aus der Perspektive der Christengemeinde stellt sich jedoch die unsichere Orientierung der Bürgergemeinde am Naturrecht noch einmal auf eine Weise dar, die dieser selbst verborgen ist. Die Kirche weiss nämlich, dass es durch Gottes Vorsehung in der Bezugnahme auf das Naturrecht zu „sachlich richtigen theoretischen und praktischen Erkenntnissen und Entscheidungen kommen" kann, „wo man angesichts der trüben Quelle, aus der sie stammen, lauter Irrtümer und

---

244 Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 485; vgl. a.a.O., S. 484 f.: „Hier ist im Blick auf Barths Naturrechtsinterpretation zu beobachten, dass er – entgegen dem weit verbreiteten Urteil – das Naturrecht nicht einfach *a limine* und *in toto* ablehnt […]. Das Naturrecht hat *dort*, in der Bürgergemeinde, aufgrund der geistlichen Blindheit derselben auf der Ebene des Rechts seine partielle Berechtigung, nicht jedoch im Bereich der Christengemeinde." – Anders Zentgraf, *Die theologische Wahrnehmung von Institutionen*, S. 85, der feststellt, bei Barth werde auch in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* „[j]edem Naturrecht […] eine Absage erteilt".

245 Hier wird von den in anderem Kontext getroffenen positiveren Aussagen zum Naturrecht aus Barths frühen Zeit (bis in die 20er Jahre) abgesehen; diese treten im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus vollständig zurück (vgl. dazu Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, S. 72, Anm. 49).

246 Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 484. – Ähnlich, aber vorsichtiger, schreibt Harasta in diesem Zusammenhang (*Karl Barth, a Public Theologian?*, S. 197): „he now seems to have lost some of his reserve against natural theology."

247 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 58 f. – Zur Metapher der Erleuchtung der Bürger- durch die Christengemeinde vgl. die Bemerkungen unten in diesem Abschnitt.

248 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 59.

Fehltritte erwarten müßte".[249] Unter Wiederaufnahme des Gedankens, der Staat sei geistlich blind, kann Barth schreiben, die „heidnische Bürgergemeinde" lebe geradezu davon, „daß eine solche Führung der Blinden ihren Bestand und ihre Funktionen immer wieder möglich gemacht hat".[250] Auch in der Perspektive der Christengemeinde gibt es eine Orientierung am Naturrecht, die nicht ins Chaos, sondern zu echter Rechtsstaatlichkeit führt. Sie kann daher in der Ausgestaltung eines Rechtssystems, das sich an den oben beschriebenen politischen Zielbegriffen orientiert, eine Widerspiegelung der Gnade Gottes erkennen, selbst wenn diese Ausgestaltung einer komplett säkularen – wie Barth sagen würde: naturrechtlichen – Sachlogik folgt.[251]

Ein knappes Jahrzehnt später, in KD IV/2, wird Barth diesen Gedanken im Rahmen seiner Verhältnisbestimmung von kirchlichem und weltlichem Recht breiter ausführen. Im „weltlichen" Recht könnten, wie Barth dann schreiben wird, „*Analogien* (Entsprechungen!)" zum kirchlichen Recht, „λόγοι σπερματικοί" sichtbar werden.[252] Die Gemeinde führt die Existenz dieser Entsprechungen, dieser versprengten Logoi auf Christus zurück. Sie sieht in der staatlichen Rechtssetzung

> nicht nur ein Meer ewig sich erneuernden menschlichen Irrtums und Unrechts, sondern – in einer ihr undurchsichtigen, aber realen Weise – denselben *Herrn* am Werk, der ihr im Unterschied zur Welt *offenbar* ist, und dem sie sich, wieder im Unterschied zur Welt, bewußt *verantwortlich* und *verpflichtet* weiß.[253]

Sie rechnet also damit, dass es auch in der Welt, die sich Jesus Christus nicht „*verpflichtet*" und „*verantwortlich*" weiss, zur Aufrichtung echten, nun aber eben, wie oben zitiert, „weltlichen" Rechts komme. Es tut dem so verstandenen Recht

---

249 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 73.

250 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 73. – Zu diesem Gedanken vgl. bereits a.a.O., S. 59.

251 Vgl. Hofheinz, „*Er ist unser Friede*", S. 625 f.: „Auch das Recht kann und soll – wie alle irdischen Größen – aus theologischer Perspektive im Lichte des Evangeliums betrachtet werden, ohne dass der Geltungsanspruch dieser Interpretation allerdings in der säkularen Rechtssphäre durchgesetzt werden soll. […] Die Zurückhaltung gegenüber einer religiösen Vereinnahmung der Rechtssphäre resultiert […] aus dem regulativen Selbstverständnis einer christlich-theologischen bzw. kirchlichen Ethik, die das Licht der in Christus offenbarten Gnade Gottes auch in der Profanität menschlich-säkularen Rechts sich widerspiegeln sieht."

252 KD IV/2, S. 822.

253 KD IV/2, S. 819. – Vgl. ebd.: „Sie kann also diesem Geschehen bei aller Einsicht in dessen Schranken und Schwächen weder ablehnend und feindselig, noch auch nur gleichgültig gegenüberstehen. […] Sie rechnet damit, daß es auch dort – eben von der Mitte her, die auch und zuerst ihre eigene Mitte ist – ein Rechtsempfinden und einen Weg vom schlechteren zum besseren Recht tatsächlich gibt."

keinen Abbruch, dass es nicht christlich begründet ist. Es ist nach Barths expliziter Aussage gerade „in dem Sinn ‚weltliches' Recht, daß es, auch wenn ihre Glieder und Vertreter für sich persönlich Christen sind und zur Gemeinde gehören, mit dem für das Recht der Gemeinde entscheidenden Grundrecht gerade nicht rechnet, sondern von anderweitigen (historischen oder spekulativen) Prinzipien her begründet und geformt ist."[254] Hier wird noch deutlicher als in *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, dass das Barthsche Analogiedenken nicht auf das Verchristlichung profanrechtlicher Prozesse zielt, sondern der Kirche eine neue Perspektive auf diese ermöglicht, durch die im rein politisch-rechtlichen Bereich Auswirkungen der Herrschaft Christi wahrgenommen werden. Die programmatisch christlich-religiöse Prägung staatlichen Rechts wäre auch dann zu problematisieren, wenn die „Glieder und Vertreter" eines Staates allesamt Christen wären – eine Situation, die in der Entstehungszeit von Barths politischer Ethik noch recht häufig annähernd gegeben war. Ruddies fasst treffend zusammen: „Selbst wenn alle Bürger Christen würden, müsste eine klare Trennung von Kirche und Staat aufrechterhalten werden und wäre das Ziel eines christlichen Staates ein frommes Blendwerk".[255]

In diesem Gedankengang ist gut erkennbar, dass die christologische Reinterpretation der profanen Rechtssetzung die Forderung von deren faktischer Christianisierung nicht bloss nicht nach sich zog, sondern vielmehr direkt abwies. Weil nämlich Christus auch in der Welt wirksam ist, weil auch der säkulare Staat als christologisch begründet verstanden wird, erscheint die Forderung nach der Übernahme kirchlich begründeten Rechts im weltlichen Bereich auch theologisch als, wie Barth hier formulierte, „Zumutung".[256] Wenn die Kirche dem Staat mit dieser Anspruchshaltung entgegentreten, wenn sie die Welt „gewissermaßen schulmeistern wollte", liesse sie dadurch den „ihr gebotene[n] Respekt vor dem selbständigen göttlichen Auftrag" vermissen, der „in der Existenz des Staates wirksam und sichtbar" sei.[257] Sie übersähe dann, in der Sprache dieser Untersuchung formuliert, die schon in Geltung stehende, wenn auch unbewusste Christusbeziehung des Staates.

Hatten die bisherigen Zitate aus KD IV/2 die Grundentscheidungen von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* präzisiert und vor Missverständnissen geschützt, ging Barth an einer Stelle des Dogmatikbandes inhaltlich weiter als in seinem Aufsatz von 1946. Er schrieb, die Kirche werde die Wahrnehmung von „faktischen Auswirkungen" der „Herrschaft *Jesu Christi*" im weltlichen Recht zum Anlass neh-

254 KD IV/2, S. 817.
255 Ruddies, *Unpolitische Politik?*, S. 179; zustimmend Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 628, Anm. 275.
256 KD IV/2, S. 817.
257 KD IV/2, S. 817.

men, sich an diese Herrschaft „erinnern“, sich vielleicht „*zu ihr* zurückrufen“ zu lassen.[258] Die weltliche, sich in keinem Sinn auf die Offenbarung berufende Rechtssetzung wird durch diese Formulierungen, vergleicht man sie mit Barths früherer Naturrechtskritik, massiv aufgewertet. Sie ist nun (von Christus her) dazu in der in der Lage, echtes Recht hervorzubringen, und vermag überdies durch ihre im Glauben wahrgenommene Analogizität mit dem Reich Gottes die Kirche an die Herrschaft Christi zu erinnern.[259]

Dies bedeutet nun aber nicht, dass das profane Recht sich selbst genügte und sich die Kirche aus dem Bereich der Rechtsbegründung, -setzung und -gestaltung der Bürgergemeinde grundsätzlich herauszuhalten hätte. Hier wie dort, in KD IV/2 wie in *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, schliesst an den Gedanken der Analogizität des Politischen unmittelbar die Aufforderung zum *politischen Zeugnis* an.[260] Der Gleichnisfähigkeit des Politischen korreliert beide Male dessen Gleichnis*bedürftigkeit.* Barth sieht die Christengemeinde 1946 in einer besonderen Verantwortung: Sie schulde der Bürgergemeinde ihre spezifische, im Vergleich zum Naturrecht klarere Erkenntnis, ihre eindeutigere politische Grundorientierung.[261] Und 1955 präzisiert er, ihr Zeugnis sei ein „Beitrag zu der Besserung, die nach Gottes Anordnung auch inmitten der Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit alles jetzigen Geschehens Ereignis werden“ könne und solle.[262] Das Zeugnis der Kirche könne zu einer realen Veränderung, im Idealfall: zu einer Verbesserung des weltlichen Rechts führen. So verhilft die Christengemeinde der selbst weltanschaulich neutral bleibenden Bürgergemeinde durch ihr politisches Zeugnis zu einer politischen Klarheit, die nach Barths Vorstellung eindeutiger ist als jene, die dieser selbst – via „Naturrecht“ – zur Verfügung steht.

---

258 KD IV/2, S. 822.

259 Barth formuliert sogar (KD IV/2, S. 822 f.): „Es möchte nämlich in ihrer [der Kirche, M.P.] Begegnung mit der Welt gerade auf diesem Gebiet gelegentlich wohl vorkommen, daß die Kinder der Welt sich faktisch als klüger erweisen als die Kinder des Lichtes [vgl. Lk 16,8, M.P.], daß also die Kirche in der Frage nach ihrem Recht faktisch Anlaß bekommt, bei der Welt (die doch nicht weiß, was sie weiß!) in die Schule zu gehen, sich von denen da draußen bezeugen lassen zu müssen, was sie eigentlich ihnen zu bezeugen hätte. Sie wird sich dieser Möglichkeit gegenüber bei allem Wissen um die Selbständigkeit ihrer Aufgabe nicht verschließen dürfen.“ Diese Aussage nimmt schon die Pointe der Lichterlehre aus KD IV/3 vorweg, dass die Kirche von der Welt lernen könne (vgl. dazu unten Kap. 7).

260 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65; KD IV/2, S. 823.

261 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 73: „Die Christengemeinde aber kann und darf ihr [der Bürgergemeinde, M.P.] das Zeugnis ihrer reell begründeten, bestimmt umrissenen, folgerichtig anwendbaren Einsicht darum erst recht nicht vorenthalten.“

262 KD IV/2, S. 823.

Wie hat man sich diese von Barth vorgestellte politische Zeugnisleistung der Kirche konkret zu denken? Inwiefern weiss sie „besser als andere der Stadt Bestes zu suchen", wie Barth in Anlehnung an Jer 29,7 postuliert?[263] In Barths späten politisch-ethischen Texten begegnen diesbezüglich – neben anderen Gedanken – zwei unterschiedliche und jeweils variierte Grundmotive: die Erinnerung an die oben beschriebenen politischen Zielbegriffe (1) sowie die exemplarische Existenz der Kirche in der Welt (2).

(1) Wie beschrieben, zielt der Gedankengang von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* zunächst darauf, dass die Christengemeinde im Raum der Bürgergemeinde stets neu an die politischen Zielbegriffe wie „Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit"[264] erinnert, den Staat also auf sie verpflichtet. Sie leitet diese zwar anders her, als sie in der Bürgergemeinde gemeinhin verstanden werden – nämlich über christologische Analogiebildungen –; sie ruft in ihrem Zeugnis aber nicht diese Analogien, sondern die durch sie begründeten politischen Grössen in Erinnerung. In den politischen Diskursen, an denen die Kirche partizipiert, dürfte überdies nicht nur das *Was*, sondern auch das *Wie* politischer Zielformulierungen fraglich sein. Die Gemeinde bringt Kriterien zur Anwendung, die der politischen Öffentlichkeit als solcher fremd sind. So fragt sie z. B. danach, in *welchem* Frieden sich eine Analogie des göttlichen Friedens zeigt, *welche* Gerechtigkeit eine Spiegelung der Gerechtigkeit Gottes sein kann, und verhilft so der Bürgergemeinde zu einem präziseren Verständnis der eigenen politischen Zielformulierungen. Schliesslich warnt sie, wie Barth nicht in *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, aber andernorts ausführte, vor der Überbetonung einzelner Zielbegriffe und der dadurch entstehenden Ideologisierung politischer Debatten etwa im Namen der Freiheit, der Gerechtigkeit oder der Ordnung.[265] In diesem Zusammenhang findet sich noch beim späten Barth das Motiv der Herrschaft götzengleicher „Sachen",[266] das bereits in Tex-

263 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 79: In der Bürgergemeinde werde nicht das den „Ruhm" der Christen ausmachen, „daß sie ‚feine, fromme Menschen' sind, […] sondern schlicht dies, daß sie von ihrem besonderen Ort aus besser als andere der Stadt Bestes zu suchen wissen."

264 So Barth wiederum in KD IV/2, S. 823. Die Kirche und die einzelne Christin haben insofern für nichts anderes zu sorgen als dafür, „daß der Staat seine ihm von Gott zugewiesen Aufgabe wahrnimmt" (Gäfgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik*, S. 254).

265 Vgl. Barth, *Aus der Diskussion in Budapest*, S. 49 (oben in Kap. 6.3.4 ausführlicher zitiert): „Ein rechter Staat wird der sein, in dem die Begriffe: Ordnung, Freiheit, Gemeinschaft, Macht und Verantwortung im Gleichgewicht stehen, wo keines dieser Elemente verabsolutiert wird, so daß es die anderen beherrscht."

266 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 66: „Der Mensch hat nicht den Sachen, sondern die Sachen haben dem Menschen zu dienen."

ten der Zwischenkriegszeit oft begegnet war.[267] Die Gemeinde wird nach Barths Vorstellung insgesamt tendenziell das betonen, was in einer jeweiligen Zeit noch nicht im Vordergrund steht, „was in der Welt, was im Zeit- und Ortsgeist, im Geist der Mächtigen und im Geist der Mehrheit gerade *nicht* an der Reihe ist".[268] Sie verfolgt keine „kirchliche Politik", sondern weist „im Gegenüber – in einem zutiefst teilnehmenden und positiven Gegenüber freilich – zu aller menschlichen Politik auf die Politik Gottes" hin.[269]

(2) Zweitens zeigt die Kirche durch ihr Vorbild, was Recht ist. Politische Zeugin ist die Kirche schon in der Gestaltung ihrer eigenen Existenz, die Barth im Kontext der Versöhnungslehre als „*ur- und vorbildliche* Existenz" für die Welt begreift.[270] Diesen zweiten Aspekt ihres politischen Zeugnishandelns nennt er in der KD sogar den „entscheidende[n] Beitrag", den die Kirche zur „Erhaltung der Bürgergemeinde" zu leisten habe.[271] Das Kirchenrecht sei – allerdings erst im Idealfall, und keineswegs schon als solches – „exemplarisch für die Bildung und Handhabung des menschlichen Rechtes überhaupt und also des Rechtes auch der anderen, der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sonstigen menschlichen Gemeinschaften".[272] Die Kirche kann dem Staat ein „*höheres, besseres* menschliches Rechtsdenken und Rechtshandeln vorführen".[273] Im so verstandenen Vollzug des politischen Zeugnisses kommt es nicht zur „Aufrichtung des Rechtes und also des Reiches Gottes auf Erden" – dieses „ist ja schon aufgerichtet", wie Barth bezeichnenderweise hinzufügt –, aber zu „gewissen Klärungen und Vertiefungen", ja allenfalls zu einer „gewissen Korrektur des in der Welt geltenden Rechtes".[274] Auch durch das politische Zeugnis der Kirche und einzelner Christenmenschen ist aber, wie Barth deutlich macht, keine Verkirchlichung der Gesellschaft intendiert.[275]

---

267 Vgl. oben Kap. 2.1.3.

268 KD III/4, S. 586; vgl. dazu insgesamt die Ausführungen über den prophetischen Dienst der Gemeinde an der Welt (a.a.O., S. 583–588).

269 KD III/4, S. 587.

270 KD IV/1, S. 164.

271 KD IV/2, S. 818: „Das ist sicher […]: der entscheidende Beitrag, den die Christengemeinde zum Aufbau, zum Werk und zur Erhaltung der Bürgergemeinde zu leisten hat, besteht in dem Zeugnis, das sie ihr und allen anderen menschlichen Gemeinschaften gegenüber in Gestalt der Ordnung ihres eigenen Aufbaus und Bestandes abzulegen hat."

272 KD IV/2, S. 815.

273 KD IV/2, S. 818.

274 KD IV/2, S. 823.

275 KD IV/2, S. 816 f.: „Wozu das? Gewiß nicht zur Erhebung des Anspruchs: es müsse das in der Kirche gültige Recht auch das Recht des Staates und der anderen menschlichen Gemeinschaften werden! Gewiß nicht, um sie aufzufordern oder auch nur einzuladen, sich ihre, die kirchlichen

Insgesamt lässt sich nun auch von dieser Seite her feststellen, dass das politische Zeugnis der Kirche als *politisches* Zeugnis der Logik der Politik verpflichtet und vom (explizit christologischen) Zeugnis der Kirche, das zum Glauben aufruft und das Heil bezeugt, grundsätzlich zu unterscheiden ist.[276] Es führt nicht zum Glauben, sondern „zu *etwas besserem* Recht, zu *etwas ernsthafterer* Ordnung, zu *etwas sichererem* Frieden, zu *etwas echterer* Freiheit, zu einer *etwas solideren* Erhaltung und Gestaltung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens."[277]

Es ist doch sehr fraglich, ob man diese in diesem Sinne von der Kirche unterstützte und korrigierte politische Öffentlichkeit sinnvollerweise als „erleuchtete" Bürgergemeinde bezeichnet und diese der „heidnischen" gegenüberstellt, wie Barth es in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* noch tat – übrigens im Unterschied zum eben zitierten späteren Abschnitt aus der KD.[278] Erleuchtet ist allenfalls die spezifische Perspektive der Christengemeinde, die im weltlichen Recht Analogien des Gottesreiches und Auswirkungen der Herrschaft Jesu Christi wahrnimmt.[279] Solche Analogien und Auswirkungen können aber, wie oben beschrieben, im politischen Raum nicht als solche benannt, das Kriterium ihrer Analogizität nicht als politisches Argument zur Anwendung gebracht werden. Die Erleuchtung der Kirche führt also keineswegs zur ihr analogen Erleuchtung der Bürgergemeinde. In deren Raum muss wieder auf die durch die Christengemeinde theologisch reinterpretierten politischen Zielbegriffe hingewiesen werden; eine Pointe, die mit der Be-

---

Rechtssätze anzueignen und also das Kirchenrecht an die Stelle ihres Rechtes treten zu lassen. Kurzum: gewiß nicht in der Absicht, die Welt und insbesondere den Staat als die alle anderen umfassende Gemeinschaftsform zu verkirchlichen!".

276 Vgl. dazu oben Kap. 4.2.4; bereits dort wurde zwischen dem explizit christologischen Heilszeugnis und dem politischen Zeugnis differenziert.

277 KD IV/2, S. 820.

278 So z. B. in Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 58 f. In KD IV/2 verzichtete er auf die Annahme einer Erleuchtung der Bürgergemeinde; als „erleuchtet" wird in der KD weit überwiegend die Gemeinde bezeichnet (so etwa a.a.O., S. 147: die „christliche Gemeinde in der Welt" sei vom Heiligen Geist „erleuchtet und getrieben"; a.a.O., S. 402: sie könne sich „seiner Erleuchtung und Führung gar nicht willig und völlig genug anvertrauen").

279 Vgl. zu diesem Begriffsgebrauch auch Beintker, *Krisis und Gnade,* S. 189: „Der vom Evangelium erleuchtete Zugang zu den Realitäten bedarf einer spezifischen Hermeneutik, die uns in die Lage versetzt, das je und je konkret Gegebene, Irdische, Geschichtliche von seinem (ihm selbst verschlossenen) Gottesbezug, Christusbezug her zu erfassen, es gleichsam theologisch zu dechiffrieren und nun danach zu fragen, was Gottes Gebot an Entschlüssen und Entscheidungen von uns abverlangt. Die jeweils neu zu ermittelnde hermeneutische Konkretion des von Gott Gebotenen in einer spezifischen Ereigniskonstellation hat Barth unter der Kategorie des Prophetischen beschrieben. Darunter verstand er den der Gemeinde geschenkten Tiefblick für das gekommene und kommende Reich Gottes und die daraus erwachsende Begabung, das Reich Gottes im Zeitgeschehen anzuzeigen und das Geschehen, die Zeit, ihre Menschen unter dieser Anzeige wahrzunehmen."

zeichnung der Bürgergemeinde als „erleuchtet[…]“ in Spannung steht, was diese schon textimmanent als unpräzise erscheinen lässt. Dieses Hinweisen ist ausserdem nie abgeschlossen, sodass von einer ab einem bestimmten Punkt sichtbar veränderten, eben ‚erleuchteten‘ Bürgergemeinde ausgegangen werden könnte. Vielmehr sind immer wieder aufs Neue Christinnen und Christen gefragt, die, vom Zeugnis der Christengemeinde beeinflusst, im politischen Raum in der beschriebenen Weise korrektiv und ideologiekritisch aktiv sind. In der christlich geprägten Zurüstung dieser Menschen zur politischen Existenz liegt, wie Barth formulieren kann, die „direkteste[…] Form“ der politischen Verantwortung der Christengemeinde.[280] Sie präzisieren durch ihr politisches Mitwirken die Orientierung der Bürgergemeinde nach Barths Modell dort, wo diese aus sich heraus unsicher und unbestimmt wäre. Wenn Barth also – ebenfalls etwas missverständlich – vom „Anstoß“ spricht, den die Christen- der Bürgergemeinde geben könne,[281] so ist dabei nicht an eine einmalige, sondern an eine in politischen Diskursen stets iterierte Leistung der Kirche für die Öffentlichkeit zu denken; gleiches dürfte für die oben zitierte, zunächst irritierende Forderung geltend zu machen sein, die Kirche möge den Staat aus seiner „Neutralität“, seinem „Unwissen“, ja seinem „Heidentum“ hinausrufen.[282] Die Leistung der Christen- für die Bürgergemeinde zielt nicht auf deren einmalige christianisierende Transformation, sondern auf immer neue Unterstützung durch politisch mündige Christinnen und Christen. Der in der Rezeption Barths Theologie oft unterstellte Versuch der Kirche, „den Staat allmählich zu verkirchlichen, d. h. ihn soweit als möglich in den Dienst ihrer eigenen Aufgabe zu

280 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 79: Die Christinnen und Christen werden „an verschiedenen Orten, ob bekannt oder unbekannt, ob mit ohne besondere Querverbindung, beieinander – nun auch als Staatsbürger beieinander sein und in gleicher Weise unterscheiden und urteilen und also nichts Verschiedenes, sondern das Eine wählen und wollen, für Eines sich einsetzen. Die Christengemeinde liefere der Bürgergemeinde solche Christen, solche Bürger, solche im primären Sinn politische Menschen! In ihrer Existenz vollzieht sich dann ihre politische Mitverantwortung auch in der direktesten Form.“ – Couenhoven schreibt dazu (Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 195): „The church‘s shaping of the state, then, is from below, not from above, and it is indirect, rather than direct“. – Ganz anders Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht*, S. 159, der mit Blick auf *Christengemeinde und Bürgergemeinde* festhält: „Die organisierte sichtbare Christengemeinde ist für die christliche Rechtsvermittlung alles, der Einzelne dagegen nichts“.

281 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 64: „Tritt sie [die Christengemeinde, M.P.] in ihre politische Mitverantwortung ein, dann muß das bedeuten: sie ergreift jetzt die menschliche Initiative, die die Bürgergemeinde nicht ergreifen, sie gibt ihr jetzt den Anstoß, den diese sich nicht selbst geben […] kann.“

282 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 65.

stellen", wird in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* denn auch expressis verbis abgelehnt.[283]

Insgesamt scheint also ein Bezug von Politik und Rechtssetzung auf ‚naturrechtliche', nicht in der Offenbarung begründete Grundlagen bei Barth von nun an durchaus denkbar und legitim,[284] wenngleich dem Naturrecht nach wie vor jede Offenbarungsqualität abgesprochen wird.[285] Von der pauschalen Polemik gegen jede Form des „romantischen oder liberalen Naturrecht[s]", wie sie Barth noch 1938 vertreten hatte,[286] hat er sich unterdessen entfernt; auch die These der Ethik-Vorlesung, dass es zur Anerkennung von Recht „letztlich auf nur auf religiösem Boden" kommen könne,[287] wird vom späten Barth nicht mehr vertreten.

Mit dieser Grundentscheidung wäre der Weg zu einer umfassenderen theologischen Würdigung profanen Rechts grundsätzlich frei gewesen. Er hätte etwa durch eine positive Rezeption des in der Nachkriegszeit prominenter werdenden Menschenrechtsdiskurses begangen werden können. Bei Barth finden sich indes in gedruckten Publikationen kaum in diese Richtung zeigende Hinweise.[288] Umso be-

---

283 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 61; vgl. ebd.: „Es geht also gerade nach dem göttlichen Sinn der Bürgergemeinde durchaus nicht darum, daß sie selbst allmählich mehr oder weniger zur Kirche werde." – Die Gemeinde könne, wie Barth kurz danach hinzufügt, nicht einfach eine „reichgotteshafte Gestalt und Wirklichkeit des Staates projektier[en]" und diese dann „in der Bürgergemeinde durchzusetzen" versuchen (a.a.O., S. 62). Der Staat sei „im Recht, wenn er sich alle im Grunde darauf hinaus laufenden christlichen Zumutungen zu verbitten pflegt" (ebd.).

284 Später konnte Barth sogar formulieren, *jedes* menschliche Recht sei Naturrecht: „Ja also, wenn Menschen Recht setzen – ich meine jetzt staatliches Recht, Polizeirecht, Ordnungsrecht usf. –, dann ist das in sich selbst immer Naturrecht […]. Auch im besten Fall, verstehen Sie, wird es das sein" (Barth, *Gespräche 1963*, S. 105).

285 Vgl. dazu auch die Abweisungen des Naturrechts *als Offenbarungsquelle* in KD III/4, S. 21; KD IV/1, S. 154; ferner Hofheinz, *„Er ist unser Friede"*, S. 484: Barths Argument sei „nicht primär gegen das Naturrecht als solches gerichtet, sondern vor allem [gegen] dessen Ingebrauchnahme als theologische Erkenntnisquelle, der die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus konkurriert […] Dort, wo das Naturrechtsdenken in den Referenzrahmen einer natürlichen Theologie eingebettet und *ipso facto* epistemisch aufgeladen wird, muss eine Zuspitzung auf die Alternative Christus oder Naturrecht erfolgen."

286 Barth, *Rechtfertigung und Recht*, S. 44 (oben in Kap. 6.2.3 zitiert).

287 Barth, *Ethik II,* S. 221 (oben in Kap. 6.2.1 zitiert).

288 *Christengemeinde und Bürgergemeinde* enthält sogar eine kritische Spitze gegen den „Individualismus" und die Pflichtvergessenheit der klassischen (französischen und amerikanischen) Menschenrechtserklärungen, vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 67 f., Zitat S. 68). Hingegen betonte Barth zehn Jahre später, der von Christus her mögliche Blick auf den Mitmenschen sei „identisch mit der praktischen Anerkennung seines Menschenrechtes und seiner Menschenwürde" (Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, S. 31), ohne jedoch auf mögliche politische Konsequenzen dieses Gedankens einzugehen. Vgl. ferner Barths Bezugnahmen auf Menschenrecht und Menschenwürde in Barth, *Das christliche Leben*, S. 468 f.

merkenswerter ist es, dass er nur ein Jahr nach der Publikation von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* in einem Gespräch erklärte, es könne geschehen, dass eine christliche Begründung der Menschenrechte mit einer nichtchristlichen in der Sache zusammentreffe.[289] Barth reagierte auf die ihm damals gestellte Frage, ob es eine „christliche Begründung der Menschenrechte" gebe, zunächst mit einem Verweis auf die „Inkarnation Christi" als „die große Ehrung des Menschen", in der „prinzipiell jeder Mensch geadelt" sei: „So haben wir als Christen jeden Menschen im Licht der Verheißung zu sehen."[290] Interessant ist, wie dann diese christliche und eine mögliche allgemein-menschliche Begründung der Menschenrechte zueinander ins Verhältnis gesetzt wurden. Zwar verwies Barth wiederum auf die prinzipielle Unsicherheit jeder „naturrechtlichen" Menschenrechtsbegründung, um den Verweis auf Christus gegen das Naturrecht auszuspielen.[291] In den letzten Sätzen seiner Antwort nahm er dennoch die Möglichkeit in den Blick, dass christlich und nichtchristlich begründete Menschenrechte im Ergebnis übereinstimmen könnten:

> Was folgt daraus? Dann kommt alles Unmenschliche oder Widermenschliche oder Übermenschliche in Wegfall. Der Mensch darf leben. Das politische Handeln hat sich an dieser Freiheitsmöglichkeit zu orientieren. Das ist ein rationalistischer Satz. Damit sind wir in einem Bereich, wo man mit irgendjemand sprechen kann und von allen Seiten mit anderen Begründungen der Humanität zusammentrifft.[292]

Nichtchristliche, nichttheologische (in Barths Diktion: „rationalistische[…]") und christologische Begründungen der Menschenrechte könnten dann, die weltanschauliche Pluralität moderner Gesellschaften reflektierend, nebeneinander existieren. In dieser Antwort von 1947 wäre – inhaltlich über die Position von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* hinausgehend, aber auf den dort gelegten Grundlagen aufbauend – eine theologische Rezeption des Menschenrechtsdiskurses angelegt gewesen, die die philosophische Begründungsoffenheit der Menschenrechte[293] ernst genommen und das von Barth imaginierte Zusammenwirken von christologischer Grundorientierung der Kirche und naturrechtlicher Begründungsformen im Bereich des Staates konstruktiv weitergeführt hätte.

---

289 Vgl. Barth, *Brechen und Bauen*, S. 119.

290 Barth, *Brechen und Bauen*, S. 119.

291 Vgl. Barth, *Brechen und Bauen*, S. 119: „Mit den naturrechtlichen Begründungen weiß man nie, wie weit es geht. Hier gilt es mit ganzer Absolutheit eines Glaubenssatzes, der sich zunächst nur auf Christus bezieht, aber von da aus als Verheißung: an Christus glauben."

292 Barth, *Brechen und Bauen*, S. 119.

293 Vgl. dazu Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie,* bes. S. 446 – 466.

6.4 Spätere politiktheoretische und politische Schriften Barths

6.4.1 *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (1952)

Die im letzten Unterkapitel vorgeschlagene Lesart von *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, die – bei benennbaren gegenläufigen Tendenzen – eine programmatische Säkularisierung der Bürgergemeinde als dem politischen Raum feststellt, bestätigt sich, wie abschliessend noch zu zeigen ist, bei einem Blick in spätere politiktheoretische Texte Barths und angesichts seiner eigenen Interventionen in politischen Tagesdebatten. An beiden Orten wird deutlich, dass Barth die eigene, säkulare Konzeption der Bürgergemeinde weit konsequenter anwandte, als das von der späteren Wirkungsgeschichte seiner politischen Ethik her, deren Hauptlinien oben knapp skizziert wurden,[294] zu erwarten gewesen wäre.

Der Text *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, veröffentlicht sechs Jahre nach *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, erscheint insgesamt als Versuch Barths, in der Frage der christlich-politischen Entscheidungsfindung und -kommunikation eine nachträgliche Klärung anzubringen. Bemerkenswert an diesem Text ist, wie bereits erwähnt, schon der vollständige Verzicht darauf, die Struktur materialer Analogiebildung zwischen politischen Positionen und dem Reich Gottes erneut zu verwenden.[295] Wie Barth sich die christliche politische Entscheidungsfindung und damit auch das ‚anonyme' politische Handeln von Christinnen und Christinnen konkret vorstellte, wurde hier weit deutlicher als noch 1946: Wie bei Nichtchristinnen und Nichtchristen komme es bei ihnen zur politischen Meinungsbildung, indem man sich „die in der zur Diskussion stehenden Sache zu bedenkenden Gründe und Gegengründe gewissenhaft, möglichst vollständig und nüchtern vor Augen hält, sie in ihrem Gehalt und Gewicht gegeneinander stellt, für und gegeneinander reden läßt".[296] Die Argumente, an denen man sich dabei orientiert, sind – wie Barth an der Debatte um die deutsche Wiederbewaffnung exemplarisch durchspielt – „politische Argumente, beruhen auf Verstandeserwägungen, sind Beantwortungen von Ermessensfragen" und stehen nicht „‚[…] in der Bibel' oder im Katechismus".[297] Analog zur früher stets erhobenen Forderung nach Sachlichkeit[298] erwartete Barth nun von der Christin ein hohes Mass an „*Nüchternheit*" in der Betrachtung der jeweils „in Rechnung zu stellenden

294 Vgl. oben Kap. 6.3.1.

295 Vgl. wiederum Tjaden, *Politik im Gebet*, S. 217.

296 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 6. – Darin sei ein Christ „mit all seinen sonstigen Mitbürgern in der gleichen Lage" (ebd.).

297 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 8.

298 Vgl. dazu oben Kap. 2.

sachlichen Faktoren".[299] Man müsse, mit Kant gesprochen, den „Mut haben […], sich seines eigenen Verstandes zu bedienen".[300]

Gleichzeitig treffe die Christin ihre politischen Entscheidungen „vor *Gott*" und frage insofern nicht nach der „Entscheidung […] der Willkür und auch nicht der menschlichen Klugheit, sondern der Freiheit im Gehorsam gegen dieses Gottes *Gebot*".[301] Diese andere Ausgangslage zeige sich darin, dass die Christin in anderer Weise als der Nicht-Christ auf die in den profanen „Argumentenreihen redenden Geister, auf die in ihnen wahrnehmbaren Gedankengänge, Richtungen und Gesichter" achte[302] und diese benenne, bewerte und – mit I Kor 12,10 – zu „*unterscheiden*" versuche.[303] Insofern erfordere eine christliche Bewertung politischer Sachargumente neben der Nüchternheit auch „*Einsicht* bei deren Zusammenschau und Beurteilung, geistliches Gespür", d. h.: neben gesundem Menschenverstand „einen Funken von Prophetie – oder sagen wir besser: von der sehenden und drängenden Liebe Christi".[304]

Den politischen Äusserungen von Christinnen und Christen ist nach Barth beides anzumerken. Dass diese allgemein zu überzeugen suchen, dass Christinnen und Christen also – „vielleicht unter Unterlassung aller frommen Worte und theologischen Argumentationen – politisch argumentieren", werde man ihnen nicht zum Vorwurf machen dürfen.[305] Gleichzeitig sei wahrnehmbar, dass sie von ihrem Glauben her – „ob sie dabei die Bibel zitieren oder nicht zitieren – mitten in der politischen Diskussion nun dennoch Akzente letzten Ernstes, höchster Freudigkeit und Entschlossenheit setzen, die sich in jenem Bereich", also dem politischen Raum, „wie Lichter aus einer vierten Dimension ausnehmen mögen",[306] hier also Verwunderung, vielleicht sogar Unverständnis provozieren. Stärker als in den bisher untersuchten Texten wird nun deutlich, dass die theologische Beurteilung politischer Argumente deren relatives Eigenrecht nicht beschädigen soll. Die besondere Perspektive der Christengemeinde sorgt für einen neuen Ernst, andere Akzentsetzungen sowie eine letzte Entschlossenheit in der politischen Entscheidung. Es ist jedoch ein sekundärer, vorpolitischer Reflexionsschritt, den die Gemeinde leistet, wenn sie politische Sachargumente auf die dahinterstehenden ‚Geister' hin überprüft und so zu alternativen Einschätzungen dessen kommt, was

299 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 14.
300 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 8.
301 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 7.
302 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 8.
303 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 8.
304 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 14.
305 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 15.
306 Barth, *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, S. 15.

gerade politisch dringlich ist. Der politische Raum als solcher bleibt durch diese zusätzliche Reflexion – das wird 1952 noch einmal deutlicher als 1946 – intakt.

6.4.2 Zur Argumentationsweise von Barths eigenen politischen Interventionen

Im Unterschied zu einer wohl nicht ohne Grund weit verbreiteten Wahrnehmung der diskursiven Auswirkungen des Barthianismus der 60er bis 80er Jahre haben sich Barths *eigene* politischen Interventionen, wie sie etwa in seinen „Offenen Briefen" in konzentrierter Form vorliegen, bemerkenswert konsequent am hier dargestellten Politikverständnis orientiert. Barth argumentierte im politischen Raum in aller Regel nicht mit theologischen Argumenten – und insbesondere nicht mit explizit gemachten Analogieschlüssen –, sondern mit solchen, die er in den verschiedenen politischen Debatten für allgemein einsehbar hielt. Dies gilt, um nur einige Beispiele zu nennen, sowohl für Themen der Deutschland- und der Weltpolitik,[307] für damals aktuelle Fragen der Schweizer Politik wie die Einführung des Frauenstimmrechts[308] als auch für das Thema einer möglichen deutschen bzw. schweizerischen atomaren Bewaffnung. Letzteres ist eigens hervorzuheben: Obwohl Barth diesem Thema im *innerkirchlichen* Diskurs den Rang einer Bekenntnisfrage zuschrieb[309] und hier durchaus in theologischen Kategorien argumentierte (in der KD etwa unter Verweis auf die „Atom*sünde*"[310]), blieben seine *öffentlichen* Argumentationen durch allgemein zugängliche, strikt politische Argumente geprägt.[311] Die in ihnen benutzten Argumente reichten vom Hinweis auf die massive

307 Vgl. z. B. Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968*, S. 211 – 213 (mit Bezug auf die Frage der deutschen Wiederbewaffnung); a.a.O., S. 343 – 345 sowie a.a.O., S. 348 f. (jeweils mit Blick auf die weltpolitische Lage in den Jahren 1953 und 1954).

308 Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968*, S. 459 (hier unter Weglassung der Abschnittswechsel zitiert): „Unzählige selbständig denkende, tätige und erwerbende Frauen gehören längst zu den Trägern unserer kulturellen, kirchlichen und wirtschaftlichen und damit auch unserer *politischen* Existenz. Sie sollen als solche auch anerkannt und sichtbar werden. Alle Frauen waren und sind beteiligt an unsrer politischen Gesinnungs- und Willensbildung und so auch an den aus dieser hervorgehenden politischen Entscheidungen. Sie sollen in aller Form auch in die politische *Verantwortlichkeit* gerufen werden. Darum bin ich für das Frauenstimmrecht."

309 Vgl. dazu Klappert, *Versöhnung und Befreiung*, S. 259 – 268; ferner Barth, *Atomaufrüstung in der Schweiz?* [1958; KBA 11266], S. 5: „Zum *Charakter* des v[on] d[er] Ki[rche] auszusprechenden *Nein:* Es ist im Glauben auszusprechen, also im status confessionis, also unbedingt, nicht als Diskussionsthese!".

310 KD IV/3, S. 802.

311 Vgl. z. B. Barth, *Offene Briefe 1945 – 1968*, S. 390 – 392 (deutsche Debatte); a.a.O., S. 399 sowie a.a.O., S. 508 (Schweizer Debatte); a.a.O., S. 456 – 458 (internationale Debatte).

Zerstörungskraft von Atombomben der neusten Generation und die durch sie langfristig bewirkte radioaktive Verseuchung über die Aussage, Atomwaffen seien mit der Schweizerischen Neutralität und ihren Grundwerten nicht zu vereinen, bis hin zur Versicherung, militärische Landesverteidigung sei nach wie vor auch ohne Atomwaffen durchführbar. In alledem berief sich Barth weder auf Gott noch auf die Bibel, sondern wies an einer Stelle explizit darauf hin, bei dieser Frage gehe es um eine „Sache der primitivsten Vernunft".[312]

Die Argumentationsweise dieser politischen Stellungnahmen setzt das oben rekonstruierte Zuordnungsmodell von Christen- und Bürgergemeinde direkt und bruchlos um. Während im Kontext der Christengemeinde auch auf theologische Argumente zurückgegriffen wird, erinnert die Argumentation im Raum der Bürgergemeinde an politische Ziele staatlichen Handelns und orientiert sich an der relativen Eigenlogik der politischen Öffentlichkeit. Dass Barth die Atombombe für nicht mit dem Willen des sich in Christus offenbarenden Gottes vereinbar hielt, galt auch hier, führte im politischen Kontext aber nicht zur Entfaltung einer explizit religiösen Argumentation. Diese Zurückhaltung christlichen Begründungsformen gegenüber gründete, wie in diesem Kapitel deutlich wurde, nicht auf taktischen Überlegungen, die etwa von der Zahl der Christinnen und Christen in einer Gesellschaft abhängig wären, sondern war prinzipiell gemeint.

6.4.3 Der staatliche Blick auf die Kirche nach KD IV/2

In den letzten Abschnitten ist hinreichend deutlich geworden, aus welcher Perspektive die Christen- auf die Bürgergemeinde, die Kirche auf den Staat blickt. Von der Seite des Staates ist dagegen eine entscheidende Frage noch offen: Ist Barth bis zur systemlogisch entscheidenden Aussage vorgedrungen, nicht nur einen dezidiert kirchlichen Blick auf den Staat, sondern auch umgekehrt einen bewusst staatlichen Blick auf die Kirche für legitim zu halten? Konkret: Nahm er das notwendige Nichtwissen des Staates in theologischen Fragen bis zu dem Punkt ernst, dass er dem Staat theologisch zugestehen konnte, die Kirche aus seiner spezifischen Perspektive nicht als Verkündigerin des Evangeliums, sondern als eine Religionsgemeinschaft unter anderen wahrzunehmen?

In den bisher untersuchten Texten war davon nur wenig zu spüren; zu erinnern ist lediglich an die oben zitierte Aussage aus *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* „Religion" sei dort, in der Bürgergemeinde, „das letzte Wort zur

312 Barth, *Offene Briefe 1945–1968*, S. 392.

Bezeichnung jener anderen Sache".[313] Dass Barth sich das beschriebene doppelperspektivische Denken der Sache nach auch selbst zu eigen gemacht hat, zeigen hingegen Ausführungen im bereits oben zitierten Abschnitt *Die Ordnung der Gemeinde* in KD IV/2.[314] Hier beschrieb Barth zunächst ohne explizite Bezugnahme auf das Verhältnis von Kirche und Staat, wie die Welt als solche auf die Kirche blicke. Die Gemeinde könne es „der sie umgebenden *Welt* nicht verwehren, sie zunächst – und im entscheidenden Punkt, solange die Zeit dauert, sogar endgültig – ganz anders zu verstehen, als sie sich selbst versteht[,] und also: sie misszuverstehen".[315] Bereits hier wird erkennbar, dass in Barths politischer Ethik eine Anerkennung der wahren Funktion der Kirche durch die Welt dauerhaft („endgültig") nicht angedacht ist. Die Welt werde sich das Bekenntnis der Gemeinde zu Jesus Christus zwar anhören und es „im besseren Fall mit Respekt, im mittleren Fall gleichgültig, im schlimmeren Fall ablehnend" zur Kenntnis nehmen.[316] Sie werde die Kirche aber stets und so auch dann „für eines jener soziologischen Gebilde halten, in denen die in ihnen vereinigten Menschen das handelnde Subjekt, deren besondere Überzeugungen und Bestrebungen aber dessen Prädikat sind".[317] Diese Deutung steht für Barth zwar „dem kirchlichen Bekenntnis zuwider";[318] aus der Sicht der Kirche ist sie eine „Fehlinterpretation" ihrer Existenz, der auch zu widersprechen ist.[319] Gleichzeitig gestand er nun offen zu, die Gemeinde werde es der Welt

> faktisch nicht verbieten können, sie so zu interpretieren und also mißzuverstehen. Sie wird wissen müssen, daß ihr von außen her etwas Anderes gar nicht widerfahren *kann.* Sie kann […] die Welt nicht zwingen – sie soll sie auch nicht dazu zwingen wollen – ihr Bekenntnis und Selbstverständnis ernst zu nehmen.[320]

Entscheidend an dieser Passage ist die parenthetische Bemerkung, dass die Gemeinde der Welt ihr Selbstverständnis nicht nur faktisch nicht aufzwingen könne, sondern sie nicht zwingen *wollen* solle, das zu tun. Hier findet die geistliche Blindheit des Staates im Rahmen der KD ihr dogmatisches Pendant: Die Welt sei

---

313 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 49 (bereits oben in Kap. 6.3.4 zitiert).
314 KD IV/2, S. 765 – 824.
315 KD IV/2, S. 777.
316 KD IV/2, S. 777.
317 KD IV/2, S. 777. – Von daher interpretiere die Welt die Kirche notwendig als „Verein[…]", als „Körperschaft" unter anderen (ebd.).
318 KD IV/2, S. 777.
319 KD IV/2, S. 778: Die Gemeinde „kann und soll dieser Fehlinterpretation ihr Bekenntnis, ihr Selbstverständnis laut und deutlich entgegenstellen."
320 KD IV/2, S. 778.

schlicht „nicht in der Lage“, die Kirche als Kirche wahr- und ernstzunehmen.[321] Dass diese welttheologischen Bemerkungen auch und gerade auf den Staatsbegriff appliziert werden dürfen, ergibt sich aus dem nächsten Abschnitt, wo Barth formuliert, im Gegenüber von Kirche und Staat gelte das eben Gesagte „ganz besonders“.[322] Die Kirche werde sich „faktisch darein finden müssen, daß er ihr, auch wenn die Mehrheit seiner Bürger und manche seiner Vertreter selbst mehr oder weniger gute Christen sein sollten, als ihr *weltlicher* Partner *gegenüber*stehen und in seinem Verhältnis zu ihr von seinen und nicht von ihren eigenen Voraussetzungen her denken und argumentieren, in seiner Gesetzgebung und in seinen Verwaltungsmaßnahmen mit ihr umgehen wird.“[323] Diese „eigenen Voraussetzungen“ werden von Barth explizit bis hin zur Konsequenz anerkannt, dass der Staat die Kirche nicht in ihrem theologischen Selbstverständnis würdigt, sondern ihr eine theologisch missverständliche, staatlicherseits aber unumgängliche „Stellung und Funktion im Rahmen seines *Vereinsrechtes* bzw. *Korporationsrechtes*“ zuweist.[324]

Den Erkenntnisgang dieses Kapitels bestätigt überdies, dass Barth an dieser Stelle der KD das eigene, theologische Staatsverständnis noch einmal neu und nun bewusster perspektivisch reformuliert hat. Es sei, so hielt er nun ganz auf der Linie seiner theologischen Beschreibung der Bürgergemeinde fest, „eine Sache für sich, daß die Kirche unter allen menschlichen Gemeinschaften vorzüglich die […] des Staates als ein Werk göttlicher Anordnung, als ein Element der Herrschaft Jesu Christi […] verstehen“ müsse.[325] Aber auch diese theologische Staatsbeschreibung unterliegt der eben formulierten Bedingung, dass die Kirche den Staat „nicht zwingen wollen“ solle, „sich selbst so zu verstehen, wie *sie ihn* versteht“.[326] Beide Grössen werden intern jeweils notwendig anders interpretiert, als sie sich in der

321 Vgl. KD IV/2, S. 778: Die Gemeinde „wird praktisch immer wieder damit rechnen müssen, daß sie von einem ganzen Ozean von Welt umgeben ist, die nicht dazu in der Lage und willens ist, die sie also nicht hindern kann, sie ganz anders zu verstehen als sie sich selbst verstehen muß.“

322 Vgl. KD IV/2, S. 778: „Das gilt nun ganz besonders für den wichtigsten der Kirche konkret gegenüberstehenden weltlichen Partner, den *Staat*.“

323 KD IV/2, S. 778.

324 KD IV/2, S. 778. – Barth hält das grundsätzliche Missverstehen der Kirche durch den Staat aber auch im hypothetischen Fall für gegeben, dass ein Staat seinerseits die Existenz einer Staatskirche seinerseits befürwortete. Über diesen Fall schreibt Barth (KD IV/2, S. 779): „Davon, daß der Staat als solcher sich das Selbstverständnis der Kirche zu eigen machen würde, wird doch auch in diesem Fall keine Rede sein können. Es wird also ihr Selbstverständnis in dem ihr vom Staat gesetzten oder von ihr mit dem Staat vereinbarten Recht *niemals* zum Ausdruck kommen.“

325 KD IV/2, S. 778. Dieses Verständnis soll dem Staat gegenüber auch bekannt werden; vgl. ebd.: „Sie kann und soll ihm gegenüber bekennen: sie versteht ihn dahin, daß eben ihre eigene geistliche Mitte faktisch auch die Mitte *seines* Wesens und Bestandes ist.“

326 KD IV/2, S. 778.

Perspektive des Anderen darstellen. Gerade so aber kann der Staat der Kirche, wie oben zitiert, „als ihr *weltlicher* Partner *gegenüber*stehen".[327] Die pejorativ klingende Rede vom notwendigen Missverständnis – der Kirche durch den Staat bzw. des Staates durch sich selbst – unterminiert dieses Gegenüberstehen in keiner Weise, sondern begründet und verarbeitet es theologisch: Gerade weil der Staat nicht mehr als solcher konzipiert wird, der um den wahren Charakter der Kirche wissen *kann*, wäre es von der Kirche aus falsch, von ihm eine Affirmation ihres theologischen Selbstverständnisses zu erhoffen.[328]

6.5 Ertrag

Die Entwicklung, die Barths theologisches Staatsverständnis von der Münsteraner bzw. Bonner Ethik-Vorlesung bis hin zu seinen späten, in Basel entstandenen Texten durchgemacht hat, ist beachtlich. Der seiner letzten Einheit mit der Kirche „bewußt[e]", idealerweise christliche Staat jener Vorlesung (6.2.1) entwickelte sich unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Weltanschauungsstaates und der kirchlichen Konfrontation mit diesem zur ganz auf profane Zielbegriffe ausgerichteten Grösse, wobei von der Kirche weder ein affirmatives noch ein distanziert-säkulares Verhältnis des Staates ihr gegenüber aktiv anzustreben ist (6.2.2). Ab 1938 betonte Barth, der Staat als solcher habe kein notwendiges Verhältnis zur Wahrheit und sei sich des Sinns seiner eigenen letzten Aufgabe – der Ermöglichung kirchlicher Verkündigung – nicht zwingend bewusst (6.2.3). Wie die weitere Entwicklung zeigte, bedeutete dieser Gedanke einen wesentlichen Schritt hin zur theologischen Affirmation weltanschaulich neutraler Staatlichkeit. Auf dieser Linie weiterdenkend erarbeitete *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, nun in direkter Auseinandersetzung mit der auf eine allgemeine Rechristianisierung hoffenden Stimmungslage der Nachkriegszeit, ein Verständnis von Staat und politischer Öffentlichkeit, das weder auf ein Verchristlichen beider Grössen drängte, noch argumentativ vom faktischen Einfluss des Christlichen in der Gesellschaft abhängig war, den die Kirchen in Barths Kontext zu dieser Zeit durchaus innehatten. Stattdessen ging Barth in seiner Zuordnung von Gemeinde, Staat und Öffentlichkeit in

327 KD IV/2, S. 778.

328 Die Sprengkraft dieser These wird nicht zuletzt daran deutlich, dass sie auch unter tendenziell affirmativen Barth-Lesern Widerspruch hervorruft. So schreibt Krötke, *Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft*, S. 136: „Unbefriedigend ist das Sich-Abfinden damit, daß die Kirche durch den Staat geradezu notorisch mißverstanden werden *müsse.* Es ist gar nicht einzusehen, warum die Kirche dem Staat, gerade dem demokratischen Staat, nicht verstehbar machen kann, worum es in ihr als Kirche geht." Exakt das setzt Barth in seiner Zuordnung von Staat und Kirche in der Tat voraus.

seinen späten Texten – wenn auch mit gegenläufigen Formulierungen im einzelnen – von einem politischen Raum aus, in dem politische Argumente der Christengemeinde und ihrer Glieder stets nach allgemeiner Zugänglichkeit streben, also nicht explizit christlich formuliert werden sollten (6.3). Ein Blick in spätere Texte Barths bestätigte diesen Befund: Auch seine eigenen politischen Interventionen folgten diesem Grundsatz weitgehend und erschienen insgesamt als konsequente Umsetzung der Vorstellung notwendiger Anonymität christlichen Handelns in der Öffentlichkeit (6.4). Dass Barths christologisches Staatsdenken hier enden konnte, dass es also „gerade eine strikt theologisch bzw. christologisch fundierte Ethik ermöglicht, Staat, Recht und Politik radikal zu entsakralisieren und so säkularen Standards kritischer Vernunft zu unterwerfen – dies gehört zu den Pointen von Barths politischer Ethik“ (Reuter).[329]

Konkret entfaltete Barth, wie beschrieben, ein Verständnis des Staates, der seinem wahren, christologischen Charakter als göttliche Anordnung zur Ermöglichung kirchlicher Verkündigung gegenüber „blind und unwissend“ ist, sich somit nur an innerweltlich-relativen Zielen orientieren kann und in seiner Rechtssetzung – nach Barths eigentümlicher Diktion – sogar auf sog. naturrechtliche, also nicht in der Offenbarung begründete Denkformen angewiesen bleibt. Diesen weltanschaulich neutral gezeichneten Staat reinterpretiert nun die Kirche als *ordinatio Dei* zur Ermöglichung der Verkündigung, als äusseren Kreis des Reiches Christi, als letztlich christologisch begründet. In der werkgenetischen Rekonstruktion begegnete dabei eine scheinbare Paradoxie: Die explizit christologische Grundlage des Staatsbegriffs, die der Ethik-Vorlesung noch fremd war und erst in den 30er Jahren begegnet, führte Barth nicht, wie man erwarten könnte, zu einer Festigung des Idealbilds christlicher Staatlichkeit. Vielmehr machte es erst der Ersatz des Ideals eines christlichen Staates ohne christologische Begründungsfigur durch die Vorstellung eines christologisch begründeten, dieser Begründung gegenüber aber unwissenden Staat möglich, den weltanschaulich neutralen Staat theologisch zu affirmieren.[330] Barths Grundgedanke, dass sich auch die Bürgergemeinde „nicht

329 Reuter, *Art. Ethik des Politischen*, S. 404.

330 Vgl. dazu bereits Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 101 f.: „Ausgerechnet die Umstellung des theologischen Nachdenkens über Staat und Recht von einer schöpfungstheologischen (und damit tendenziell mehrdimensional angelegten) auf eine konsequent christologische (‚totale‘) Perspektive ermöglichte eine schärfere funktionale Unterscheidung zwischen der politischen und der religiösen Sphäre“. Ähnlich ferner Höfner, *Eine politische Kirche?*, S. 44: „[G]erade indem Barth Kirche *und* Staat christologisch bestimmt, kann er die Differenz beider Sphären als *funktionale Differenz* profilieren und staatliche Politik auf diese Weise – jenseits protestantischer Staatsmetaphysik – auf eine ‚weltliche‘, säkulare Pragmatik festlegen.“

außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi“ befinde,[331] ist von jener versuchten Christianisierung des politischen Lebens abzugrenzen, mit der er (in Kombination mit der Rede von der Königsherrschaft Christi) immer wieder affirmativ oder kritisch verbunden wurde.[332] Es ist weithin üblich – und, gerade mit Blick auf die Wirkungsgeschichte, sicher nicht falsch –, die Denkfigur der Königsherrschaft Christi der (konservativ-lutherischen) Betonung der Eigengesetzlichkeit des politischen Bereichs entgegenzusetzen. Nicht übersehen werden sollten aber die Auswirkungen dieses Gedankens für den Umgang mit der Säkularisierung: Auch die säkulare Bürgergemeinde, auch ein nicht-religiös agierender politischer Raum befindet in der von Barth vorgeschlagenen Perspektive im Reiche Christi. Die an dieser Stelle zu beobachtende Anwendung einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt erwies sich als hilfreich dafür, die weltanschauliche Neutralität des Staates und die weltanschauliche Pluralität der politischen Öffentlichkeit in theologisch-kirchlicher Perspektive wahrzunehmen und schlussendlich zu affirmieren.

Im Verlauf dieses Prozesses verschwand die noch im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus artikulierte Vorstellung, der säkulare Staat trage die Gefahr, selbst in totalitärer Weise religiöse Bindungskräfte zu entfalten, in besonderer Weise in sich,[333] aus Barths Texten – eine direkte Folge davon, dass nun auch dieser Staat als Exponent des Reiches Christi reinterpretiert werden konnte. Dadurch erschien seine Säkularität nicht mehr als illusionär, sondern als legitim. Im Raum der Bürgergemeinde gilt daher – gegen Couenhovens Darstellung – nach Barths später politischen Ethik *nicht*, dass man sich stets zwischen explizitem Gottes- und implizitem Götzendienst zu entscheiden habe.[334] Für den Staat gibt es, als legitimes *tertium*, die Existenz in weltanschaulicher Neutralität, die nur impliziter Gottes-, aber als solcher nicht notwendig Götzendienst ist. Mehr als solch

331 Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* S. 53 (bereits oben in Kap. 6.3.2 zitiert).

332 Vgl. z. B., neben den oben genannten Stellen, Wagners Deutung, die „Konzeption der *Königsherrschaft Christi*“ tendiere dazu, „die Institutionen des soziopolitischen Weltumgangs auf einseitige Weise christokratisch zu dominieren“, überspringe also „mit der Nichtbeachtung der säkularen Verfaßtheit der sozialen Umwelt der christlichen Gemeinde das Problem der Vermittelbarkeit zwischen Religion und Gesellschaft“ (Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, S. 128). Eine solche „christokratische Rechtsbegründung“ müsse folglich „das Vorhandensein einer christlichen Einheitskultur unterstellen, in der das staatliche Recht der Herrschaft Christi zu dienen hat“ (ebd.). Hier gilt es zu differenzieren: Eine „christokratische Rechtsbegründung“ wäre in der Tat argumentativ von der Existenz einer christlichen Einheitswelt abhängig; Barths *christologische* Perspektive auf die Rechtsbegründung ist es jedoch – zumindest der Intention nach – nicht.

333 Vgl. oben Kap. 6.2.2.

334 Vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?*, S. 197: „Christian mission is essential, because no neutrality about God is possible. We must chose between the true God and idolatry“.

impliziter Gottesdienst kann und soll im Raum der geistlich blinden und unwissenden Bürgergemeinde nicht angestrebt werden.[335] Der Staat als solcher ist zwar dazu bestimmt, Glied des Reiches Christi zu sein, aber *nicht* seinerseits zum politischen Zeugnis berufen.[336]

Der Feststellung der Unwissenheit des Staates in theologischen Fragen kam dabei eine argumentative Schlüsselstellung zu, die an die in früheren Kapiteln bereits beschriebene Semantik vom Wissen der Kirche[337] und vom Unwissen nichtchristlicher Menschen[338] erinnert. Dadurch, dass dem Staat theologische Einsichten grundsätzlich verwehrt bleiben und er in Barths Nachkriegsschriften – konsequenter als noch in *Rechtfertigung und Recht* – von Wahrheitsfragen apriorisch entlastet wird, ist er nicht mehr auf theologische Anliegen ansprechbar. Durch die Feststellung von 1946, die Bürgergemeinde sei „geistlich blind und unwissend", wird die politische Sphäre also nicht, wie man meinen könnte, in ihrer Erkenntnis für defizitär erklärt, sondern durch die klare Begrenzung ihres möglichen Wissens umfassend enttheologisiert. Die These von einem besonderen Sehen der Christengemeinde und von einer notwendigen, prinzipiellen und nicht bloss faktischen[339] Blindheit der Bürgergemeinde besagt demnach, dass der Christengemeinde im Glauben eine Wahrnehmung von Staat und Politik offensteht, die der Bürgergemeinde als solcher notwendig verborgen bleibt.

Wirft man von dieser Rekonstruktion aus einen Blick auf die eingangs erwähnte Debatte um Barths Verhältnis zum weltanschaulich neutralen Staat, dann lassen sich in verschiedene Richtungen Präzisierungen anbringen. Festzustellen ist zunächst, dass sich in seinem Schrifttum von 1928 bis in die 50er Jahre tatsächlich eine schrittweise Affirmation der weltanschaulichen Neutralität des Staates findet; am Ende wird sie, wie Hofheinz es formulierte, „anvisiert".[340] Diese Affirmation

---

335 Von daher ist auch Couenhovens oben zitierte Formulierung zurückzuweisen, die Hoffnung des Staates liege bei Barth nicht in weltanschaulicher Neutralität, sondern in der Nachfolge (vgl. Couenhoven, *Law and Gospel, or the Law of the Gospel?,* S. 195, sowie oben Kap. 6.1).

336 Zu einem ähnlichen Schluss kam bereits Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 174: „*Both church and state are elect* by and in the Word to serve the kingdom of the Word, Christ Jesus; *but only the church is called* to bear witness to that Word who is the center of all things, the same Word who also contains all things, even the state."

337 Vgl. oben Kap. 4.2.1.

338 Vgl. oben Kap. 5.4.2.

339 Insofern geht die Metapher der Blindheit über die Rede vom Unwissen hinaus: Während aus dem Status des Unwissens durch die Mitteilung einer Erkenntnis heraushelfen könnte, ist Blindheit der Tendenz der Metapher nach dauerhaft zu erwarten. An diesem Punkt unterscheidet sich Barths christologische Inklusion nichtchristlicher Menschen von jener des weltanschaulich neutralen Staates (vgl. unten Kap. 8.2.1).

340 Hofheinz, „*Er ist unser Friede*", S. 630.

erfolgte aber erst als Resultat eines langwierigen Lernprozesses und bis zuletzt nicht in der Eindeutigkeit, die die oben beschriebene erste Rezeptionslinie vorauszusetzen pflegt.[341] Während in den späteren Texten sehr deutlich wurde, dass der Staat sich selbst nicht als christlich verstehen kann und so auch nicht in einer institutionellen Anbindung an eine Kirche existieren soll, warf Barths Zuordnung von Christen- und Bürgergemeinde dort Fragen auf, wo die Rolle der Kirche in der Gestaltung staatlicher Politik beschrieben wurde. Barths späte politische Ethik ist insgesamt von einer recht optimistischen Beurteilung der Kompetenz der Kirche geprägt, in dienlicher Weise auf politische Diskurse einzuwirken.[342] Dass Barth noch 1946 in Anlehnung an Barmen V davon sprach, die Christengemeinde erinnere im Raum der Bürgergemeinde (bzw., noch weitergehend: sie erinnere *die* Bürgergemeinde) an das Reich Gottes, lässt sich nur schwer mit der in ihr nach Ausweis desselben Textes geltenden kommunikativen Regeln zusammendenken. Ferner konterkariert die in der Rhetorik nach wie vor eindeutig negative Zeichnung politischer Orientierung an nicht durch die Offenbarung begründetes Recht (‚Naturrecht') Barths neue Offenheit solcher Rechtssetzung gegenüber, was in jener ersten Rezeptionslinie ebenfalls nicht immer deutlich wurde. Als missverständlich sind schliesslich jene Stellen zu bezeichnen, die von einer möglichen ‚Erleuchtung' der Bürger- durch die Christengemeinde sprachen. Solche einem umfassenden Akzeptieren säkularer Staatlichkeit gegenläufigen Tendenzen und Formulierungen sollte die Rezeption nicht übergehen, sondern auch dann markieren, wenn sie sie nicht für notwendig, sondern für systemimmanente Inkonsequenzen hält.

Festzustellen ist ferner, dass auch der späte Barth nicht bis zur unzweifelhaften normativen Aussage vorstiess, der Staat *habe* weltanschaulich neutral zu sein. Rhetorisch blieb Barth in aller Regel im Indikativischen: Es „gibt" keinen christlichen Staat, da der Staat geistlich blind und unwissend „ist" und so nichts vom Reich Gottes „weiss". Formulierungen wie diese bestimmen den weltanschaulich neutralen Staat aber erst privativ, also in Abgrenzung von der Kirche, die als wissend,

341 Man wird insbesondere nicht als Resultat festhalten können, dass Barth den Staat „durchgängig" als weltanschaulich neutral verstehe, wie Jütte schrieb (Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, S. 159; bereits oben in Kap. 6.1 zitiert).

342 So kann er z. B. in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* festhalten, das „Denken und die Sprache der Bürgergemeinde" als solcher schwankten „notwendig hin und her zwischen einem allzu kindlichen Optimismus und einem allzu grämlichen Pessimismus hinsichtlich des Menschen – wie selbstverständlich erwartet sie von einem Jeden das Beste, um dann doch auch einen Jeden ebenso selbstverständlich aufs Schlimmste zu beargwöhnen! – sie rechnet offenbar damit, daß ihre Anthropologie von anderswoher radikal überboten und damit dann auch relativ gerechtfertigt sei und relativ zurechtgestellt werde" (Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 54). Wie es kommt, dass die Bürgergemeinde ihrerseits mit der Hilfeleistung der Kirche „rechnet", bleibt unausgeführt.

sehend und im christlichen Sinne glaubend beschrieben wird. Der dadurch vollzogene Abschied vom Idealbild eines christianisierten Staats sollte nicht übersehen werden – ebenso wenig aber die Tatsache, dass es Barth verwehrt blieb, als Korrelat zur dem Staat gegenüber freien Kirche einen der Kirche gegenüber freien Staat aktiv zu fordern. Auch diese letzte, von der Logik der Barthschen Argumentation her allerdings nicht zwingende, sondern dieser eher gegenläufige Reserve dem weltanschaulich neutralen Staat gegenüber darf eine heutige Rekonstruktion nicht übersehen. Das Maximum, das Barths Texte in diese Richtung boten, war die Formulierung, die Kirche könne den Staat nicht zwingen *wollen*, sich ihr Selbstverständnis und ihre theologische Staatsbeschreibung zu eigen machen. Weiter ging Barth nicht.

Auf der anderen Seite greift nach der hier vorgeschlagenen Analyse die Lesart zu kurz, Barths Unterstellung einer geistlichen Blindheit des Staates führe zu einer privilegierten Stellung der geistlichen Erkenntnis der Christengemeinde. Sie übersieht, dass es präzise dieses Theorieelement Barth ermöglichte, den Staat von theologischen Anliegen und Ansprüchen grundsätzlich zu entlasten. Der Staat als solcher gewinnt auch nach Barth die Inhalte seiner Rechtsordnung nicht aus der in der Kirche geglaubten Offenbarung – dafür ist er ja blind –, sondern im Rahmen demokratischer Diskurse, an denen sich auch Christinnen und Christen beteiligen, und zwar unter Verwendung allgemein einsehbarer Argumente. Besonders Kreß' Kritik scheint insgesamt stark von negativen Erfahrungen mit der ‚linksbarthianischen') Wirkungsgeschichte von Barths politischer Ethik geprägt, in der tatsächlich der Eindruck entstehen konnte, kritikresistentes Offenbarungswissen übertrumpfe politische Argumente.[343] Bezüglich der Auslegung von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* ist dagegen Kerstin Gäfgen zuzustimmen, die Barths Position in die Forderung verdichtet, die Kirche solle sich „vom Evangelium her für den Menschen einsetzen und in Sachfragen so kompetent wie möglich reden und handeln."[344]

Grundsätzlich zutreffend ist die von Kreß in kritischer Absicht getroffene Feststellung, bei Barth begegne eine „religiös fundierte[] Staatsidee".[345] Tatsächlich wird der Staat auch noch in Barths späteren Schriften *theologisch* als Anordnung Gottes begriffen, die für eine relative Ordnung sorgt und dadurch die Verkündigung der Kirche ermöglicht. Wenn Kreß Barth aber aus diesem Grund als Lehrbuchbeispiel dafür anbringt, „dass die christlichen Kirchen und evangelischen Theolo-

343 Zum sog. Linksbarthianismus und seiner Kritik vgl. Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 96; Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit,* Bd. 2, S. 798 f.; Leonhardt, *Religion und Politik im Christentum*, S. 388.

344 Gäfgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik*, S. 254.

345 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18.

gen häufig noch ganz verspätet […] religiösen Denkmustern verhaftet blieben, ehe sie sich zu einem säkularen, religiös entmythologisierten Staatsbegriff durchrangen“,[346] dann übersieht er die grundsätzliche Perspektivität theologischer Staatsbeschreibungen bei Barth und formuliert daher eine falsche Alternative. „[R]eligiös fundiert“ ist Barths theologische Staatskonzeption allerdings. In ihr geht es aber nicht, wie Kreß formuliert, um eine „christliche Legitimierung des Staates und seiner Rechtsordnung“, die auf eine „theologische Vereinnahmung und auf eine Klerikalisierung des Staates“ hinausliefe.[347] Ein christologisches Verständnis des Staates strebt, wie gerade der Argumentationsgang von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* aufzeigt, nicht zwangsläufig nach einer Verchristlichung bzw. Klerikalisierung von Staat und Gesamtgesellschaft.[348] Barths christologische Staatsdeutung ist nicht in Konkurrenz zu anderen, z. B. explizit säkularen Staatsverständnissen zu lesen, sondern als theologische Fremdbeschreibung des Staates. Sie richtet sich, wie deutlich wurde, nicht an diesen, sondern an die Kirche. Die Wasserscheide zwischen theologischen Staatsverständnissen, die sich der affirmativen Positionierung weltanschaulich neutraler Staatlichkeit gegenüber entziehen, und solchen, die sich auf diese Herausforderungen einlassen, verläuft insofern nicht zwischen ‚religiös‘ und ‚areligiös‘ formulierten Konzeptionen des Staates. Vielmehr kann auch und gerade in religiöser Semantik, nämlich im Anschluss an eigene, theologische Prämissen und unter Verwendung einer theologischen Sprache, faktisch für die Akzeptanz des weltanschaulich neutralen Staates argumentiert werden. Hier gilt, was Jürgen Habermas für kognitive Verarbeitungen der Moderne durch die Theologie insgesamt feststellte, nämlich dass das „religiöse Bewusstsein […] eine ‚Modernisierung des Glaubens‘ nicht im Bewusstsein der Anpassung an säkulare Forderungen, sondern […] nur *von innen*, im hermeneutischen Anschluss an *eigene* Prämissen vollziehen“ könne.[349]

Eben dies geschieht in *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* wenn auch mit gegenläufigen Tendenzen im Einzelnen, in Bezug auf den weltanschaulich neutra-

346 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18.

347 Kreß, *Ethik der Rechtsordnung*, S. 18 (bereits oben in Kap. 1.2.4 zitiert).

348 Vgl. wiederum Gäfgen, *Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik*, S. 254: „Der Staat ist zwar in der Königsherrschaft Christi begründet, das bedeutet aber nicht, daß die Gestaltung des Staates christologisch geprägt sein soll, sondern nach Humanitäts- und Vernunftprinzipien.“

349 Habermas, *Ein Symposion über Glauben und Wissen,* S. 189; vgl. auch ders., *Religion in der Öffentlichkeit*, S. 143: „Diese Arbeit der hermeneutischen Selbstreflexion muss aus der Sicht der religiösen Selbstwahrnehmung vorgenommen werden.“ – Vgl. dazu ferner Jütte, *Analogie statt Übersetzung*, wo Barth als Beispiel dafür, „wie christliche Theologie ihr Verhältnis zum säkularen Rechtsstaat *theologisch*, also aus sich heraus und für sich selbst, begründen kann“ angeführt (a.a.O., S. 122) und, wie oben (in Kap. 6.1) erwähnt, ebenfalls mit Habermas‘ Forderungen an religiöse Bürger ins Gespräch gebracht wird (vgl. a.a.O., S. 159).

len Staat und dessen notwendige Funktion im Reich Christi. Durch diesen Prozess schuf Barths späte politische Ethik, nun wieder in einer Formulierung Heinigs ausgedrückt, im Raum der Theologie „Anschlussmöglichkeiten an gängige säkulare Legitimationstheorien politischer Herrschaft", wobei „theologische und nichttheologische Deutungen der Staatsaufgaben und Staatszwecke [...] eine höhere Kongruenz" gewannen.[350] Ermöglicht wurde diese Entwicklung nicht etwa durch eine Enttheologisierung des Staatsbegriffs, sondern durch dessen schrittweise erfolgte theologische Reinterpretation im Kontext einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt.

350 Heinig, *Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht*, S. 102.

7 Nicht nur Dunkelheit: Barths Lichterlehre als christologische Hermeneutik der Profanität

Was sieht die Kirche, wenn sie auf die sie umgebende Welt blickt? Sie sieht nach dem Urteil des späten Barth keine von Gott unberührte, getrennte oder abgefallene Gesellschaft, sondern eine Welt, die von Christus bereits in umfassender Weise verändert und in Dienst genommen wurde; eine Welt, die unhintergehbar schon Gottes Welt ist. Diese welttheologische Grundentscheidung zeigte sich in Barths später Ekklesiologie, die die Kirche als jene Grösse verstand, die stellvertretend für die Masse der noch unwissenden Menschen glaubt, hofft und betet, um das auch diese bereits umfassende Heil weiss und es ihr bezeugt (Kap. 4). Sie zeigte sich darin, dass die Menschen der Welt nicht als Gottlose, sondern als unwissende Erwählte und insofern als prospektiv Mitberufene verstanden und angesprochen wurden (Kap. 5). Und sie zeigte sich zuletzt darin, dass sogar die rein weltliche Veranstaltung des weltanschaulich neutralen Staates als christologisch begründete Auswirkung göttlicher Anordnung verstanden werden konnte (Kap. 6). In diesen Kapiteln wurden jeweils unterschiedlich akzentuierte Auswirkungen der spezifisch christologisch-inklusiven Theologie der Welt erkennbar, unter deren Voraussetzung die von Barth imaginierte Kirche auf die Welt blickt. Dieser Blick auf die Welt machte es möglich, auch säkulare Gesellschaften als Wirkungsraum Christi zu reinterpretieren.

Die christologisch-inklusive Theologie der Welt war von Barth in den genannten Feldern seiner Theologie nicht eigens reflektiert oder benannt, sondern in der Beschreibung der Kirche, nichtchristlicher Menschen sowie des weltanschaulich neutralen Staates faktisch vorausgesetzt worden. Erst recht spät, im 1959 erschienen ersten Halbband von KD IV/3, formulierte Barth eine Art welttheologisches Manifest, das umfassend begründete, warum und inwiefern auch ausserhalb von Kirche und Theologie mit Christus zu rechnen sei: die sogenannte *Lichterlehre.*

7.1 Lichter der Welt und Lichter in der Welt

7.1.1 Grundlegendes zur „Lichterlehre“

Weitläufig erörterte Barth nun die Bedeutung von „Lichtern“ in der Welt, die in unterschiedlicher Weise das eine Licht Christ reflektierten.[1] Dabei kamen zwei

1 KD IV/3, S. 40 – 188.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-008

recht unterschiedliche Lehrstücke in unmittelbarer Nähe zueinander zu stehen: eine ausführliche Erörterung über Selbstbezeugungen *Christi* in der Profanität[2] sowie ein längerer Abschnitt über die von diesen zu unterscheidenden Selbstbezeugungen der *Schöpfung*.[3] Die Abgrenzung beider Pointen blieb terminologisch unscharf, da Barth zwar nur bezüglich der Selbstbezeugungen Christi in der Profanität von „Gleichnissen des Himmelreichs", aber in Bezug auf beide Phänomene von „wahren Worten", „Wahrheiten" und – daher hat sich die Bezeichnung beider Elemente als Lichterlehre weitgehend durchgesetzt – von „Lichtern" in der Welt handelte.[4] Henning Theißen hat vorgeschlagen, Barths Sprachgebrauch dahingehend zu vereinheitlichen, dass man in der Rekonstruktion für die Selbstbezeugungen Christi konsequent von (wahren) Worten, für jene der Schöpfung von Lichtern spricht; infolgedessen kann er den zweiten, kosmologischen Teil als „Lichterlehre im engeren Sinne" ansprechen.[5] Diese Terminologie gewinnt gegenüber der von Barth verwendeten zwar an Stringenz, hat aber den Nachteil, nicht zu berücksichtigen, dass man in der bisherigen Rezeptionsgeschichte der Lichterlehre tendenziell stärker auf jenen anderen, explizit christologischen ersten Teil des Lehrstücks fokussiert hat. In diesem Kapitel wird dem damit bezeichneten Problem dadurch begegnet, dass in beiden Fällen von *Selbstbezeugungen* gesprochen wird: von Selbstbezeugungen Christi und von Selbstbezeugungen der Schöpfung.

Unklar ist jedoch auch das sachliche Verhältnis der beiden Textteile, und dieses Problem ist gewichtiger als das terminologische. Konkret stellt sich die Frage: Dient die Gegenüberstellung von Selbstbezeugungen Christi und solchen der Schöpfung der Abgrenzung der beiden Grössen, also, wie Christian Link annimmt, der Einführung eines „nicht zu übersehenden Trennungsstrich[s] zwischen den gleichnishaften ‚freien' Kundgebungen Gottes im Weltgeschehen" und der „Selbstaussage" der Schöpfung als dem „*Schauplatz*[…], auf dem derlei Kundgebungen stattfinden"?[6] Oder hat umgekehrt Henrik Berkhof recht mit seiner Vermutung, in der

2 Vgl. KD IV/3, S. 122–153.

3 Vgl. KD IV/3, S. 153–188.

4 Vgl. z. B. KD IV/3, S. 107 f., sowie a.a.O., S. 157: „Es geht schlicht darum, daß auch die Geschöpfwelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs als solche ihre eigenen *Lichter* und *Wahrheiten* und insofern ihre *Sprache*, ihre *Worte* hat." – Barth problematisiert diese Terminologie allerdings selbst (a.a.O., S. 158): „Es könnte sich, um allen Verwechslungen aus dem Weg zu gehen, nahelegen, zur Unterscheidung dieser Lichter von Gottes einer, seiner Selbstoffenbarung und zugleich zur Bezeichnung ihres Perennierens, statt von ‚Lichtern', nur von einer ‚*Helligkeit*' der Geschöpfwelt zu reden und jedenfalls das Wort ‚Offenbarung' ganz zu vermeiden."

5 Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi*, S. 510; ähnlich Hofheinz, *„Das gewisse Extra!" Oder: Christologie als „Türöffner"?*, S. 267 f.

6 Link, *Die Welt als Gleichnis*, S. 304.

Parallelstellung der beiden Kategorien von Lichtern sei ein „Indiz“ zu erkennen, „daß Barth doch eigentlich mehr sagen wollte[,] als er tatsächlich getan hat“?[7]

Die folgende Rekonstruktion von Barths zweifach ausgeführter Lichterlehre kehrt die von Barth gewählte Reihenfolge der Behandlung – zuerst Selbstbezeugungen Christi, dann solche der Schöpfung – um. Sie tut dies, um wiederum jenen Entwicklungsbogen in Barths Theologie deutlich zu machen, der bereits in den bisherigen Kapiteln dieser Untersuchung erkennbar war: die Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt. Während nämlich Barths Rede von Selbstbezeugungen der Schöpfung noch primär schöpfungstheologisch formuliert bleibt und starke theologisch-kritische, alle innerweltlichen Gegebenheiten relativierende Momente enthält (7.1.2), ist der im Textfortgang der KD erste Teil der Lichterlehre nur aus der Hinwendung zur Christozentrik, konkret: zu einem christologisch-inklusiven Blick auf die Welt zu verstehen (7.1.3). Mit Bezug auf die Pointen dieses Teils der Lichterlehre wird im zweiten Unterkapitel nach den wesentlichen Charakteristika von Barths Lichterlehre als christologischer Hermeneutik der Profanität zu fragen sein (7.2.1 – 3).

7.1.2 Selbstbezeugungen der Schöpfung

Blickt die Kirche auf die Welt, nimmt sie diese zunächst nicht als Chaos, sondern als geordnete Schöpfung wahr, die fortlaufend eigene Wahrheiten kundgibt. Bei diesen Schöpfungswahrheiten an sich und als solchen handelt es sich, wie Barth durchgehend betont, nicht um Offenbarungen Gottes: „Sie sind als Worte des weltlichen Seins selber nur weltliche Worte und als Wahrheiten des weltlichen Seins nur weltliche Wahrheiten und also keine Erschließungen Gottes, *keine ewigen Wahrheiten.*“[8] Mit der Heilsgeschichte sind diese relativen Wahrheiten als solche nicht einmal „vergleichbar“.[9] An keiner Stelle wird über diese Selbstkundgebungen der Schöpfung gesagt, dass sie ein Gleichnis des Himmelreichs seien oder auch nur

7 Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt,* S. 33.

8 KD IV/3, S. 160.

9 KD IV/3, S. 154, stellt Barth fest, kein Ereignis der Schöpfung könne „mit einem der Ereignisse vergleichbar oder gar identisch“ sein, „in denen die Kirche lebt und in denen es zum Glauben und zum Gehorsam eines Christen kommt“; andernorts (a.a.O., S. 173) schärft er ein: Die Lichter der Schöpfung und Gottes Selbstkundgebung „dürfen nicht etwa in der Weise verglichen und zusammengeschaut werden, als wären sie in ihrer Verschiedenheit nur so etwas wie zwei verschiedene Brechungen eines und desselben Lichtes, zwei verschiedene Seiten, Aspekte, Teilwahrheiten einer und derselben Wahrheit.“

werden könnten;[10] den Gleichnisbegriff nutzt Barth, wie schon notiert, ausschliesslich im ersten, explizit christologischen Teil der Lichterlehre.[11] In den Selbstbezeugungen der Schöpfung artikuliert sich die Welt zunächst in der Form eines Selbstgesprächs, das vom Bund Gottes mit ihr kategorial getrennt ist.[12] Sie verweisen nicht auf einen einheitlichen Weltlogos, sondern bleiben stets Weltlogoi im Plural.[13] Sie sind – hier ist der Bezug auf den für die Gotteserkenntnis so problematischen Begriff nach Barth angemessen – *Schöpfungs*offenbarungen im Wortsinn, da sich in ihnen die Schöpfung dem Blick der an Christus glaubenden Kirche als Schöpfung erweist.[14]

Das eine Gotteswort bewirkt, woran Barth in diesem zweiten Teil der Lichterlehre erinnert, „die *Problematisierung* und *Relativierung* aller anderen, der geschöpflichen Lichter, Worte und Wahrheiten".[15] Die Welt als solche wird in diesem Gedankengang konsequent verweltlicht, weil jeder über sich selbst hinausweisenden Offenbarungsmöglichkeit beraubt. Gott begegnet in ihr nicht schon dadurch, dass sie seine Schöpfung ist. Ihre Ordnungen – auch der späte Barth weicht nicht von seiner Kritik an neulutherischer Ordnungstheologie ab – sind relativer Art und in keiner Weise zu deifizieren. Sie können weder wirkliche Drohung noch wirkliche

10 Anders Siller, *Kirche für die Welt*, S. 288: „So können die Selbstzeugnisse der Welt werden, was sie als solche nicht sind: Gleichnisse des Himmelreichs." In Barths Lichterlehre wird dieser Überschlag nicht mehr durchgeführt. Hingegen hatte Barth den Gleichnisbegriff im Kontext seiner *Vorsehungs*lehre in §48 der KD noch auf die Schöpfung angewandt: Die Schöpfung bildet nach KD III/3, S. 57, den Bund „nur ab", „reflektiert" ihn nur, zeigt aber immerhin ein ihm „Entsprechendes, ein Ähnliches, ein *Gleichnis*".

11 Vgl. auch dessen Abweisung in KD IV/3, S. 161 f.: „Es geht […] um den der Welt als solcher trotz und in allen ihren Widersprüchen und Konflikten *immanenten* Frieden. Sicher ist er nicht Alles, sicher ist er auch nicht einmal sehr viel. Keine Rede davon, daß er mit dem Frieden des Reiches Gottes identisch oder auch nur sein Gleichnis wäre! Die Welt als solche produziert keine Gleichnisse des Himmelreichs! Aber ebenso sicher ist er auch nicht nichts." – Es ist sprachlich bezeichnend, dass sich die stets relativierte Relevanz solcher Selbstkundgebungen der Schöpfung bei Barth am besten mit Hilfe einer doppelten Negation beschreiben lässt.

12 KD IV/3, S. 161: „Kein Bund Gottes mit dem Menschen, sondern nur so etwas wie ein von Gott angeordnetes Konkordat der Welt mit sich selber ist es ja, was in jenem Gespräch, das ja eben auch nur das Gespräch der Welt mit sich selber ist, laut und vernommen wird."

13 KD IV/3, S. 181: „Weltlogoi gibt es gewiß, aber offenbar keinen Weltlogos, kein solches Wort, in welchem sich die Kreatur in ihrer Einheit und Ganzheit aussagen würde."

14 Vgl. KD IV/3, S. 158: „Die fatalen modernen Ausdrücke ‚Schöpfungsoffenbarung' oder ‚Uroffenbarung' könnten hier einen eindeutigen und guten Sinn, den sie in ihrem bisherigen Gebrauch nicht haben, bekommen: sie sind ihre, der creatura, der κτίσις *eigene* Offenbarungen." Auch bei der in diesem Sinne relativierten Verwendung des Wortes „Schöpfungsoffenbarung" ist stets mitzubedenken, dass in der KD auch die Schöpfung insofern stets christusbezogen gedacht wird, als dass sie den „äußere[n] Grund des Bundes" darstellt (vgl. dazu KD III/1, S. 103 – 258).

15 KD IV/3, S. 185.

Errettung bedeuten,[16] verbleiben vielmehr ganz im Vorletzten. Ihre Gesetze lassen keine direkten Aussagen über Gott zu; sie sind vielmehr ganz zur Erforschung durch die wissenschaftliche Weltbetrachtung freigegeben.[17] Zur Wahrnehmung dieser Gesetze und Kontinuitäten der Welt als solcher braucht es, wie Barth explizit sagt, keinen Glauben, sondern bloss gesunden Menschenverstand, „common sense".[18]

Dieser Grundgedanke der Lehre von den Selbstbezeugungen der Schöpfung liegt grundsätzlich auf der Linie von Barths früherer Bestreitung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis.[19] Er reflektiert zugleich die genuin neuzeitliche Einsicht in die Weltlichkeit der Welt; die Entdeckung dessen, dass Gott, mit Bonhoeffer formuliert, „nur noch jenseits der Welt der Erfahrung Raum behalten hat".[20] Berkhof hat betont, die durch diese Einsicht bewirkte Verschiebung zeige sich besonders klar, wenn man Barths hier unter Bezug auf Calvin aufgenommene Bezeichnung der Welt als „theatrum gloriae Dei"[21] mit deren Gebrauch bei Calvin selbst vergleiche. Bei Barth sei die Welt nicht mehr die Aufführung Gottes, sondern bloss die *Kulisse* der in Christus zur Aufführung gebrachten Heilsgeschichte.[22] Diese

16 Vgl. KD IV/3, S. 177: „Sie sind – anfangslos, endlos, zeitlos dieselben – nur eben die Mauern am Rande des Weges, auf dem es für den Menschen um Gut oder Böse, Heil oder Unheil, Leben oder Tod geht. Sie verstummen eben dort, wo sie erst interessant werden könnten. Wirkliche Drohung bedeutet keine von ihnen und wirkliche Verheißung auch nicht. Denn von wirklichem Gericht und Verderben redet keine von ihnen und so auch keine von wirklicher Gnade und Errettung."

17 Vgl. KD IV/3, S. 165 f.: „Und nun muß hier gewiß […] auch von dem geredet werden, was man die *Gesetze* der Natur- und Geisteswelt zu nennen pflegt. […] Über Gott, den Schöpfer und Herrn, geben sie keine Auskunft und so auch nicht über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Denn Gottes Wort, die Offenbarung seiner Wahrheit und der des Menschen, wird durch sie nicht ausgesprochen. Erste und letzte Fragen werden durch sie weder aufgeworfen noch beantwortet. Das kann nun aber wieder wahrhaftig nicht bedeuten, daß sie in ihrer relativen Gültigkeit übersehbar und verächtlich wären. Kraft der Erkennbarkeit und im Erkennen von Gesetzen konstituiert sich – nicht alle, aber eine wichtige, die sogenannte *exakte*, in empirischer Beobachtung und Forschung einerseits, in mathematischer Logik anderseits sich aufbauende menschliche ‚*Wissenschaft*'."

18 KD IV/3, S. 161: „[…] weil es ja zu deren Erkenntnis auch keines Glaubens, sondern nur eines höchst nahe liegenden, eigentlich unvermeidlichen Wahrnehmens, nur der Anwendung der guten, aber beschränkten Gottesgabe des common sense bedarf."

19 Vgl. neben Barth, *Nein!*, etwa KD II/1, S. 67–200 (§ 26. *Die Erkennbarkeit Gottes*).

20 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 503.

21 KD IV/3, S. 155: „Wir reden von der *Schöpfung*, von der von Gott verschiedenen, aber durch ihn verwirklichten creatura, der *Geschöpfwelt* […]. Sie ist, mit *Calvin* zu reden, das theatrum gloriae Dei". – Vgl. dazu auch Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 30–35.

22 Vgl. Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*, S. 33: Für Calvin „ist die geschaffene Welt in ihrer furchtbaren und herrlichen Majestät (in Natur und Geschichte) der lebendige Ausdruck der Anwesenheit Gottes, theatrum Gloriae Dei. Barth übernimmt diesen Ausdruck, meint dann aber nicht, wie Calvin [es] m. E. tut, daß die Welt selber das Theater, die Aufführung, das sich bezeugende Handeln Gottes sei, sondern nur, daß sie deren Kulisse sei […].

Veränderung spiegle die „kulturelle“ Differenz eines Denkens vor und nach der Aufklärung:[23] „Calvin konnte die gloria Gottes da aufleuchten sehen, wo Barth nur Finsternis, bzw. ein neutrales Selbstzeugnis der Welt sah.“[24] Sieht man von der pejorativen Konnotation ab, die Berkhof Barths Welthermeneutik durch die Metapher der „Finsternis“ unterstellt (und durch die Formulierung „neutrales Selbstzeugnis“ sogleich selbst korrigiert), trifft diese Beobachtung einen zentralen Punkt. Die zweite Hälfte von Barths Lichterlehre beschäftigt sich primär mit der Struktur und Ordnung des „Schauplatz[es]“, auf dem das christologische „Drama“ der Versöhnung zur Aufführung gebracht wird.[25] Alles Übernatürliche ist dabei aus der Welt ausgeschieden. In der Schöpfung begegnende Lichter sind nur gerade – aber immerhin – als *relative* Wahrheiten von Belang. Die Welt als solche ist nicht „*nur* ein Gleichnis“, wie es der Tambacher Vortrag noch formuliert hatte,[26] sondern *gar kein* Gleichnis. Von sich aus artikulieren die Selbstbezeugungen der Schöpfung keinen Gottesbezug, sondern zeugen nur eben davon, dass es „in der Welt auch Einiges gibt, was zählt und worauf man zählen kann“.[27]

Von Gott aus kann sich das allerdings ändern, was Barths Denkbewegung auch in diesem schöpfungstheologischen Teil der Lichterlehre eine neue Richtung gibt.

Für Barth sind die Lichter das ‚Selbstzeugnis der Schöpfung‘, für Calvin aber sind sie die Selbstbezeugungen Gottes in der Schöpfung.“ – Pietz, *Das Drama des Bundes*, S. 37, urteilt hingegen mit Blick auf Barths Schöpfungslehre anders und weist darauf hin, dass Barths Darstellung tierischen Lebens in KD III/1, S. 198, ebenfalls ein „Schauspiel“ und keine blosse Kulisse beschreibe. Das trifft zu, macht aber Berkhofs Feststellung des Unterschieds von Calvin und Barth keinesfalls hinfällig.

23 Vgl. Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt,* S. 40: „Calvin lebte in einer ganz anderen Welt […] Hier liegt natürlich ein tiefer theologischer Unterschied. Es ist aber auch und erst ein kultureller Unterschied. Vor und nach der Aufklärung wird die Welt grundverschieden erlebt.“

24 Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt,* S. 40; vgl. auch den Folgesatz (ebd.): „Diese Gottesfinsternis bekam aber für Barths Glauben und Theologie dieselbe Bedeutung, die das Gotteslicht in der Schöpfung für Calvin hatte.“

25 KD IV/3, S. 154: „Es gibt nun aber auch einen *Schauplatz* und *Rahmen* seines Seins, Handelns und Redens und also jener Geschichte, jenes Dramas: einen Schauplatz und Rahmen, der als solcher keine Geschichte ist, sondern, ohne darum unbeweglich, starr, leblos zu sein, in allen Stadien und Akten jener Geschichte wesentlich derselbe und also nicht in Form von Erzählung einer Geschichte, von je und je sich zutragenden Geschichten zu beschreiben ist.“ – Vgl. auch Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt,* S. 468, der im Anschluss daran formuliert: „Das Drama der Versöhnung ist die Vorstellung, die nur ein einziges Mal auf der alten Bühne des Welttheaters gespielt wird, aber sie ist zugleich das Drama, für das diese Bühne einstmals überhaupt gebaut wurde. Anders gesagt: Innerhalb der in ‚natürlichen‘ Kontinuitäten und Konstanten existierenden Welt, dem Kosmos, der Natur, dem ‚Allgemeinen‘, spielt sich nun das einmalige ‚Besondere‘, die Geschichte der Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus ab.“

26 Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, S. 582.

27 KD IV/3, S. 161.

Recht ausführlich beschreibt er die Möglichkeit, dass das eine Wort Gottes – also Jesus Christus – sich in seinem Offenbarungsgeschehen der Selbstbezeugungen der Schöpfung bedient. Die Metaphorik, auf die Barth in der Beschreibung dieses Prozesses der „*Integration* und *Instauration*“[28] zurückgreift, variiert: Die Selbstbezeugungen der Schöpfung werden „herangezogen und in Gebrauch genommen“,[29] „erhoben und aufgehoben, angenommen und hineingenommen“,[30] sie dienen dem Gotteswort als Verkleidung,[31] klingen mit ihm zusammen,[32] „reflektieren“ schliesslich sogar „das ewige Licht Gottes“.[33] In dieser Inanspruchnahme „*werden*“ sie erst, was sie „an sich“ noch nicht sind: zwar keine Gleichnisse des Gottesreichs, aber doch „Zeugen“ Gottes.[34] Sie bleiben Elemente der Schöpfung, weisen aber gerade als solche mit Gottes Hilfe über sich hinaus. Wieder im Bild des Theaters gesprochen: Als Kulissen und Requisiten bekommen sie in der Aufführung des christologischen Dramas eine konkrete und unerlässliche Funktion. Gott nutzt sie, die Selbstoffenbarungen der Schöpfung, zur Offenbarung der Versöhnung. Das Alte wird vom christologisch Neuen nicht negiert, sondern in Dienst genommen. Dabei bleibt die Erkenntnisreihenfolge aber unumkehrbar: Erst der Blick des Glaubens erkennt die Schöpfung als Gottes Schöpfung und die relativen Wahrheiten, die sich in ihr zu erkennen geben, als potenzielle Hinweise auf Gott. Ohne diesen glaubenden Blick auf sie bezeugt die Schöpfung nur sich selbst.

Die Frage, inwiefern diese christologische Neubestimmung der schöpfungsimmanenten Lichter gegenüber Barths früheren schöpfungstheologischen Texten ein inhaltliches Novum darstellt, ist komplex und muss für die Zwecke dieser Studie nicht entschieden werden.[35] Von der Schöpfung als dem „Schauplatz der großen Taten Gottes“ sprach jedenfalls schon der 1925 erarbeitete Schöpfungsparagraph der radikal dialektisch-theologisch denkenden Göttinger Dogmatikvorlesung;[36] von

28 KD IV/3, S. 181.

29 KD IV/3, S. 178.

30 KD IV/3, S. 188.

31 So formuliert Barth, dass das Welt- vom Gotteswort „aufgenommen, aufgehoben, daß seine beschränkte Verbindlichkeit mit der schlechthinnigen Verbindlichkeit des Wortes Gottes bekleidet werden kann – oder umgekehrt gesagt: daß die schlechthinnige Verbindlichkeit des Wortes Gottes sich in die beschränkte des kreatürlichen Selbstzeugnisses verkleiden kann“ (KD IV/3, S. 178 f.).

32 Vgl. KD IV/3, S. 182.

33 KD IV/3, S. 187.

34 KD IV/3, S. 181.

35 Vgl. dazu etwa Wüthrich, *„[E]ine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“*, S. 62 f.

36 Vgl. Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. 2, S. 244 f.: „Begnügen wir uns damit, zu glauben […]: *diese unsere* Welt [ist] vollkommen geschaffen, d. h. zum Schauplatz der großen Taten Gottes. Indem diese Taten geschehen, indem Gott sein Wort spricht von jenem Ort aus, der für uns so dunkel, so verborgen ist, indem wir es hören trotz Sünde und Tod, die zwischenhineingekommen

„Lichter[n]“ der Schöpfung bereits die 1945 erschienene Genesisauslegung in KD III/1.[37] Beide Male fehlte aber eine explizit christologische Wendung. Zentrale Pointe der nun entwickelten Lehre von den Selbstbezeugungen der Schöpfung dürfte jedenfalls sein, dass Christus sich zwar nicht *in,* aber doch *mithilfe* von Ordnungen, Zusammenhängen und Konstanten der Schöpfung offenbart. Deren Wahrheiten werden im Prozess von Versöhnung und Offenbarung nicht annihiliert, wie man etwa noch von einzelnen Spitzensätzen des Zweiten Römerbriefkommentars her hätte annehmen können,[38] sondern übernehmen als relative Wahrheiten eine wichtige Rolle.[39] Die Welt wäre nicht Gottes, wenn dem nicht so wäre.[40]

Aber für den Barth der 50er Jahre ist damit noch nicht alles gesagt. Über diesen schöpfungstheologischen Gedankengang hinaus entwickelt er eine Wahrnehmungslehre Christi in der Welt und stellt diesen explizit christologischen dem schöpfungstheologischen Abschnitt sogar voran. Neben von Gott potenziell in Dienst genommenen Selbstbezeugungen der Schöpfung gibt es nämlich nach Barth Selbstbezeugungen *Christi* in der Welt, die in einer primär schöpfungstheologischen Perspektive nicht in den Blick kämen. Hier lag hier die eigentliche, nun *versöhnungstheologische* Pointe der Lichterlehre.[41]

---

sind, indem Gottes Offenbarung um so herrlicher leuchtet, je tiefer wir gefallen und gefangen sind, müssen wir auch an das ‚valde bonum‘ glauben.“

37 Vgl. KD III/1, S. 174–176 (Zitat S. 175); darauf verweist bereits Wüthrich, *„[E]ine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken“*, S. 62.

38 Dort hiess es etwa noch (Barth, *Römerbrief [Zweite Fassung]*, S. 61): „Die Heilsbotschaft bietet die Möglichkeit letzter Einsicht. Aber zu ihrer Verwirklichung muss sie alle vorletzten Einsichten außer Kurs setzen.“

39 Vgl. dazu KD IV/3, S. 157: „Eben hier stehen wir nun vor dem Grund, der Möglichkeit und Notwendigkeit des *anderen* Satzes, der *neben* unserem Satz von Jesus Christus als dem einen Licht des Lebens seinen Raum und sein Recht hat, von dem sich dieser unser Satz abhebt, mit dem er also nicht zu verwechseln und nicht zu vermischen ist, der aber durch jenen auch nicht ausgestrichen, nicht ungültig und auch nicht bedeutungslos gemacht wird, sondern den in seiner besonderen Aussage in ihrem *Verhältnis* zu jenem zu würdigen eine theologische Aufgabe ist“. – Pietz, *Das Drama des Bundes,* S. 36, formuliert in diesem Zusammenhang treffend: „Es gibt […] keine Fremdheit zwischen dem theatrum und der gloria Dei.“

40 Vgl. bereits Wood, *The Comedy of Redemption,* S. 59: „The problem with all worldly illuminations is not that they are false but that they cannot master our minds and wills to the service of God. Far from wanting to belittle these human insights, Barth insists that they are the product of God’s good creation. The world would not be God’s were it not full of truth and beauty and goodness.“

41 Interessanterweise ging Barth bereits 1924 in Göttingen auf die Möglichkeit ein, „ob es nicht noch eine *dritte* Gruppe von Offenbarungszeugen geben könnte: *außerkanonische Propheten und Apostel gleichsam*“ (Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“*, Bd. 1, S. 183). Er referierte Zwinglis Bewunderung für eine Reihe von „edlen Heiden“ (a.a.O., S. 184), etwa Herakles und Theseus, und riet dazu, hier nicht vorschnell ein „Unmöglich!“ einzuwerfen, da nicht das Christentum, sondern nur die Offenbarung absolut sei (ebd.). Ohne diesen Gedanken aber in der Folge – etwa christologisch –

7.1.3 Selbstbezeugungen Christi in der Welt

Blickt die Kirche in *Erwartung Christi* auf die Welt, nimmt sie diese nicht nur als Schöpfung, sondern darüber hinaus als von der Universalität der Auferstehung grundstürzend veränderten und von Christus in der Ausführung seines prophetischen Amtes bereits mannigfach berührten Raum wahr. Barths Hinwendung zur inklusiven Christologie forderte es, in der Welt mit dem Wirken Christi in Ausführung seines prophetischen Amtes zu rechnen.[42] Die Denkbewegung der Versöhnungslehre zielt deutlich auf jenen ersten, christologischen Teil der Lichterlehre, an deren wichtigste Elemente im Folgenden knapp erinnert werden soll.[43]

Barth möchte zeigen, dass auch angesichts der Exklusivität von Gottes Offenbarung in Christus wahre Worte im Weltgeschehen zu hören sind – dass aber zugleich auch diese nur wahr sind, indem und sofern sie Worte Christi sind. Die Lichterlehre sprengt also nicht die Exklusivität der Christusoffenbarung – Barth bemerkt selbst: „Wir *verlassen* den sicheren Boden der *Christologie nicht*“[44] –, wohl aber jede Gleichsetzung der *Kirche* mit dem Offenbarungsraum Gottes. Es geht in ihr um Selbstbezeugungen Christi extra muros ecclesiae, mit deren Existenz nach Barth auch dann zu rechnen ist, wenn man sich, wie er es am Anfang des § 69 noch einmal in aller Form tat, zum christologischen Offenbarungsexklusivismus der

auszuarbeiten, brach er ihn an der Stelle der Frage, ob es ausserchristliche Zeugen „von der Offenbarung, von der Menschwerdung, von Christus“ nun tatsächlich gebe, abrupt ab (a.a.O., S. 185): „Bei Herkules und Theseus dürfte es sich doch wohl nicht *darum* handeln – oder doch? Und bei Sokrates? Bei Lao-Tse? Bei Buddha? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht“ (ebd.; ähnlich auch Barth, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, Bd. 2, S. 34 f.). Diese bewusste Unentschiedenheit war in Barths dialektisch-theologischer Schaffensperiode bereits in der Frage nach der Heilsuniversalität begegnet (vgl. oben Kap. 5.1.2).

42 Vgl. KD IV/3, S. 129: „*Gibt* es auch *solche*, in der profanen Welt gesprochenen und aus ihr heraus der Gemeinde zugerufenen wahren Worte? Wie kommen wir dazu, damit zu *rechnen?* Darauf gibt es entscheidend nur eine Antwort: Wir kommen dazu, weil und indem wir von der *Auferstehung Jesu Christi* herkommen – von der *Offenbarung* der von Gott dem Vater mit Triumph gekrönten Erniedrigung seines einen Sohnes in des Menschen Sünden- und Todesverlassenheit hinein – und der in der Person dieses seines Sohnes vollzogenen Erhöhung des Menschen in die Lebensgemeinschaft mit Gott selber – kurz: von der Offenbarung der in Jesus Christus geschehenen *Versöhnung* der *Welt* mit Gott.“

43 Für ausführlichere Referate kann auch an dieser Stelle auf die bisherige Literatur verwiesen werden; vgl. bes. Dekker, *Homines bonae voluntatis,* S. 21–53; Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt*; Link, *Die Welt als Gleichnis, S. 2*86–310; Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 121–157; Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 142–147; Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass,* S. 92–116. Holzendorf bietet ferner eine umfangreiche Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte der Lichterlehre (a.a.O., S. 117–152).

44 KD IV/3, S. 131.

ersten Barmer These bekennt.[45] Er zielt demnach weder auf eine natürliche Theologie[46] noch auf die These, dass Gott sich neben Christus in anderen geschichtlichen Grössen offenbare. Ziel ist vielmehr die umfassende Anwendung jener inklusiven Christologie, von der KD IV durchgehend geprägt ist, auf das Gebiet der Welthermeneutik, d. h. der Reflexion des kirchlichen Blicks auf die Welt, auf die Gesellschaft, auf die Kultur.

Was nun in der Welt als Selbstbezeugung Christi bezeichnet werden kann, steht mit Christus in einem eigentümlich komplexen Verhältnis. Barth nutzt zur Beschreibung dieses Verhältnisses verschiedene terminologische Mittel, in denen jeweils eine charakteristische Spannung zu erkennen ist: Wahre Worte haben „ihren letzten Ursprung und Sinn in der erweckenden Macht der universalen Prophetie Jesu Christi selbst",[47] sind aber zugleich menschliche Worte – Produkte einer Kreatur also, die Worte Gottes hervorzubringen eigentlich nicht in der Lage ist.[48] Sie sind im vollen Wortsinn *wahr* (es muss ihnen „eben die dem Worte Gottes eigene Wahrheit ihrerseits innewohnen"[49]), aber ihre Wahrheit ist zugleich stets eine abgeleitete[50] und sie müssen es „ihm und ihm allein", also Christus, „überlassen und zuschreiben, die Wahrheit zu sein."[51] Sie sind explizit keine „bloßen Teilwahrheiten",[52] bezeugen aber jeweils nur einen Aspekt der Gesamtwahrheit.[53] Ohne diese

45 Vgl. KD IV/3, S. 1 (Leitsatz zu § 69; im Original hervorgehoben): „Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben."

46 Vgl. die entsprechende Abweisung in KD IV/3, S. 131.

47 KD IV/3, S. 145.

48 Vgl. KD IV/3, S. 131 f.: „Unsere These ist also ferne davon, der menschlichen Kreatur als solcher ein Vermögen zur Erkenntnis Gottes oder gar des einen *Wortes* Gottes und dann zur Hervorbringung der ihm entsprechenden wahren Menschenworte zuzusprechen." Auch andernorts beschreibt Barth die Existenz wahrer Worte als „Gnade", da hier Menschen „schlechthin über ihr eigenes Vermögen hinaus" dazu „befähigt und damit auch autorisiert" würden, wahre Worte zu sprechen (a.a.O., S. 124).

49 KD IV/3, S. 123.

50 KD IV/3, S. 123: „‚Wahr' müßte also, angewendet auf solche anderen Worte, bedeuten, daß sie dasselbe sagen, was das eine Wort Gottes selbst sagt und daß sie daraufhin ebenso wahr wären wie dieses."

51 KD IV/3, S. 124.

52 KD IV/3, S. 137: „Sie werden wahre Worte, echte Zeichen und Bezeugungen des einen wahren Wortes, sie werden reale Gleichnisse des Himmelreiches sein, wenn und sofern sie […] als *genaue* Segmente der Peripherie *dieses* Kreises auf dessen Totalität und damit auf seine Mitte *hinweisen*, vielmehr: indem sich *seine* Mitte und die Totalität *seiner* Peripherie und also Jesus Christus selbst in ihnen *kundgibt*. Sie werden also keine bloßen Teilwahrheiten aussprechen – die eine Wahrheit Jesu Christi ist unteilbar!".

53 Barth erklärt, wahre Weltworte würden „das *eine Licht* der *einen Wahrheit* […] nach irgendeiner bestimmten Seite in irgendeiner bestimmten besonderen *Brechung* sichtbar machen […]. Ein sol-

dialektische Grundspannung zwischen Weltworten und Gotteswort lassen sich die wahren Worte Christi im Weltgeschehen offensichtlich nicht beschreiben. Es handelt sich bei ihnen, in einer eigenen Formulierung zusammengefasst, um aktuale – d. h. nicht prinzipielle, sondern sich je und je ereignende – Inklusionen von Weltphänomenen in die eine Wahrheit Christi.

Barth, dem eine solch abstrakte Terminologie fremd gewesen wäre, verwendet, wie angedeutet, einen neutestamentlichen Begriff, der diese spannungsvolle Einheit von aktualer Identität und bleibender Differenz bereits innerbiblisch reflektiert: jenen des *Gleichnisses des Himmelreichs.*[54] Auch das biblische Reichgottesgleichnis bringt zugleich die Identität und die Differenz zwischen einer innerweltlichen Begebenheit und dem Reich Gottes zum Ausdruck und dient so dessen Offenbarung.[55] Das Gleichnis „handelt vom Irdischen, das wir kennen, und weist auf das Göttliche, das wir nicht kennen", wie Ruben Zimmermann zusammenfasst.[56] Die neutestamentlichen Gleichnisse sprechen also von profansten Dingen, die, als Gleichnis des Himmelreichs eingesetzt, trotz ihrer Profanität Anteil an der Wahrheit Gottes bekommen und zum Hinweis auf ihn werden können. Sie werden so, nun wieder mit Barth formuliert, zum „Urbild der Ordnung, in welcher es neben dem *einen* Wort Gottes, durch dieses geschaffen und bestimmt, ihm genau entsprechend, ihm vollkommen dienend und darum in seiner Macht und Autorität auch *andere, wahre* Worte Gottes geben kann";[57] ja sie können „zur realen Bezeugung der Realpräsenz Gottes auf Erden und so selber zu Ereignissen von dessen

---

ches wahres Wort mag also z. B. nur eben von der Güte der ursprünglichen Schöpfung, ein anderes nur eben von ihrer Bedrohung, ein drittes nur eben von ihrer Befreiung, ein viertes nur eben von ihrer künftig zu offenbarenden Herrlichkeit reden. Ein jedes von ihnen tut es dann *wahrhaftig*, wenn und indem und sofern das, was es für sich und im Besonderen sagt, nur scheinbar, nur aufs erste Anhören eine Abstraktion ist, in Wirklichkeit die Güte, auch die Gefährdung, auch die Sieghaftigkeit und endlich die künftige Herrlichkeit des in Jesus Christus beschlossenen, in ihm durchgeführten und auf ihn zielenden göttlichen Schöpfungswerkes, und damit auch – mag immer das eine nur dieses, das andere nur jenes aussprechen – das Ganze dieses Werkes und also auch den Zusammenhang seiner besonderen Aussage mit allen andern anzeigt" (KD IV/3, S. 137 f.).

54 Vgl. dazu bes. KD IV/3, S. 124–126 sowie a.a.O., S. 130.137.140 u. ö.

55 Vgl. Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu,* S. 10: „Gleichnisse verknüpfen […] die menschliche und die göttliche Welt miteinander, mehr noch: Sie setzen sie […] nicht nur analogisierend zueinander in Beziehung, sie setzen sie ineinander, sie setzen sie gleich. […] Doch diese Gleichsetzung folgt nicht der Logik der Mathematik. Indem semantisch Nicht-Zusammengehöriges syntaktisch zusammengezwungen wird, bleibt im ‚Ist wie' zugleich das ‚Ist nicht' transparent. Die somit im Gleichnis erzeugte spannungsvolle Zuordnung bewahrt das Wissen um die Begrenzung jeder menschlichen Rede über Gott. Sie wagt sich in ihrer poetischen Fiktion aber zugleich in Grenzbereiche der Einsichts- und Sprachfähigkeit hinein, was zur theologischen Erkenntnis führen kann."

56 Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu,* S. 10.

57 KD IV/3, S. 126.

Realpräsenz werden".[58] Diese letzte Formulierung lässt aufhorchen, da sie nahe zusammenrückt, was in Barths Rede von Zeugnis und Bezeugung sonst konsequent unterschieden werden sollte: das *Ereignis* von Gottes Gegenwart und das (blosse, nachgeordnete, menschliche) *Zeugnis* von diesem Ereignis.[59] Eben diese punktuelle Ineinssetzung aber begegnet nur im ersten, christologischen Teil der Lichterlehre – dem schöpfungstheologischen ist sie fremd. Aus diesem Grund dürfte Barth dort auch auf den Gleichnisbegriff verzichtet haben.

Dieser Befund spricht für Links Erinnerung an den „nicht zu übersehenden Trennungsstrich" zwischen den beiden Teilen der Lichterlehre – und gegen Berkhofs anderslautende Vermutung.[60] Was die Selbstbezeugungen der Schöpfung nur passiv bezeugen können, ist in Selbstbezeugungen Christi in der Welt – gleichnishaft, immer neu und nie unstrittig beschreib- und kanonisierbar,[61] aber doch real – als Akteur wahrnehmbar: das Wort Gottes. Aus ihnen ist, was so über die Selbstbezeugungen der Schöpfung nicht gesagt werden kann, „die wohlbekannte, ihrer düsteren Herkunft zum Trotz ja nicht zu überhörende Stimme des guten Hirten zu hören".[62] Sie sind, wie Barth formuliert, „Bezeugungen der Selbstmitteilung des als Vater im Sohn durch den Heiligen Geist handelnden Gottes",[63] nicht weniger.

Damit ist erkennbar, dass der im KD-Textverlauf erste und hier als zweiter behandelte Teil der Lichterlehre die eigentlichen, im Kontext dieser Arbeit zu interpretierenden welthermeneutischen Neuerungen zu bieten hat. Die Rede von Selbstbezeugungen Christi in der Welt, die der dialektischen Theologie der 20er Jahre noch weitgehend fremd ist, ist eine Konsequenz von Barths unterdessen entwickelter christologisch-inklusiver Theologie der Welt – und unterscheidet sich gleichzeitig markant von der welttheologischen Identifikationslogik des religiösen Sozialismus und Barths von diesem geprägten Frühwerk. Von hier aus betrachtet

58 KD IV/3, S. 126.

59 So war der Zeugnisbegriff in Barths Ekklesiologie gerade gegen diese Gleichsetzung gerichtet; s. dazu oben Kap. 4.2.4.

60 Zur Einschärfung der Abgrenzung beider Teile der Lichterlehre vgl. auch Barths Unterteilung der beiden Abschnitte in KD IV/3, S. 153.

61 Barth verzichtet nicht nur auf die Angabe jedes Beispiels für ein wahres Weltwort im Kontext der dogmatischen Theorie, sondern lehnt es auch explizit ab, solche Worte *„fixieren* und dann *kanonisieren"* zu wollen (KD IV/3, S. 150). Vgl. auch a.a.O., S. 152 f.: „Was wir hier versuchten, war […] eine *grundsätzliche* Untersuchung der Frage, ob und inwiefern mit wahren Worten dieser Art theoretisch und praktisch zu rechnen sein möchte. Eben zur Grundsätzlichkeit dieser Untersuchung gehörte nun aber dies, daß Alles, was die Aufmerksamkeit von der Sache selbst ablenken konnte, zu vermeiden war. Keine hier in Frage kommende konkrete Erscheinung ist als solche die Sache, die hier zu erwägen war."

62 KD IV/3, S. 133.

63 KD IV/3, S. 131.

lässt sich Barths Lichterlehre als eine kritische Wahrnehmungslehre der Selbstbezeugungen Christi im Weltgeschehen, oder anders gewendet: als eine spezifisch *christologische Hermeneutik der Profanität* interpretieren. Dies soll in den drei Folgeabschnitten geschehen, wobei jeweils ein Aspekt dieser Formulierung ins Zentrum gestellt wird: die *Christologie* (7.2.1), der Bezug auf die *Profanität* (7.2.2) sowie der grundlegende Charakter der Lichterlehre als *Hermeneutik* der die Kirche umgebenden Welt (7.2.3).

7.2 Barths christologische Hermeneutik der Profanität

7.2.1 Zur Bedeutung der Christologie für die Lichterlehre

Warum und inwiefern handelt es sich bei der Lehre von den wahren Worten um eine *christologische* Hermeneutik der Profanität? Seit der Hinwendung zur „christologische[n] Konzentration“[64] war Barths Theologie dem Vorwurf ausgesetzt, in eine binnenkirchliche Enge zu führen und latent *nur* noch Christus – und nicht mehr die Welt – für theologisch relevant zu halten.[65] Die Zentralstellung der Christologie wurde in dieser Deutung durch einen programmatischen Rückzug aus aller kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit Weltzusammenhängen erkauft. Man sah bei Barth weniger eine christologische Welthermeneutik angelegt als stärker eine Christologie, die so bestimmend geworden war, dass sie eigens unternommene welthermeneutische Gedanken – z. B. in der Form von Auseinandersetzungen mit Anthropologie, Politik oder Kultur – zumindest tendenziell verhinderte. Barth hat dieses Urteil nicht geteilt und stets betont, *gerade* die Zuwendung zur christologischen Konzentration habe ihn, biographisch betrachtet, zu einer neuen Weltoffenheit geführt: „Nie zuvor meine ich so fröhlich in der wirklichen Welt gelebt zu haben wie gerade in der Zeit, die für meine Theologie jene vielen so mönchisch erscheinende Konzentration mit sich brachte“, hielt er 1938 fest.[66] Der

64 So Barth, *How my Mind has Changed (1928 – 1938)*, S. 186 (oben in Kap. 5.2.1 ausführlicher zitiert).
65 Vgl. dazu Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 19 f., der referiert: „War es […] der Vorwurf der Dialektischen Theologie an die Theologie ihrer Väter, daß diese ‚nicht von Gott, sondern vom Menschen gehandelt‘ habe, so scheinen die Barthsche Theologie bzw. seine Nachfolger offenbar im Gegenzug in das andere Extrem gefallen zu sein, indem sie nun *nur noch* von Gott und *gar nicht* mehr vom Menschen handeln.“
66 Barth, *How my Mind has Changed (1928 – 1938)*, S. 186; vgl. ebd.: „Man hat mir vorgeworfen, ich hätte mir nun gänzlich hinter eine ‚chinesische Mauer‘ zurückgezogen und sei infolgedessen ‚äußerst uninteressant‘ […] geworden. Zu dieser letzten Feststellung kann ich kaum etwas sagen, wohl aber muß ich sagen, daß die Sache mit der chinesischen Mauer, jedenfalls von mir aus gesehen sehr rätselhaft ist. Denn merkwürdigerweise war es so, daß ich gerade in diesem Jahrzehnt und also im

Fokus auf die Christologie sollte, wie bereits dieser Hinweis zeigt, in Barths Einschätzung nicht im Widerspruch zu einer ausgeführten Welthermeneutik stehen, sondern dieser eine feste theologische Grundlage bieten.

Von Barths Ausführungen zu den wahren Worten Christi im Raum der Profanität war vor diesem Hintergrund weniger eine Modifikation seiner vormaligen Position als vielmehr eine Verteidigung gegen den Vorwurf zu erwarten, sich durch die christologische Konzentration in eine klerikale Enge führen zu lassen. Nun sollte der welttheologische Tatbeweis dafür erfolgen, dass es möglich und angemessen war, auch aus einer christologischen Konzentration heraus Weltphänomene theologisch wahr- und ernstzunehmen; dass also christologischer Exklusivismus im Offenbarungsbegriff eine christologisch-inklusive Welthermeneutik, die auch hier mit Wahrheiten rechnete, nicht ausschloss, sondern im Gegenteil nach sich zog.[67]

In der Forschung wird hier gelegentlich von einer paradoxen Gleichzeitigkeit von Christozentrik und Weltoffenheit gesprochen. In diesem Sinne formuliert Gundlach, „trotz seiner christologischen Konzentration" enthalte Barths in der Lichterlehre vorgeschlagenes Konzept „eine Freiheit zur Welt und eine Offenheit für die Kultur, die auf ihre Weise die Kulturoffenheit und -neugier des modernen Protestantismus zur Sprache bring[e]".[68] In dieser Rekonstruktion wird die Christozentrik der Lichterlehre als ihr potenzieller Hemmschuh begriffen. Der Intention von Barths Ausführungen wird diese Einordnung nicht gerecht: Der Universalismus der Lichterlehre – die Pointe, dass mit wahren Worten überall zu rechnen sei, auch in der von der Kirche noch nicht oder nicht mehr erreichten Profanität – geht direkt auf den christologischen Universalismus des Versöhnungsereignisses zurück. Dieser enge sachliche Zusammenhang zeigt sich schon daran, dass Barth hier, im Raum

---

Zuge dieser Veränderung Zeit und Lust gefunden habe, mich viel mehr als früher auch mit der allgemeinen Geistesgeschichte zu beschäftigen, auf zwei Italienreisen das klassische Altertum zu mir reden zu lassen, wie es das vorher nie getan hatte, ein neues Verhältnis z. B. zu Goethe zu gewinnen, zahlreiche Romane – darunter viele von den ausgezeichneten Hervorbringungen der neueren englischen Kriminal-Romanliteratur – zu lesen, ein schlechter, aber passionierter Reiter zu werden usw.!".

67 Vgl. Barths Bemerkung, aus dem Bekenntnis zu Christus als der einzigen Offenbarung Gottes folge nicht, „daß alle außerhalb des biblisch-kirchlichen Kreises gesprochenen Worte als solche wertlos oder gar als Worte unechter Prophetie nichtig und verkehrt, alle dort aufgehenden und scheinenden Lichter als solche Irrlichter, alle dort sich vollziehenden Offenbarungen als solche falsch sein müßten" (KD IV/3, S. 108).

68 Gundlach, *Kulturprotestantismus nach Karl Barth*, S. 166. – Andernorts betont aber auch Gundlach (ders., *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 195 f.), Barths „christologische Konzentration" erscheine „nur auf den ersten Blick als eine Verengung der Theologie auf das eine, begrenzte Wort Gottes Jesus Christus"; die Lichterlehre sei „weder eine widersprüchliche noch eine gleichsam überraschende Alterserfindung Barths, sondern die konsequente Entfaltung der Bestimmungen der Erwählungslehre."

der Lichterlehre, zentrale universalistische Formulierungen seiner Versöhnungslehre zum Ausdruck brachte, etwa die oben zitierte Pointe, dass es „keine Menschenlosigkeit Gottes“[69] gebe, oder jene, dass „de iure“ bereits „jeder Mensch“ von der Versöhnung herkomme.[70] Dass die Profanität potenziell mehr ist als Profanität, führte Barth direkt auf die Osteroffenbarung Christi zurück.[71] Weil Christus der Herr der ganzen Welt und der Versöhner jedes Menschen ist, kann jeder Mensch in der ganzen Welt zur Ausführung von Christi Selbstbezeugung in Dienst genommen werden.[72] Aus diesem Grund sind bei Barth Christologie und Offenheit umgekehrt gekoppelt, als von der eben genannten Rezeptionslinie vorgesehen: „Je ernsthafter und fröhlicher“ jemand an Christus glaube, „desto mehr solcher Zeichen“ werde er in der Welt „wahrnehmen, desto mehr wahre Worte wird er auch von dorther zu vernehmen in der Lage sein.“[73]

Die starke Christozentrik führt in diesem Gedankengang weg von jeder *Ekklesio*zentrik. Die Kirche ist in Barths Spätwerk dezidiert nicht als exklusiver „Ort der Wahrheit“ zu verstehen.[74] Potenzieller Ort der Wahrheit Christi ist – weil Barth

---

69 Vgl. KD IV/3, S. 133: „Man sage nicht zu schnell, daß die Souveränität Jesu Christi, die Macht seiner Prophetie hier [nach a.a.O., S. 132: in der „der *Absolutheit* sich *nähernden* Profanität“, M.P.] an ihrer Grenze stehen möchte, daß wahre Worte, von ihm auf menschliche Lippen gelegt, hier nicht zu erwarten seien. […] Denn man vergesse nicht: es gibt zwar eine Gottlosigkeit des Menschen, es gibt aber laut des Wortes von der Versöhnung keine Menschenlosigkeit Gottes“.

70 KD IV/3, S. 130: „Wer mit den Propheten und Aposteln von seiner Auferstehung […] herkommen […] darf, der erkennt und bekennt eben damit, daß nicht nur er, nicht nur die in der Nachfolge der Propheten und Apostel an ihn glaubende, ihn liebende, auf ihn hoffende Gemeinde, sondern de iure *jeder* Mensch, ja die *ganze* Kreatur von seinem Kreuz, von der in ihm geschehenen Versöhnung herkommt, von ihr her zum Schauplatz seiner Herrschaft und so auch zum Empfänger und Träger seines Wortes bestimmt ist.“

71 Vgl. KD IV/3, S. 133: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität, auch da nicht, wo sie sich, menschlich gesehen und geredet, der Reinheit, der Absolutheit, der schlechthinnigen Gottlosigkeit in der gefährlichsten Weise zu nähern scheint. Man kommt, man denkt und redet nicht von Jesu Christi Auferstehung her, wenn man das Gegenheil behauptet!“.

72 Ähnlich Hofheinz, *„Das gewisse Extra!“ Oder: Christologie als „Türöffner“?*, S. 273: „Der Realgrund für die Erwartung des Ergehens wahrer Worte Christi in der Profanität bildet die beide, Kirche (Gemeinde) und Welt, umgreifende Universalität der Herrschaft Christi.“

73 KD IV/3, S. 136. – In Variation der Aufforderung, nicht an die Gottlosigkeit nichtchristlicher Menschen zu glauben (vgl. oben Kap. 5), formuliert Barth (ebd.): „Wir sind nun einmal aufgerufen, an *Ihn*, an seine Siegesmacht zu glauben und nicht an die Standfestigkeit irgendeiner unchristlichen, widerchristlichen oder pseudochristlichen Weltlichkeit ihm gegenüber.“

74 Vgl. zu dieser Formulierung Greive, *Die Kirche als Ort der Wahrheit.* Greive behandelt unter diesem Titel allerdings die Entwicklung von Barths Kirchenverständnis zwischen 1909 und 1937, nimmt die Lichterlehre also noch nicht in den Blick und liest die titelgebende Formulierung

keine ekklesiologische, sondern eine christologische Konzentration vollzieht – nicht allein die Kirche, sondern die ganze, auch diese umschliessende Welt. Christus macht die Welt zu seinem Wahrheitsraum, indem er sich in ihr bezeugt. Er macht sie indes *nicht* ihrerseits zur Kirche, nicht einmal aktual am Ort seiner Selbstbezeugung. Es geht in Barths Lichterlehre nicht um die These, dass es Kirche auch extra muros ecclesiae visibilis gebe.[75] Barth möchte gerade herausstellen, „daß das Vermögen Jesu Christi, sich selbst […] menschliche Zeugen zu erschaffen, sich nicht in dem erschöpft, was er an und in seinen Propheten und Aposteln wirkte und von daher auch in seiner Gemeinde möglich und wirklich macht".[76] Die inklusive Christologie, die hier zur Anwendung kommt, führt demnach zu einer programmatischen theologischen Aufwertung der Welt – und zugleich zu einer Relativierung der Kirche. „Der liebe Gott könnte liberaler sein als wir es denken und gern haben", konnte Barth an anderer Stelle, aber ganz im Sinne der Lichterlehre formulieren.[77]

Damit wird insgesamt deutlich, dass Barths Spättheologie ihre charakteristische Offenheit und Weite nicht trotz, sondern wegen ihrer christologischen Grundausrichtung gewonnen hat.[78] Wer seinen Blick auf die Welt an Barths

überdies nicht explizit exklusiv. Als exklusiv gelesene wäre sie missverständlich; dasselbe gilt für Greives Bezeichnung der Kirche als dem „Ort der Christuswirklichkeit" (a.a.O., S. 342).

75 Hingegen formuliert Siller, *Kirche für die Welt*, S. 267, mit Bezug auf die Lichterlehre: „Folgt man diesem Gedankengang Barths, so ist Kirche bzw. Gemeinde nicht nur jenseits der Mauern institutionalisierten Christentums zu finden, sondern auch jenseits des Christusglaubens." Eine solche Universalisierung des Kirchenbegriffs ist in Barths Lichterlehre nicht angelegt. Zutreffend ist hingegen Sillers daran anschliessende Feststellung (ebd.): „Barth bereitet also einer Ekklesiologie den Weg, die mit der Gegenwart Jesu Christi auch jenseits der verfassten Kirche bzw. Gemeinde rechnet, so dass ChristInnen auch in einer säkularen Umwelt […] ‚Gleichnisse des Himmelreichs' erwarten können." Vgl. ferner Link, *Die Welt als Gleichnis,* S. 296 f.: „Die Entsprechungen zu dem in der Kirche verkündigten Reich Gottes […] reichen grundsätzlich weiter als die Kirche Verkündigung selbst, sie überschreiten die Grenzen einer dogmatisch gefaßten Ekklesiologie."

76 KD IV/3, S. 132.

77 Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 10. Es sei nämlich damit zu rechnen, dass die Gnade Gottes „immer auch jenseits der Kirchenmauern am Werk sein und auch in ganz anderen Zungen als den uns gegebenen verkündigt werden kann. Daß sie so frei ist, das bringt immer wieder frische Luft in die Kirche" (ebd.).

78 Ähnlich urteilt Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug,* S. 118: „*Die strenge Christusbezogenheit der Kirche bedeutet gerade keine Weltflucht, sondern eine Vertiefung des Weltbezugs der Kirche*" (auch zit. bei Siller, *Kirche für die Welt*, S. 289, Anm. 199). Vgl. auch Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 143: „Gerade durch die strikte Position ihres Bekennens ist die Gemeinde in der Lage, in die Weite zu horchen und die Stimme des guten Hirten auch aus dem profanen Bereich zu vernehmen, dort Gleichnissen des Himmelreichs zu begegnen." Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 230 f., hatte ja in diesem Sinne zusammengefasst (wie oben in Kap. 1.2.2 bereits zitiert): „it is not in spite of Barth's doctrine of the Word that he can affirm

Lichterlehre geschult hat, rechnet mit der „Realpräsenz“[79] Christi in, mit und unter den profansten Weltphänomenen. Die Welt als solche wird dabei als christologisch relevant betrachtet, da sie von Gott her sozusagen mit der steten Möglichkeit der Christusbegegnung geladen wird. Präzise aufgrund der Universalität der Versöhnung Christi ist anzunehmen, dass es in ihr, allem profanisierenden Pathos des dialektisch-theologischen Barth zum Trotz, *mehr* gibt als das Selbstgespräch der Schöpfung.

Nur am Rande sei festgehalten, dass die Lichterlehre interessanterweise praktisch ganz ohne Bezugnahmen auf die von der Sache her eigentlich naheliegende *Pneumatologie* auskommt. Sie ist nicht als Lehre ausserkirchlicher Inspirationen des Heiligen Geistes ausgeführt worden, der (mit Joh 3,8) wehe, wo er wolle, sondern strikt christologisch. Barth gibt für diesen grundsätzlichen Zugriff nicht eigens Gründe an. Es ist aber zu vermuten, dass eine in diesem Sinne pneumatologisch argumentierende Lichterlehre nicht das hätte leisten könnte, was er von ihr erwartete: Sie hätte nicht nachweisen können, dass auch und gerade eine strikt christologische Welthermeneutik die Welt in ihrer Weltlichkeit in den Blick nehmen kann. Es hätte dann der Eindruck entstehen können, die Christologie benötige den Zusatz pneumatologischer Semantik, um Christuswirken ausserhalb von Bibel und Kirche denken zu können. Eine solche Universalisierung der Pneumatologie wäre überdies mit Barths Grundentscheidung in Konflikt gestanden, den Heiligen Geist primär auf den Bereich von Glaube, Kirche und Theologie zu beziehen.[80] Ein Wirken des Geistes ausserhalb dieses Bereichs ist von seiner Theologie her zwar denkbar, kommt in der KD aber nur in vorsichtigen, sogleich wieder abgebrochenen Andeutungen in Betracht.[81] Diese Grundentscheidung prägt durchgehend auch den

---

certain secular enterprises, activities, or forms of existence, but because of it.“ Diese These lässt sich anhand der Lichterlehre in besonders deutlicher Weise bestätigen.

79 KD IV/3, S. 124.

80 Entsprechend behandeln die pneumatologischen Paragraphen der Versöhnungslehre jeweils die Ekklesiologie (§§ 62, 67 und 72) sowie das Leben der Christin in Glaube, Liebe und Hoffnung (§§ 63, 68 und 73). Zur von Barth „‚erkenntnistheoretisch‘ bestimmten Aufgabe“ des Geistes und der Kritik dieses Gedankens vgl. Link, *Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth*, S. 182–187 (Zitat S. 186). Vgl. ferner Nagel, *Universale Singularität*, S. 412: „Entgegen der […] Tendenz, der partikularen Gestalt Christi die universale Reichweite des Geistes gegenüberzustellen, verfährt Barth umgekehrt: Das Ereignis der Geschichte Jesu Christi ist in seiner soteriologischen Reichweite universal, das geistmotivierte Handeln der Kirche (und dessen theologische Reflexion) bleibt partikular.“

81 Barth kann in seiner Dogmatik mehrfach zugestehen, dass es eine Gegenwart des Geistes auch ausserhalb des kirchlich-theologischen Bereichs geben könnte – ohne dass dieser Gedanke aber jeweils weiter entfaltet würde. Vgl. dazu etwa die in KD I/1, S. 495 getroffene Feststellung, man komme „nicht umhin“, auch von einer „*auf die schöpfungsmäßige Existenz des Menschen und der Welt als solche bezogenen Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes zu reden*“; ferner die Er-

§ 69, der die Lichterlehre enthält.[82] Auch von da her lag es nahe, diese nicht pneumatologisch, sondern im engeren Sinne christologisch zu entfalten.

7.2.2 Die Profanität als Erfahrungsraum Gottes

Der Gedanke, dass Christus in der Welt begegnet, wurde von Barth auf die Pointe hin zugespitzt, mit seinen Selbstbezeugungen sei auch in der *profanen*, von der kirchlichen Verkündigung nicht mehr oder noch nicht erreichten Welt zu rechnen; Barth zielt also auf eine christologische Hermeneutik der *Profanität*, nicht einfach der Kultur oder der Gesellschaft. Das damit mitgesetzte Verständnis der Profanität ist für das Verständnis der Lichterlehre zentral. Es dient einer wichtigen Abgrenzung: Selbstbezeugungen Christi in der Welt sind nicht mit möglichen kulturellen Auswirkungen des Christentums zu verwechseln, sondern können auch unter der Bedingung völliger Abwesenheit solcher Sekundärwirkungen christlicher Verkündigung erfolgen. Der religiöse oder areligiöse Charakter eines Weltphänomens steht in keinem positiven oder negativen Zusammenhang mit der Möglichkeit Christi, dieses zu einem wahren Wort zu machen. Dieser Pointe dient auch die von Barth unternommene Einteilung der Welt in eine relative und eine absolute Profanität.[83]

---

wähnung der „Sonderlehre *Calvins* vom *Heiligen Geist* als dem nicht nur in der Geschichte der Heilsgemeinde, sondern auch im ganzen geschaffenen Kosmos als solchen waltenden Lebensprinzip“ (KD IV/3, S. 865).

82 So stellt Barth einleitend fest, man werde da, wo es „um die christliche Gemeinde und um das Leben des einzelnen christlichen Menschen“ gehe, auch „vom Werk des Heiligen Geistes“ reden müssen (a.a.O., S. 9). Entsprechend differenziert er später, im Kontext der Lichterlehre zwischen einer „normale[n]“, „*ordentliche[n]*“ Form von Christi Regieren in seiner Gemeinde, die pneumatologisch beschrieben werden, einerseits, und den „*außerordentlichen* Akte[n] seiner Regierung durch die hier beschriebenen „freien Kundgebungen“ im „Weltgeschehen“ in den „Gleichnissen des Himmelreiches“ andererseits (a.a.O., S. 147). Wiederum wird der Heilige Geist nur im ersten Fall genannt, also gerade nicht auf die wahren Worte extra muros ecclesiae bezogen. Der eingangs angekündigte pneumatologische Abschnitt des § 69 benennt schliesslich als „Empfänger, Träger und Besitzer der vom Heiligen Geist gegebenen Verheißung“ jene Menschen, für die Christus nicht nur der Versöhner *ist*, sondern die „ihn als den, der er ist, die seine Gegenwart und sein Werk in subjektiver Entsprechung zu seiner objektiven Realität erkennen, an ihn, indem sie ihn erkennen, glauben, ihn lieben“ (a.a.O., S. 407) – also die Christinnen und Christen.

83 Vgl. KD IV/3, S. 132–136. Barth unterscheidet den Bereich einer „der *Reinheit*, der *Absolutheit* sich *nähernden* Profanität“ (a.a.O., S. 132) von der Profanität „in ihrer *gemischten*, ihrer *relativen* Gestalt“ im „näheren Umkreis des biblisch-kirchlichen Bereiches“ (a.a.O., S. 134), betont aber sogleich, dass in letzterem keinesfalls eher mit wahren Worten Christi zu rechnen sei. Stattdessen fragt er (a.a.O., S. 134 f.): „Könnte es nicht sein, daß gerade dieser gemischten, dieser relativen Profanität dem Evangelium gegenüber eine vielleicht doch noch *größere* Verschlossenheit eigentümlich sein

Die von der Kirche berührte und geprägte Welt der relativen Profanität wird nicht in ihrem Charakter als *christliche* Welt, sondern primär als christliche *Welt* in den Blick genommen. Sie ist als relative Profanität – und nicht als relative Christlichkeit – ein Derivat der Welt, nicht der Kirche. Sofern Christus sich hier wahre Worte zu eigen macht, tut er dies nicht in Nutzung ihrer verbliebenen Christlichkeit, sondern in aktiver Überwindung ihrer durch diese bloss unsichtbar gemachten Profanität.[84]

Durch diesen Ansatz gelingt es Barth, wie in der Forschung bereits mehrfach festgestellt wurde, in seiner Lichterlehre der profanen Welt als solcher theologische Relevanz zuzuschreiben. Er kann „die Welt gerade *in* ihrer Profanität anerkennen, weil er davon ausgeht, daß Gott – vor aller Religion, vor aller Theologie und vor der Kirche! – immer schon bei der Welt ist", wie Albrecht Grözinger schreibt.[85] Er muss ihr, mit Jan Holzendorf formuliert, „keinen religiösen Gehalt unterstellen, um sie in theologischer Perspektive interessant zu finden",[86] da er sie immer schon als „Profanität im Potentialis" begreift.[87] Mit seiner Fokussierung auf die Profanität als Ort wahrer Worte Christi stellt Barth sicher, dass Menschenworte in keiner Weise explizit von Jesus Christus reden müssen, um theologisch als Selbstbezeugungen

könnte? Darum nämlich, weil sie sich, gewöhnt daran, mit ihm konfrontiert zu sein und sich mit ihm abfinden zu müssen, nur um so fester konsolidieren möchte. Und weil sie sich, indem sie ihm gewisse Konzessionen macht, sich ihm ein Stück weit akkommodiert, sich wohl gar weithin selber als ‚christliche' Kulturwelt ausgibt, die Ohren ihm gegenüber nur um so solider verschließen, unter allen Zeichen der Ablehnung, ja Verabscheuung eines prinzipiellen Atheismus einem praktischen nur um so gründlicher und ungescheuter huldigen möchte!".

84 Entsprechend betont betont Kucharz zurecht, die Gleichnisse des Himmelreichs seien in Barths Denkmodell „keineswegs auf eine christliche Kultur angewiesen" (Kucharz, *Theologen und ihre Dichter*, S. 143). Auch nach Grözinger geht es Barth stärker um die Profanität als Profanität denn um den „Aufweis eines religiösen Gehaltes ihrer Kultur" (Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 42).

85 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 42. – Grözinger traf diese Feststellung vor allem in Kontrast zur theologischen Kulturhermeneutik Paul Tillichs; vgl. ebd.: „[E]s ist sehr wohl die Frage, ob Barth hier die Welt nicht unbefangener und vorbehaltloser wahrnehmen kann als Tillich. Denn Tillich muß die Welt immer auf ihre religiöse Struktur hin befragen, und seine ganze theologische Emphase gilt ja nicht zufällig seiner These von der religiösen Grundierung *aller* Kultur."

86 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 106. – Ähnlich ferner Siller, *Kirche für die Welt*, S. 319: „Barth möchte […] zeigen, wie die Realpräsenz Jesu Christi in der Profanität zur Darstellung kommen kann, ohne dass damit dem Bereich der Profanität insgesamt eine geheime Christlichkeit unterstellt werden müsste. Die menschlichen Worte und Taten in der Profanität erfahren gerade keine christliche Deutung und werden als solche für das Volk Gottes zu Zeugnissen der Realpräsenz Jesu Christi."

87 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171: „Die Profanität ist so als eine Profanität im Potentialis bestimmt: Alles in ihr kann grundsätzlich interessant sein für die Theologie, weil alles zur Selbstauskunft Gottes werden kann, indem irgendein Phänomen in der Profanität die eine Selbstauskunft Gottes in Jesus Christus an einer bestimmten Stelle akzentuiert, beleuchtet und auf die gegenwärtige Situation bezieht."

Christi in Frage zu kommen. Es kann sich bei ihnen um profane Worte handeln, die in völliger weltlicher Autonomie gesprochen wurden und keinerlei – oder sogar problematische[88] – theologische Intentionen verfolgen. Christus kann auch solche Worte ohne jeden positiven Bezug zur christlichen Religion nutzen, um zu Menschen zu sprechen.

Er spricht durch diese Worte zu den in seiner Kirche versammelten Menschen, wodurch Barths Lichterlehre auch einen kirchenkritischen Ton erhält.[89] Eine Kirche, die nur im eigenen Raum mit Selbstbezeugungen Christi rechnen und sich von der nichtchristlichen Welt programmatisch abwenden würde, verpasste Wahrheitsmomente der Profanität, die ihr doch (als „authentischer Kommentar" zur Bibel[90]) zum Verständnis des einen Gottesworts dienen könnten.[91] Rhetorisch fragend insinuiert Barth, dass die Kirche in ihrer Geschichte genau das oft getan habe.[92] Die Kirche hat aber die Wahrheit Gottes in keiner Weise in sich. Daher, aufgrund der Existenz von Selbstbezeugungen Christi im Raum der Profanität, ist die Kirche dazu angehalten, sich mit dem profanen Weltwissen auseinanderzusetzen.[93] Erneut ist zu erkennen, dass die Christozentrik eine mögliche Ekklesiozentrik nicht befördert, sondern gerade überbietet: Die wahren Worte Christi sind – mitunter traditions- und kirchenkritisches – „Korrektiv der kirchlichen Überlieferung" und damit „Motiv zu neuer kirchlicher Gestaltung".[94] Die Kirche ist insofern nicht nur

88 Dieser Gedanke wird unten (in Kap. 7.2.3) ausgeführt.

89 Grözinger, *Christologie und Ästhetik,* S. 42, formuliert sogar: „Dabei ist unverkennbar, daß für Barth die Lichterlehre zunächst einmal eine eminent kirchen- und theologiekritische Ausrichtung hat."

90 KD IV/3, S. 142; vgl. auch a.a.O., S. 146.

91 Vgl. auch Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171: „Die Zuwendung zur Welt als selbständige, aber im Potentialis befindliche Welt ist dann sogar geboten, weil es der Theologie nicht ansteht, mutwillig an der Selbstauskunft Gottes vorbeizugehen."

92 Vgl. KD IV/3, S. 140: „Kam es nicht oft genug vor, daß sie vor die Tatsache einer Weltlichkeit gestellt wurde, die gelegentlich sogar eine ausgesprochen heidnische Weltlichkeit sein mochte, die gewisse Aspekte der ihrer Verkündigung anvertrauten Wahrheit mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst und manchmal wohl auch besser, auch früher, auch folgerichtiger als sie zu bezeugen schien?".

93 Vgl. KD IV/3, S. 128: „Wird sie nicht dankbar sein dürfen und müssen, es [das eine Wort Gottes, M.P.] nun eben auch von da draußen her, in menschlichen Worten ganz anderer Art, im Gleichnis *profaner* Worte zu vernehmen?".

94 KD IV/3, S. 146. – Daher kann die kirchliche Bekenntnistradition von Barth auch nur mit Vorbehalt zu den Kriterien gerechnet werden, an denen sich Christinnen und Christen bei der Bestimmung wahrer Worte orientieren sollen (vgl. a.a.O., S. 142). An weiteren Kriterien nennt Barth die „Übereinstimmung mit dem Zeugnis der *Schrift*" (a.a.O., S. 141) sowie die „*Früchte*", die das Weltwort bisher in seinem Ursprungszusammenhang hervorzubringen in der Lage war (a.a.O., S. 143). Vgl.

Zeugin der Wahrheit des Evangeliums, sondern ihrerseits auf Menschen in ihrem Umfeld angewiesen, die ihr Wahrheiten übermitteln.[95] Dagegen wäre ein Rückzug in ein theologisch-kirchliches „Ghetto", wie es Barth im Entstehungsjahr der Lichterlehre in einem Gespräch formulierte, „nicht nur menschlich borniert, ich halte dafür, dass das christlich nicht erlaubt ist".[96]

Insgesamt wird deutlich: Die christologische Reinterpretation der Profanität als solcher führte Barth zu einem Verständnis der nichtchristlichen Gesellschaft, ihrer Erkenntnisse und sämtlicher ihrer Hervorbringungen als potenziell theologisch relevant. In ihrem „Modell einer christozentrischen Profanität" (Christoph Kock)[97] bot die Lichterlehre damit eine implizite Säkularisierungsverarbeitung. Namentlich interpretierte sie eine weit fortgeschrittene gesellschaftliche Säkularisierung nicht als Hinderungsgrund der Existenz wahrer Worte Christi in der Welt, sondern setzte diese stillschweigend voraus. Sie ist ersichtlich im Kontext einer Kirche entstanden, in der die Beziehung zur sie umgebenden sich säkularisierenden Gesellschaft Fragen aufgeworfen hat, und reflektiert die welttheologischen Auswirkungen dieser Situation unter den Bedingungen der Universalität der Versöhnung in Christus. In dieser Situation motiviert sie die Kirche dazu, auch in einer potenziell profan gewordenen – und nicht nur profan scheinenden – Umgebung unentwegt mit der Stimme Christi zu rechnen.[98]

7.2.3 Die kirchliche Hermeneutik wahrer Weltworte

Das führt zum dritten Punkt, auf den für das Verständnis von Barths Lehrstück hinzuweisen ist: Bei der Lehre von den Selbstbezeugungen Christi handelt es sich

---

dazu bereits bereits Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 109–112; Hofheinz, *„Das gewisse Extra!" Oder: Christologie als „Türöffner"?*, S. 281–283.

95 Vgl. Busch, *Karl Barths Lehre von der Kirche – eine notwendige Erinnerung*, S. 235: „Sie hat ihnen nicht nur etwas – in Wort und Tat – zu sagen. Sie hat auch auf sie zu hören." – Wood, *The Comedy of Redemption*, S. 70, fasst in Umkehrung von Jak 1,22 prägnant zusammen: „Christians are not only doers of the Word, one might say in reply to the Epistel of James, but hearers also."

96 Barth, *Gespräch auf der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Wuppertal (1956)*, Tonaufnahme im Karl Barth-Archiv Basel (KBA 9165.2). Vgl. auch ebd.: „Und es wäre sehr schlimm, wenn wir in einem theologischen Ghetto leben würden, wo wir uns die Ohren zuhalten und sagen: ich höre nur, nur auf – ja, auf wen jetzt eigentlich? Also, auf die Pfarrer wohl, oder auf die christlichen Kreise und Leute und so, und was darüber ist, das ist vom Übel".

97 Kock, *Natürliche Theologie,* S. 67; vgl. insgesamt a.a.O., S. 67–76.

98 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 279, fasst treffend zusammen: „Was die Gleichnisse in der Profanität zu sagen haben, erinnert ChristInnen daran, dass die Welt auch ohne ihre Verdienste nicht von Gott verlassen ist."

um eine christologische *Hermeneutik* der Profanität, also um eine Theorie des Verständnisses der Welt aus der Perspektive der Kirche. Nach Grözinger, der primär an der Anwendung der Lichterlehre auf den Bereich von Kunst und Kultur interessiert ist, liegt in ihr eine „*praktisch-theologische Wahrnehmungslehre,* eine theologische Ästhetik im praktischen Interesse" vor.[99] Auch diese Einsicht dient einer wichtigen Abgrenzung. Als Wahrnehmungslehre vertritt die Lichterlehre keineswegs die reduktionistische These, Weltphänomene *erschienen* zwar profan und autonom, seien aber *eigentlich* Selbstbezeugungen Christi. Zwar spricht Barth an einer Stelle davon, Christus könne in der Profanität „in wunderbarer Unterbrechung der Profanität des Weltlebens" begegnen.[100] Diese Unterbrechung der Profanität kann jedoch nur in der Perspektive des christlichen Glaubens festgestellt werden, der ein bestimmtes Weltwort als Wort Christi identifiziert, und ist diesem Weltwort noch nicht inhärent. Als solches ist und bleibt es profan in dem Sinne, dass ihm kein, auch kein impliziter, christlicher Gehalt zugeschrieben werden muss. Seine christologische Indienstnahme ändert nichts an seiner faktischen Weltlichkeit; vielmehr setzt das Erkennen wahrer Worte Christi eine spezifisch kirchliche Wahrnehmung der Welt voraus. Die Selbstbezeugungen Christi erfolgen nicht nur im *Raum* der Profanität, sondern tatsächlich „im Gleichnis *profaner* Worte".[101] Der Begriff der Profanität bestimmt also nicht nur den Ort, sondern qualifiziert auch den Charakter der wahren Worte Christi in der Welt.[102] Dem Weltwort als solchem – also vor der theologischen Inanspruchnahme – wird dadurch von Barth kein Defizit unterstellt; vielmehr kann es *als* autonomes Weltwort in Dienst genommen werden.[103]

Die Indienstnahme eines solchen Wortes durch Christus kann, wie Barth ausdrücklich schreibt, ohne das Wissen seiner weltlichen Sprecherin erfolgen. Sie ge-

99 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 40.

100 KD IV/3, S. 131.

101 KD IV/3, S. 128.

102 Wohl aus diesem Grund wird er von Barth sowohl attributiv (als Profanität der Welt) als auch als Abstraktum (in Sinne der die Kirche umgebenden Profanität) verwendet; eine solche Ambiguität kommt dem Weltbegriff als solchem nicht zu. Vgl. dazu auch oben Kap. 1.3.3.

103 Anders Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, S. 262, der formuliert: „Other lights, it might be said, are not to be conceived as enjoying a simple autonomy in relation to the one great light. They are not to be conceived as self-contained, self-sufficient, and self-grounded but rather as the reverse: incomplete, dependent, and contingent. Apart from the one great light, these other lights would neither arise or endure. They are not an inner law unto themselves." Es stimmt, dass nach der Lichterlehre kein Weltphänomen aus sich heraus zum wahren Wort Jesu Christi werden kann. Eine Defizienzerklärung profaner Weltphänomene als solcher, wie sie in diesem Zitat anklingt, findet sich bei Barth hingegen nicht.

schieht „ohne, ja gegen ihr eigenes Wissen und Wollen“[104] und ist somit sogar gegen ihren Willen denkbar.[105] So muss, um ein Beispiel zu nennen, ein Schriftsteller, in dessen Werk ein Mitglied der Kirche ein wahres Wort Christi vernommen haben möchte, in keiner Weise beabsichtigt haben, so rezipiert zu werden. Er wird, wie Barth das im Werk Carl Zuckmayers offenbar für gegeben annahm, durch seine Literatur „analogisch[…]“ an Christi Handeln in der Welt partizipieren, ohne es zu bemerken.[106] Diese theologische Nicht-Intentionalität der Kultur im weitesten Sinne ist für Barths Verständnis der Selbstbezeugungen Christi in der Profanität, trotz einzelner gegenläufiger Sprachbilder im Text, zentral.[107] Es wäre ein absurdes Unterfangen, programmatisch und willentlich wahre Worte Christi hervorzubrin-

104 KD IV/3, S. 132.

105 Link, *Die Welt als Gleichnis,* S. 296, formuliert noch auffallend vorsichtig, die Profanität könne nach Barth „auch einmal als Segment der Peripherie eines Kreises […] figurieren, der auf die Offenbarung als sein verborgenes Zentrum verweist, und sich derart – beinahe wider Willen – zum Zeugen der Wahrheit Gottes machen […] lassen“. Von der Anlage der Lichterlehre her spricht nichts dagegen, das Wort „beinahe“ hier zu streichen und eine Inanspruchnahme *programmatisch* nichtchristlicher Worte durch Christus für möglich zu halten. Auch nach Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi,* S. 511, macht Barth deutlich, „dass weltgeschichtliche Worte – […] auch dann, wenn sie kein Zeugnis für Christus, sondern eher gegen ihn sind! – als theologisch relevante Äußerungen gewürdigt werden müssen“; das sei „fraglos ein Grundinteresse der Lichterlehre“.

106 Jedenfalls schrieb Barth 1967 an Zuckmayer (Barth, *Späte Freundschaft,* S. 17): „mit das Beste ist, daß Sie es offenbar kaum selbst bemerken, wie sehr Sie in Ihrer, wie man sagt, rein ‚weltlichen‘ Schriftstellerei faktisch ein priesterliches Amt ausgeübt haben und noch ausüben“. Später präzisierte er: „übersehen Sie auch das nicht, daß der priesterliche Dienst, gleichviel ob er von einer Amtsperson oder von einem sogen. ‚Laien‘ […] ausgeübt wird, auch nach der Feststellung des Zweiten Vatikanum [in *Lumen Gentium* IV/31, M.P.] eine analogische Teilnahme am priesterlichen Amt Jesu Christi ist, das von seinem königlichen und prophetischen Amt nicht zu trennen ist“ (a.a.O., S. 24). Bemerkenswert ist allerdings, dass Barth Zuckmayer hier nicht, wie von der Lichterlehre her eigentlich zu erwarten, in den Kontext des prophetischen, sondern des priesterlichen Amtes Christi rückt. – Zu Barth und Zuckmayer vgl. ferner Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass,* S. 111 f.; Kucharz, *Theologen und ihre Dichter,* S. 163 f.

107 Die Feststellung dieser theologischen Nicht-Intentionalität gilt insbesondere auch angesichts dessen, dass Barth mit Blick auf jedes – auch das kirchliche – Reden von Gott formulieren konnte, wahre Worte in- und ausserhalb der Kirche dürften „objektiv und subjektiv keine andere Intention haben, als ihm“, nämlich dem einen Gotteswort, „zu entsprechen und es zu bestätigen“ (KD IV/3, S. 124). Insofern unterstellt Barth den wahren Worten, dass sie das Wort Gottes „*bezeugen* wollten“ (ebd.). Stellen wie diese zielen aber nicht auf eine Abgrenzung von unbewusst erfolgten Zeugnissen des Gottesworts, sondern sollen sicherstellen, dass kein wahres Wort – auch kein wahres Weltwort – gleichberechtigt an die Stelle Gottes treten und sein Wort ersetzen wollen kann. Dieselbe Semantik des Wollens begegnet z. B., wenn Barth später feststellt (a.a.O., S. 143): „Kein wahres Wort kann das biblische Zeugnis in irgendeinem Punkt ersetzen. Es kann es nicht verdrängen oder überbieten wollen. Es kann im Verhältnis zu ihm nichts Anderes, nichts Neues sagen wollen.“

gen, also z. B. ein Buch, einen Film oder ein Kunstwerk in der Intention zu erschaffen, Christus einen Weg zu bereiten, sein prophetisches Amt auszurichten und so zur Kirche zu sprechen. Ein solches Vorgehen wäre schon im Ansatz eine unzulässige Verfügbarmachung Gottes. Stattdessen geht die Lichterlehre durchgehend von einer autonom agierenden, d. h. von theologischen Interessen freien Kultur aus, die dann aber auf der Suche nach Selbstbezeugungen Christi theologisch reinterpretiert wird. Diese Reinterpretation demoliert die Autonomie der Kultur, wie Metzger im Kontext seiner Analyse von Barths Theologie der Kultur herausgestellt hat, in keiner Weise.[108] Auch die Inanspruchnahme der Kultur durch Gott zerstört deren Weltlichkeit nicht, sondern *erhöht* sie, wie Metzger es ausdrückte: „God *elevates* words".[109] Barths Denkmodell nimmt die darin die Freiheit[110] der Kultur ernst, dass er betont, sie könne auch *als solche* zum Gleichnis des Gottesreichs werden, nicht erst als explizit – oder auch implizit – christliche Kultur.[111]

Ein solches Gleichnis ist die Kultur, in Thomas Kucharz' treffender Formulierung ausgedrückt, „niemals aus sich, sondern nur mit dem Auge und dem Ohr des Glaubens".[112] Das weist darauf hin, dass sich in der Lichterlehre die implizite Übernahme einer nicht am Produktions-, sondern am Rezeptionsprozess interessierten Ästhetik beobachten lässt. Wer ein wahres Wort Christi im Weltgeschehen wahrnimmt, liest es von eigenen, christologischen Prämissen her, rückt es daher, wie Gundlach formuliert, in einen „christologische[n] Sinnhorizont" und stellt es „in den grösseren Zusammenhang des einen Wortes Gottes".[113] So kann es in der

108 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 139 (teilweise bereits oben in Kap. 1.2.2 zitiert): „On Barth's view, in the divine commandeering of language in the event of witness to the Word, does God *eradicate* secular words? Does grace *destroy* nature? Given Barth's repudiation of the *analogia entis*, one might assume that Barth advocates such a stance. However, it would be a misrepresentation of his position."

109 Vgl. Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture,* S. 139: „The divine commandeering of words does not involve the destruction of their secularity. Now if the divine commandeering of language does not destroy secular words, does it lead to the transformation of words? Does grace perfect nature? […] No, on Barth's view, grace does not transform or perfect nature whereby words undergo metamorphosis or transsubstantiation. Instead, grace *elevates* nature. God *elevates* words, giving to them new functions capacities or uses, without thereby transforming the words themselves in the process."

110 Vgl. dazu auch deCou, *Art. Barth and Culture,* bes. S. 615: „Rather than destroying their secularity, this divine commandeering preserves the freedom of these words".

111 Insofern ist das im Sinne der Lichterlehre aufgestellte Postulat, in einem Weltwort sei die Stimme Christi zu hören, nicht mit der Behauptung identisch, es enthalte eine implizit christliche Botschaft, die eine theologische Kulturhermeneutik freizulegen hätte.

112 Kucharz, *Theologen und ihre Dichter,* S. 146.

113 Gundlach, *Kulturprotestantismus nach Karl Barth,* S. 176 f.

christologischen Reinterpretation zu einem Sinnzuwachs kommen,[114] da das Verständnis eines Weltworts plötzlich als Kommentar zum Gotteswort wirken und so *dessen* Verständnis befördern kann.[115] Im Unterschied zu rezeptionsästhetischen Vorstellungen ist es bei Barth jedoch nicht die Rezipientin, die dem hermeneutischen Prozess der Erkenntnis eines wahren Wortes den entscheidenden Anstoss gibt, sondern Christus, der sich ihr im Wort zu erkennen gibt. So ist Gleichnishaftigkeit eines Weltwortes mit dem Himmelreich weder Produkt einer intentio auctoris noch eines menschlichen Deutungsprozesses, sondern wird theologisch als freie Inanspruchnahme durch Gott beschrieben.[116]

Diese theologische Perspektive lässt sich auf ganz unterschiedliche Ausprägungen von Kunst und Kultur anwenden. Die hohe, auch theologische Wertschät-

114 Ähnlich Hartman, *African Religions as „Parables of the Kingdom"?*, S. 94: „While it may appear that Barth views true words as an overcoming of culture, I read Barth as valuing cultural forms, including language, preserving their authenticity, while filling them with additional meaning as ‚true words'." Metzger, *The Word of Christ and the World of Culture*, S. 142, spricht im selben Sinne von einem „semantic shift", der sich in der göttlichen Indienstnahme eines Weltwortes einstelle (a.a.O., S. 142).

115 Namentlich können die wahren Worte „dazu beitragen, die aus jener einen Quelle sich nährende und an jener einen Norm sich messende christliche Erkenntnis zu festigen, zu erweitern, zu präzisieren, dem christlichen Leben neuen Ernst und neue Heiterkeit, der Ausrichtung der christlichen Botschaft neue Freiheit und neue Konzentration zu verleihen" (KD IV/3, S. 151).

116 Sofern dieser Punkt berücksichtigt wird, ist es legitim, die Lichterlehre, wie es hier durchgehend geschehen ist, als „christologische Hermeneutik" zu lesen. Darauf ist eigens hinzuweisen, da Hofheinz terminologisch anders votiert und – allerdings nicht spezifisch mit Blick auf die Lichterlehre, sondern allgemein – betont hat, es gehe Barth „wohlgemerkt nicht um ein christologisches Prinzip, auch nicht um eine christologische Hermeneutik" (Hofheinz, *„In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen"*, S. 38). Hofheinz stützt sich in dieser Abweisung auf Weinrichs Betonung der theologischen Grundentscheidung zwischen einer (blossen) „möglichst umsichtige[n] und konsequenzreiche[n] *Christologie* als Hermeneutik unserer Wirklichkeit" einerseits und der Erwartung des „auferstandenen und heute lebendigen *Christus*" als der „das Geschehen der Gegenwart bestimmende[n] Wirklichkeit" andererseits (Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, S. 186; vgl. das Zitat bei Hofheinz, *„In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen"*, S. 38). Diese Gegenüberstellung ist für Barths Theologie in der Tat relevant (vgl. dazu etwa die von Hofheinz und Weinrich angeführte Stelle KD IV/3, S. 815 f.), bedeutet jedoch nicht, dass die Bezeichnung der Lichterlehre als „christologische Hermeneutik" per se problematisch wäre. Die beschriebene Gegenüberstellung erinnert daran, dass in Barths Denken nicht die theologische Theorie in der Form einer bestimmten Christologie der letzte Ermöglichungsgrund für die Existenz von Selbstbezeugungen Christi in der Profanität ist, sondern Christus selbst in Ausführung seines prophetischen Amtes. Aus dem Bewusstsein dieser Christuspräsenz in der Welt ergibt sich nun aber sekundär durchaus auch ein neuer, christologisch geprägter Blick auf diese Welt – eben eine christologische Welthermeneutik. Ursache und Wirkung dürfen dabei in der Tat nicht verwechselt werden – in der hier vorgeschlagenen Lesart der Lichterlehre ist eine ihre Umkehrung jedenfalls, trotz der von Hofheinz abweichenden Begriffsverwendung, nicht intendiert.

zung der Musik Mozarts ist in Barths eigenem Werk ihr prominentestes Anwendungsbeispiel.[117] Auf dieser Linie konnte die Lichterlehre in ihrer jüngeren und jüngsten Rezeptionsgeschichte zur theologischen Deutung ganz unterschiedlicher kultureller Phänomene herangezogen werden: Congdon bezog sich in seiner theologischen Deutung der Filme Guillermo del Toros auf sie,[118] Holzendorf formulierte 2021 von ihr her eine theologische Deutung des Werks von Günter Grass.[119] Beide Male diente die Lichterlehre dazu, auch nicht direkt theologisch Intendiertes als theologisch relevant wahrzunehmen. Solche Anwendungen von Barths Welthermeneutik bestätigen und vertiefen nachträglich die von Grözinger vorgeschlagene Deutung der Lichter- als einer auf eine theologische Ästhetik zielende Wahrnehmungslehre.

Ihr Horizont ist aber potenziell noch wesentlich breiter: Nicht nur Kunst und Literatur, sondern auch politische Ereignisse oder wissenschaftliche Erkenntnisse können von Christus zu Selbstbezeugungen gemacht werden, an denen die Kirche ihr Verständnis des Evangeliums schärfen kann.[120] Barth nannte zwar bewusst keine Beispiele,[121] machte jedoch deutlich, wie breit der Horizont der Lichterlehre

---

117 Vgl. dazu Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 400: Die Lichterlehre „habe ich 1956 geschrieben, im Mozartjahr. Und ich war damals auf dem Sprung, hier ausdrücklich den Mozart zu nennen: er ist solch ein Licht! Aber ich habe mich peinlich davor gehütet." Auch andernorts griff Barth in diesem Zusammenhang auf die Terminologie der Lichterlehre zurück: „die goldenen Klänge und Weisen der Mozartschen Musik haben […] – nicht als Evangelium, aber als Gleichnisse des im Evangelium von Gottes freier Gnade offenbarten Reiches – von jeher zu mir geredet und tun es mit größter Frische immer wieder" (Barth, *How my Mind has Changed [1948–1958],* S. 209).

118 Vgl. Congdon, *Secular Parables of the Kingdom.* Congdon betont von Barth her, dass ein Film auch dann theologisch relevant sein könne, wenn er keine offensichtlich religiösen Motive – z. B. an Christus erinnernde Erlöserfiguren – enthalte. Vgl. a.a.O., S. 77: „I have long felt that much, if not most, theological engagement with film consists of simply trying to find Christ-figures in Hollywood movies. There is a tendency to want to make every meaningful film into a ‚Christian' one simply by finding analogies to stories or characters in the Bible, however weak those analogies may be. This kind of engagement with film ends up doing justice neither to the Christian faith nor to the movies under discussion." Über seinen eigenen Ansatz schreibt Congdon (ebd.): „The goal is not to say that del Toro is, in fact, a Christian filmmaker or that his films are straightforwardly Christian (though what this adjective means is problematic). Instead, my intention was to see that […] we can find in these films a ‚secular parable of the kingdom,' to borrow a phrase from Karl Barth." Congdon macht explizit, dass sich diese Deutung auch gegen ein möglicherweise theologisch problematisches Selbstverständnis del Toros aufrechterhalten liesse: „Del Toro could have intended these films to support some pagan theology of earth-worship for all I care (though, of course, that is not the case). It makes no difference to me as an interpreter of these films."

119 Vgl. Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass. Eine Untersuchung auf der Grundlage der Lichterlehre Karl Barths und ihrer Rezeption durch Michael Trowitzsch.*

120 Vgl. auch Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 102.

121 Vgl. KD IV/3, S. 152 (wie bereits oben in Kap. 7.1.3 ausgeführt).

ist: er umfasst den gesamten „politischen, sozialen, denkerischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, literarischen, moralischen [oder] auch religiösen" Bereich des Lebens der Menschheit.[122] Auch in Barths weiterem Werk werden nur andeutungsweise Beispiele vorgebracht, so etwa in einem späten Gespräch in der Form des Hinweises auf eine konkrete, Barth offenbar eindrückliche Begegnung mit Jean-Paul Sartre kurz vor der Entstehungszeit der Lichterlehre.[123] Schliesslich können unter Anwendung der Lehre von den Selbstbezeugungen Christi Weltworte aus dem Bereich nichtchristlicher Religionen – freilich auch sie unter dem in diesem Zusammenhang kritischen Schlagwort der „Profanität"[124] – in den Blick kommen und theologisch gewürdigt werden. In der unterdessen recht weitläufigen Debatte um die religionstheologische Rezeption der Lichterlehre wurde zwar immer wieder zurecht betont, dass hier nicht ihr von Barth intendiertes primäres Anwendungsfeld liege.[125] Grundsätzlich ausgeschlossen ist ihre Anwendung auf die Welt der nichtchristlichen Religionen aber trotz der terminologischen Fokussierung auf die „Profanität" nicht.

Zuletzt ist noch zu betonen, dass der von Barth vorgeschlagene Blick auf die Welt nicht auf Abgeschlossenheit der Erkenntnis zielt, sondern einem ständigen innerkirchlichen Diskurs über die Frage unterliegt, wo ein konkretes wahres Wort Christi gehört werden kann und wo nicht.[126] Wer ein solches Wort vernommen

122 KD IV/3, S. 152.

123 Vgl. Barth, *Gespräche 1964–1968*, S. 400 f.: „Es gibt nicht nur außerordentliche Charismen, sondern auch weltliche Gleichnisse des Himmelreichs. […] Ich bin einmal vor Jahren in Venedig Seite an Seite mit Sartre zusammengesessen. Da habe ich etwas davon gemerkt, daß es so etwas gibt. Und wenn man das merkt, so freut man sich. Aber ich muß vor allen Versuchungen warnen, da nun Gleichungen zu machen und darauf dann eine Ethik zu bauen. Ob man in mehr konservativen oder in mehr revolutionären Gestalten solche Gleichnisse entdeckt, aber man darf aus den Gleichnissen nie Gleichungen machen. Sondern was geboten ist, ist einfach eine christliche Offenheit dafür: faktisch-praktisch gibt es auch Mitbrüder da draußen." Das Gespräch mit Sartre, auf das Barth anspielt, fand 1956 statt (vgl. a.a.O., S. 400, Hg.-Anm. 26, unter Verweis auf Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 426 f.).

124 Vgl. dazu Andresen, *Humanismus Gottes*, S. 392: „Das ist das eigentlich Anstößige an Barths Behandlung der Religion: dies sang- und klanglose Geltenlassen der religiösen Wirklichkeit als zwar höchst bedeutsames, aber nirgends die Grenze der Profanität überschreitendes Phänomen!".

125 Bernhardt, *Religion als Götzendienst?*, S. 103, sprach daher von der „in dieser Hinsicht oft überschätzten Lichterlehre". An aktueller Literatur kann hier exemplarisch auf zwei gegensätzlich argumentierende Titel verwiesen werden: Einen aktuellen Versuch der religionstheologischen Fruchtbarmachung der Lichterlehre bietet Hofheinz, *„Das gewisse Extra!" Oder: Christologie als „Türöffner"?*, S. 264–389; eine Kritik solcher Lesarten der Lichterlehre formuliert Boysen, *Christus und sein dreifaches Amt*, S. 477–479.

126 Vgl. dazu bereits Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass*, S. 171 f.: „der dynamische, subjektive und prozessartige Charakter des Geschehens darf nicht unterlaufen werden. Barth betont, dass es

haben will, kann in der Kirche für dieses Verständnis werben, wird sich jedoch in der Gemeinschaft der Glaubenden stets mit anderen Lesarten eines konkreten Weltphänomens konfrontiert finden.[127] „Problematisch und diskutabel ist jede hier in Frage kommende Erscheinung", formuliert Barth.[128] Dieser diskursive Prozess, der in der Kirche über die Welt geführt wird, ist nie abgeschlossen, sondern führt, wie Holzendorf festgestellt hat, zu einer steten „Diskussion über das Evangelium und dessen sachgemäße Auslegung in der Gegenwart anhand von Weltphänomenen".[129] Erst durch die Einsicht in diesen unabschliessbaren Diskurs über mögliche wahre Worte gewinnt die Welthermeneutik der Lichterlehre ihr notwendiges kritisches Korrektiv. Das damit bezeichnete Element erkenntnistheoretischer Relativierung ist wichtig, da sonst die Gefahr bestünde, dass die in Weltworten erkannte Wahrheit ungeprüft die Theologie mitprägen könnte, ohne ihrerseits einem (in Barths Vorstellung jahre- und potenziell jahrhundertelangen[130]) reflexiven Prozess theologischer Kritik zu unterliegen. In besonderer Weise gilt das für angenommene wahre Worte im Bereich der Politik, wo jedes Kanonisieren wahrer Worte durch die Kirche – also dieser oder jener politischen Strömung, Option oder Persönlichkeit – zu einer fatalen Ideologisierung des Evangeliums führen müsste.

7.2.4 Nochmals: Barth, Blumhardt und der religiöse Sozialismus

Im Kontext dieser Gefahr liegt es nahe, abschliessend noch einmal knapp auf die religiös-sozialen Anfänge von Barths Denken – und damit auch auf den Anfang

---

der Einzelne ist, der zunächst in der Profanität etwas entdeckt, was er für ein solches Licht hält, welches das Evangelium an einem bestimmten Punkt in der gegenwärtigen Situation beleuchtet. Damit ist jedoch keineswegs über den Status des Weltphänomens entschieden, sondern zunächst wird nur die Erkenntnis eines Einzelnen artikuliert. Ob hier eine wahre Erkenntnis vorliegt, bindet Barth in einen dynamischen und nicht abschließbaren Prozess ein. Der Einzelne soll die Gemeinde – die wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Theologen – mit seiner Erkenntnis konfrontieren. Dadurch entsteht ein Ringen um das, was jeweils als wahres Wort erkannt wird."

127 Vgl. auch Schellong, *„Gleichnisse des Himmelreichs"*, S. 6: „Es können (und sollen!) diejenigen Christen, die zu erkennen meinen, daß hier oder da ein Gleichnis des Himmelreichs in unserer Lebenswelt geschieht und zu beachten sei, ihre Mitchristen darauf aufmerksam machen – fragend, ob sie nicht denselben Eindruck haben, einladend, sich dadurch belehren, ermahnen und aktivieren zu lassen; aber sie können bezüglich solcher Gleichnisse keinen allgemeinverbindlichen Geltungsanspruch für Lehre und Leben der Christenheit aufstellen wollen."

128 KD IV/3, S. 153.

129 Holzendorf, *Theologie bei Günter Grass,* S. 172.

130 Vgl. KD IV/3, S. 149: „Es gibt solche wahren Worte, die nicht nur Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte brauchten, bis sie sich endlich und zuletzt wenigstens annähernd in der ganzen Christenheit durchgesprochen und Anerkennung verschafft haben."

dieser Studie – zurückzublicken. Es hatte bereits zu den welttheologischen Pointen des religiösen Sozialismus gehört, Gottes bzw. Christi Wirken auch ausserhalb der Kirche und besonders in den sozialen Bewegungen der Zeit festzustellen, etwa im politischen Wollen der Sozialdemokratie.[131] Barth hatte sich von der Identifikationslogik dieses Blicks auf die politische Welt im Rahmen seiner Emanzipation vom religiösen Sozialismus umfassend distanziert. In Konsequenz daraus war seine Theologie in den Folgejahren zwar keineswegs unpolitisch geworden, die politischen Bezüge verblieben jedoch wesentlich im Negativen, konkret in einer Kritik jeder Ideologie, die eine innerweltliche Grösse absolut setzte.[132] Damit war das Problem einer *positiven* Verhältnisbestimmung von Christus zu konkreten politischen Anliegen jedoch noch nicht gelöst.

Von hier aus betrachtet begegnet in Barths Lehre von den Selbstbezeugungen Christi im Weltgeschehen die theologisch kontrollierte Wiederaufnahme eines Grundanliegens des religiösen Sozialismus: der Möglichkeit, politische Bewegungen in einer „innere[n] Verbindung" mit Jesus Christus zu sehen, wie es Barth 1911 noch selbst ausgedrückt hatte.[133] Auch Barths Lichterlehre erlaubt es grundsätzlich, politische Ereignissen und Bewegungen theologisch zu interpretieren, indem man sie als indirektes, profanes Wort Christi an seine Kirche versteht. Sie stellt jedoch jede solche theologisch-christologische Interpretation der Politik – und das unterscheidet sie von der Identifikationslogik des religiösen Sozialismus – in mehrfacher Hinsicht unter einen strengen Vorbehalt:

– Zunächst sind der Verzicht auf jede kanonisierende Feststellung wahrer Worte, die Betonung ihrer notwendigen Strittigkeit im Raum der Kirche sowie die Verweigerung von Beispielen als Bollwerke gegen eine Welthermeneutik zu lesen, die davon ausging, einer konkreten politischen Bewegung, etwa im Sozialismus, sei ein verbindliches Wort Gottes festzustellen. Von der Lichterlehre her ist keine solche Festlegung zu begründen. Sie ermöglicht nur thetische, aktuale Vermutungen, von wo aus Christus in der Welt zur Kirche sprechen könnte. Darin, dass solches Sprechen stets nur je und je sowie im Modus der Vermutung postuliert werden kann, spiegelt sich ihr konsequenter christologischer Aktualismus.
– Zweitens sperrt sich die Lichterlehre gegen jene geschichtstheologisch geladenen Deutungen des Weltgeschehens,[134] die für den frühen religiösen Sozialis-

131 Vgl. dazu oben Kap. 2.1.1.

132 Vgl. dazu oben Kap. 2.2.2.

133 Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, S. 389 (wie oben in Kap. 2.1.1 zitiert).

134 Vgl. dazu bereits Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 264, der mit Blick auf die Lichterlehre festhält: „Es ist natürlich deutlich, dass Barth hier kei-

mus typisch waren.[135] Es gehe, schrieb Barth an einer Stelle, nicht um das Vertrauen auf „irgendwelche Potentialitäten der Weltgeschichte, […] wohl aber auf die Souveränität Jesu Christi", der letztlich auch „die Menschen da draußen" unterstünden.[136] Insbesondere aber geht die Lichterlehre nicht davon aus, dass man Existenz von Selbstbezeugungen Jesu Christi Hinweise auf Gottes Weltregiment ableiten könnte. Der Erkenntnisgang verläuft umgekehrt: Weil man von der Annahme der Souveränität Jesu Christi herkommt, rechnet man auch im Weltgeschehen mit Zeichen seines Wirkens.

– Und schliesslich unterscheidet sich die kirchenkritische Pointe der Lichterlehre erkennbar von der religiös-sozialen Parole „Los von der Kirche!", die Ragaz seinerzeit ausgegeben hatte.[137] Eine Ablösung individueller Christenmenschen von der Gemeinde unter Hinwendung zu wahren Worten Christi in der Welt ist von der Lichterlehre her nicht vorgesehen, da es unhintergehbar die Gemeinde ist, die die Existenz wahrer Worte feststellt und ggf. von ihnen lernt.

In dieser (freilich etwas anachronistischen[138]) Gegenüberstellung von Barths Ansatz mit dem religiös-sozialen Blick auf die politische Welt erweist sich die Lichterlehre als eminent *kritische* Wahrnehmungslehre der Selbstbezeugungen Christi

---

nesfalls die ‚Stimme der Geschichte' oder etwa auch eine ‚Predigt der Sozialphänomene' beschwören will".

135 Christoph Blumhardt war etwa der Ansicht, die technisch-industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts hätte mitgeholfen, dass die „unteren Schichten zur Sprache gekommen" seien, und kommentierte: „Also regiert Gott die Zeit" (Blumhardt, *Seid Auferstandene!*, S. 213). Im Ende der chinesischen Monarchie erblickte Blumhardt 1912 ebenfalls einen Beweis für Gottes regierendes Handeln in der Geschichte. Vgl. Blumhardt, *Christus in der Welt,* S. 242 (Brief an Richard Wilhelm vom 24. Februar 1912): „Es kommt einem Europäer erstaunlich vor, wie das so werden konnte, und einem denkenden Menschen wunderbar, wie sich die Menschheit heute neue Bahnen sucht, wie von hoher Hand geschoben. […] Mir ist es ein Beweis des göttlichen Regiments". Vgl. ferner die illustrative Darstellung von Ragaz' Reaktion auf die chinesische Revolution von 1912 bei Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Bd. 1, S. 126, sowie die ausführliche Beschreibung seiner Neigung zur Geschichtstheologie bei Lindt, *Leonhard Ragaz*, S. 127–136.

136 KD IV/3, S. 139.

137 Ragaz, *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft,* Bd. 1, S. 311 (bereits oben in Kap. 2.1.1 zitiert). – Mattmüller berichtet in seiner Ragaz-Biographie, Barth habe ihm gegenüber mündlich Folgendes geäussert: „Ragaz und ich brausten wie zwei Schnellzüge aneinander vorbei: Er aus der Kirche heraus, ich in die Kirche hinein" (Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus*, Bd. 2, S. 229).

138 Als zentrales Motiv für die Zurückhaltung bezüglich der theologischen Interpretation politischer Bewegungen dürfte beim späten Barth nicht mehr die Abgrenzung vom religiösen Sozialismus wirksam sein, sondern die Erfahrung mit der Ideologisierung des Christentums durch den Nationalsozialismus. Die tiefe Problematik jeder Geschichtstheologie war ab 1933 in einer Weise erkennbar, die den frühen Religiös-Sozialen noch nicht zur Verfügung stand.

im Weltgeschehen. Damit zeigt sich aber auch über ihre Grenzen hinaus, dass das die Theologie des späten Barth dominierende christologisch-inklusive Denkmodell nicht direkt mit frühen Inklusivaussagen in seinem Werk in eins zu setzen ist.

Insofern bedeutete die für diese Studie titelgebende Aussage, die Welt sei Gottes, beim späten Barth etwas anderes als bei Christoph Blumhardt, in dessen Schrifttum sie sich ja ebenfalls bereits fand.[139] Blumhardt verband mit ihr die terminologisch an Barths Lichterlehre erinnernde, sich aber in der Tonalität dennoch erkennbar von ihr unterscheidende Überzeugung, dass es in Gottes Welt viele Dinge gebe, „in denen sich Jesus kundgibt“: er sei „in diesen oder jenen Ereignissen, in diesem und jenem Geschehen, in diesen und jenen Bewegungen und Handlungen eines Menschen“ am Werk, so dass man sagen könne: „da ist der Jesus – *der*, der außer den Gewohnheiten steht, außer dem, was hergebracht ist“.[140] In einem Gespräch erklärte Blumhardt 1899: „Das sag ich euch: Gott ist in der Luft, Gott ist in der Gesellschaft, aber du mußt die Augen aufmachen, daß du ihn siehst.“[141] Blumhardts Offenheit für geschichtstheologische Deutungen des Weltgeschehens, insbesondere aber auch die theologische Deutung des Sozialismus, die er in der Schaffensperiode um 1900 vertreten hatte, sind als Folge dieser Welttheologie und der auch von ihnen her zu verstehenden Annahme aufzufassen, die Welt sei Gottes.[142] So sehr Barths Spättheologie also den stark zusprechenden Heilsuniversalismus Christoph Blumhardts teilt, so wenig die von diesem in der genannten Phase seines Denkens gezogenen Konsequenzen für die Deutung des politischen Lebens.[143]

---

139 Vgl. Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 32 (oben in Kap. 1.3.4 zitiert).

140 Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, S. 147; das Zitat stammt aus einer Andacht von 1898.

141 Blumhardt, *Seid Auferstandene!*, S. 155.

142 Ähnlich urteilte Blumhardts Herausgeber Robert Lejeune (Lejeune, *Nachwort*, S. 468): „Auch sein [Blumhardts, M.P.] Bekenntnis zur Sozialdemokratie gehört mit zu jener ganzen Verkündigung, von der dieser Band Zeugnis ablegen möchte, und mit der er bis zu den Geringsten und Fernsten dringen sollte: *Ihr Menschen seid Gottes.*“

143 Zum Vergleich der Theologie Christoph Blumhardts und Barths Lichterlehre vgl. bereits Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt*, S. 264 f. Sauter bemerkt (a.a.O., S. 264): „Gerade wegen der auch hier unzweifelhaft bestehenden Übereinstimmung zwischen Blumhardt und Barth ist auf die Differenzen zu achten.“ Auch nach Sauter will Barth in seiner Lichterlehre „nur in eine grundsätzliche Erörterung eintreten und nennt keine konkreten Beispiele, die ja doch nur den ‚allgemeinen‘, d. h. nicht zeitgebundenen Rahmencharakter der dogmatischen Erörterung verwischen und verletzen würden.“ Barths Versöhnungslehre und Blumhardts dritte, politischste Phase nach 1899 unterschieden sich ferner „bedeutungsvoll darin, dass Barth sich im gewissen Unterschied zu Blumhardt vom Engagement für oder gegen jede Weltanschauung und Ideologie abwendet“ (a.a.O., S. 266).

7.3 Ertrag

In seiner Deutung der Lichterlehre hat Berkhof formuliert, diese sei „bewußt beiläufig“ formuliert und stelle im Rahmen einer eigentlich exklusivistischen Offenbarungslehre eher eine „Konzession“ als eine „Konfession“ dar.[144] Nach den Ergebnissen dieses Kapitels traute man ihr mit dieser Deutung zu wenig zu. Es war vielmehr zu beobachten, dass die Lichterlehre prinzipialisierte, was bereits frühere Texten Barths materialdogmatisch und welthermeneutisch vorausgesetzt hatten: dass Christus nicht nur in der Kirche, sondern auch in der sie umgebenden nichtchristlichen Gesellschaft wirksam und präsent sei, und zwar über die schöpfungstheologisch beschreibbare Indienstnahme einzelner Weltphänomene als Requisiten in der Aufführung des grossen Dramas Gottes hinaus (7.1.2). Von der christologisch-inklusiven Theologie der Welt von Barths Erwählungs- und Versöhnungslehre her erscheint die Konzeption der wahren Worte Christi, die Barth ja im Kontext der Versöhnungslehre vortrug, nicht als Konzession, sondern als Denknotwendigkeit. Sie nimmt die Exklusivität der Offenbarung in Christus nicht zurück, sondern legt sie welttheologisch inklusiv aus. Machte man ernst mit dem christologisch-inklusiven Blick auf die Profanität, den Barth ab den frühen 30er Jahren entwickelte, war in ihr nicht nur mit Selbstbezeugungen der Schöpfung, sondern auch mit Selbstbezeugungen *Christi* zu rechnen. Dann aber war eine welthermeneutische Theorie vonnöten, die die Profanität von ihrer potenziellen Indienstnahme durch Christus her verstand und grundlegend festhielt, wie es zur Feststellung solcher Selbstbezeugungen Christi ausserhalb der Kirche kommen konnte (7.1.3). Insofern ist der erste, christologische Teil der Lichterlehre durchaus, wie Grözinger schreibt, als „Quintessenz“ der Theologie des späten Barth zu betrachten.[145] Sie sollte die Kirche ermutigen, in der sie umgebenden, nach eigenen Gesetzen funktionierenden kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Welt mit Wahrheiten zu rechnen, und sie dazu befähigen, diese Wahrheiten gleichzeitig festzustellen in einen kritischen theologischen Diskurs einzubinden. Sie tat dies in christologischer Semantik (7.2.1): in Erwartung der in aller Profanität des Weltlebens möglichen Begegnung mit Christus selbst, näherhin mit Christus in der Ausführung seines prophetischen Amtes. So suchte sie nachzuweisen, dass es von einem exklusiv verstandenen christologischen Offenbarungsbegriff her nicht nur zu einer inklusiven theologischen Welthermeneutik kommen *konnte*, sondern *musste*; dass also Christozentrik keineswegs auch zu Ekklesiozentrik führte, sondern dieser gerade entgegengesetzt war. Barth verband die Möglichkeit ausserkirchlicher Selbst-

144 Berkhof, *Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt,* S. 48.
145 Grözinger, *Christologie und Ästhetik*, S. 40.

bezeugungen Christi ferner nicht mit sekundären Kulturwirkungen kirchlicher Verkündigung, sondern hielt diese auch im Fall völliger Achristlichkeit einer Sprecherin weltlicher Worte für gegeben. Insofern bietet die Lichterlehre eine theologische Wahrnehmungslehre der *Profanität*, nicht einfach der Welt (7.2.2). Schliesslich entfaltete die Lichterlehre eine an die Rezeptionsästhetik erinnernde, im Unterschied zu dieser aber die Passivität der Rezipientin betonenden Hermeneutik der säkularen Welt (7.2.3). Sie ermöglichte mithin auch einen neuen Blick auf das politische Weltgeschehen, hat sich aber darin als *kritische* Welthermeneutik erwiesen, dass sie es vermied, in eine religiös-soziale Identifikationslogik zurückzufallen (7.2.4). In ihr liegt, knapp zusammengefasst, Barths reife christologisch-inklusive Theologie der Welt in komprimierter, expliziter Form vor.

Die damit erfolgte Rekonstruktion von Barths Lichterlehre legt abschliessend die Feststellung verschiedener Grenzen dieses Lehrstücks nahe. Wie bereits in früheren Kapiteln dieser Untersuchung kann auch hier angefragt werden, ob Barth den vereinnahmenden Charakter des eigenen theologischen Blicks auf die Welt ausreichend reflektierte. Dass seine Theologie Weltphänomene in eine dezidiert christologische Perspektive rückt, die von deren Urhebern nicht intendiert und möglicherweise sogar abgelehnt wird, ist zwar nicht grundsätzlich illegitim, sondern verarbeitet argumentationslogisch gerade deren potenzielle Säkularität. Offen bleibt bei Barth allerdings, inwiefern auch das Umgekehrte denkbar ist, also eine aus Sicht der Welt vorgebrachte, rein religiöse oder kulturelle Lesart christlicher Glaubensaussagen und -praktiken (z. B. als Ausdrucksformen christlicher Kultur, als religiöse Selbst- und Lebensdeutung oder als Produkte von primär ästhetischem Wert). Im Rahmen einer solchen Umkehrung, etwa durch die Anwendung einer wie auch immer gestalteten allgemeinen Religionstheorie auf das Christentum, würde der welthermeneutische Inklusivismus der Lichterlehre umgekehrt und auf die Kirche selbst angewendet: Die Welt blickt auf sie und fragt nach in *ihr* gesprochenen wahren (‚religiösen') Worten mit Sinngehalt auch *extra muros ecclesiae.*[146] Ob Barth die ergebnisoffene, am Rezeptionsprozess orientierte Hermeneutik, mit der seine Lichterlehre auf die Welt blickt, auch für den Blick der Welt auf die Kirche theologisch zugelassen und gewürdigt (und hier nicht vielmehr für missverständlich gehalten) hätte, ist zumindest fraglich.

---

146 Vgl. für ein solches Wiederaneignungsprogramm religiöser Gehalte etwa Habermas, *Glauben und Wissen;* ders.; *Religion in der Öffentlichkeit.* Nach Habermas Vermutung sei der „kognitive[…] Gehalt" von Religionen „noch nicht *abgegolten*"; es sei „nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben" (a.a.O., S. 149). Insofern besteht nach Habermas die Möglichkeit, „aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen" (ders., *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 255).

Fragen bleiben schliesslich in der Beschreibung des konkreten Vorgangs offen, wie ein Weltwort zum Gotteswort wird. Barth sprach davon, Christus müsse einzelnen nichtchristlichen Menschen „so oder so begegnet sein, sich ihnen zu sehen, zu hören, zu vernehmen und zu erkennen gegeben haben", damit diese wahre Worte sprechen könnten; er müsse sie also „dazu bestimmt, erweckt und berufen haben, sein Wort in Form des Zeugnisses von ihm auf ihre Lippen zu nehmen".[147] Wie erwähnt betonte er aber zugleich, dass eben das gegen deren „eigenes Wissen und Wollen" geschehen könne[148] – diese Menschen (an)erkennen ihn ja nicht als Christus, sondern sprechen ihr profanes Wort in weltlicher Autonomie. Wie es konkret zugeht, wenn Christus nicht nur zur Kirche im Inkognito profaner Weltworte spricht, sondern auch den Sprecherinnen dieser Worte im Inkognito eines konkreten weltlichen Anliegens begegnet, wurde von Barth bewusst nicht nachgezeichnet, sondern der Freiheit Jesu Christi und seinem Vermögen anheimgestellt, „dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken" (so Barth mit Mt 3,9).[149] Durch diesen Rückzug ins Wunderbare bleibt letztlich offen, wie die Berufung einer Nichtchristin zur weltlichen Zeugin konkret zu denken ist.[150] Barths Lichterlehre verbleibt daher im Grundsätzlichen und begründet bloss die Faktizität wahrer Worte Christi, ohne aber deren Entstehung im Einzelfall für erörterungsbedürftig zu halten.

Auch Barths bewusster Verzicht auf das Anführen konkreter Beispiele wirkt sich dabei ambivalent aus. Er verhinderte, wie beschrieben, die dogmatische Überhöhung einzelner Weltphänomene und verunmöglichte überdies, dass die Rezeption der theologischen Grundlagen von einer Kritik der von Barth vorgeschlagenen Konkretionen überlagert wurde. Zumindest denkbar ist, dass die breite Kritik an den Analogieschlüssen vom Theologischen ins Politische, die Barth 1946 in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* formuliert hatte,[151] ihn davon abhielt, nun wiederum konkret werden. Die Vermeidung solcher Kritik ist gelungen; der Verzicht auf Beispiele verleiht der Lichterlehre zugleich aber auch einen recht theoretischen Charakter, durch den auch die in ihr angelegte Kirchenkritik eigentümlich thetisch bleibt. Dass die Kirche fortlaufend von der Welt zu lernen habe, wird in der Lichterlehre zwar begründet, aber aufgrund mangelnder Konkretion doch stärker behauptet als fruchtbar vorgeführt. Hinweise darauf, wie bisher in concreto mit

147 KD IV/3, S. 124; dieselbe Metaphorik begegnet auch a.a.O., S. 133.141.

148 KD IV/3, S. 132.

149 KD IV/3, S. 132.

150 So hielt Barth fest (KD IV/3, S. 139): „Wir können es uns […] weder anschaulich noch begreiflich machen, wie ein Mensch in der Lage sein oder in die Lage kommen sollte, aus jener äußeren oder inneren Weltfinsternis heraus wahre […] Worte zu reden."

151 Vgl. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 65–72 sowie oben Kap. 6.3.4.

weltlichen Wahrheiten umgegangen wurde, wo dieser Umgang gelungen ist und wo nicht, sucht man in Barths Ausführungen, sieht man von wenigen allgemeinen Hinweisen ab,[152] vergebens. Ein ganzes kirchengeschichtliches Betrachtungsfeld, dass sich hier aufgetan hätte, wird, wie oben zitiert, zur pauschalen Feststellung reduziert, es sei „oft genug vor[gekommen]", dass die Welt Aspekte der kirchlichen Verkündigung „mindestens ebenso deutlich und bestimmt wie sie selbst und manchmal wohl auch besser, auch früher, auch folgerichtiger als sie zu bezeugen schien".[153] Die Beantwortung der Frage, wo das konkret geschehen ist – und wo weltliche Einflüsse umgekehrt *zu* stark auf die Kirchen einwirken konnten –, wird der Leserin überlassen. Die Lichterlehre verbleibt diesbezüglich im Allgemeinen, Apriorischen.

Zuletzt sei bemerkt, dass die beobachtete Allgemeinheit die Lichterlehre zwar maximal anschlussfähig für ganz unterschiedliche Weltphänomene macht und diese überdies von der Annahme einer impliziten Christlichkeit entbindet. Sie formuliert insofern, wie gezeigt, eine theologische Wahrnehmungslehre der nichtchristlichen Gesellschaft. Sie dürfte sich hingegen schwerlich zur Erarbeitung einer kohärenten, christlich perspektivierten Theologie der Kultur eignen, da jedes Beobachten kultureller Muster und jedes Aufstellen von Umgangsregeln mit der die Kirche umgebenden Welt ihrem starken Aktualismus tendenziell zuwiderliefe. In Barths steter Betonung, Christus spreche wahre Worte, wann und wo er wolle, liegt beides begründet: die Erhebung der säkularen Welt zum potenziellen Erfahrungsraum Christi bei gleichzeitiger aktualistischer Relativierung jeder über die Lichterlehre hinausgehenden christlichen Kulturhermeneutik.

152 Vgl. KD IV/3, S. 140.

153 KD IV/3, S. 140 (oben in Kap. 7.2.2 bereits zitiert).

8 Zusammenschau und kritische Würdigung

8.1 Ein Blick zurück

8.1.1 Barths Theologie der Welt und die Säkularisierung

Die Frage nach Karl Barths Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung hat sich im Durchgang dieser Untersuchung als hilfreich erwiesen, um ganz unterschiedliche Themengebiete in einem neuen Licht wahrzunehmen. Sie führte zu Grundtexten und Hauptproblemen der Barthforschung, ordnete diese mit dem Säkularisierungsproblem jeweils in einen neuen Kontext ein und akzentuierte so Barths Umgang mit diesem in verschiedenen Schaffensperioden. Die historisch-genetische Entwicklungslinie, die dabei zu beobachten war, sei im Folgenden noch einmal themenübergreifend zusammengefasst.

Während Barth in frühen, vom religiösen Sozialismus geprägten Texten noch offensiv davon ausging, Christi Präsenz und Gottes Wirken seien auch in profanen politischen Bewegungen erkennbar – namentlich in der Sozialdemokratie –, kam es ab 1919 zum bewussten Bruch mit dieser identifikatorischen Form des christologisch-inklusiven Denkens. Dominant war in der Hochphase der dialektischen Theologie vielmehr der mit der neuplatonischen Philosophie Heinrich Barths verwandte,[1] theologisch-kritisch gewendete Gedanke der Diastase zwischen Gott und Welt, der alles, was in der Welt religiöse Bindungskräfte freisetzte, als potenziell götzenhaft einer theologischen Kritik unterzog.[2] Ziel war also die Unterstreichung des Unterschieds zwischen Gott und Welt. Schon dieser Theologie waren (Wieder-) Verchristlichungsprogramme moderner Gesellschaften merkbar fremd; ihre Grundsorgen lagen zugleich anderswo, sodass gesellschaftliche Säkularisierungstendenzen zwar – wie im Tambacher Vortrag[3] – nüchtern festgestellt, über diese Feststellung hinaus aber noch kaum theologisch thematisiert wurden. Daher lässt Barths Theologie in dieser Zeit auch kaum ausgeprägte welttheologische Konturen erkennen. Die Relativierung des Unterschieds von Kirche und Welt, die durchgehend eingeschärft werden sollte, liess auf die Welt als Umwelt der Kirche bezogene Fragestellungen merkbar zurücktreten. So wurde die Frage nach dem Heil nichtchristlicher Menschen in dieser Zeit von Barth kaum gestellt und, wo sie sich doch

1 Vgl. dazu Kap. 2.1.3.
2 Vgl. dazu Kap. 2.2.
3 Vgl. dazu Kap. 2.1.2.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783111324524-009

aufdrängte, bewusst nicht beantwortet.[4] Gleiches gilt für jene nach ausserkirchlichen Wahrheitszeugen Christi.[5] Die Beschreibung der Kirche blieb fast vollständig unabhängig von ihrem Aussenaspekt; vom Zeugnis und der Sendung der Kirche war allenfalls peripher die Rede.[6] Rückblickend fällt umso mehr auf, dass Barths dialektisch-theologische Welthermeneutik in vielen ihrer zentralen Vollzüge, und etwa auch in ihrem theologischen Staatsbegriff, ohne explizit gemachte Christologie auskam.[7] Sie war im Kern vom Gedanken bestimmt, dass Gott der Welt – und mit ihr der Kirche – als permanente Krisis gegenüberstehe.

Die vorliegende Arbeit hat nun gezeigt, dass sich dieser Befund bei Barth ca. 1930 in vielerlei Hinsicht ändert. Dass sich Barths Theologie in dieser Zeit in neuer Weise christologisch zentriert, ist keine neue Erkenntnis, sondern legt sich schon von narrativen Selbststilisierungen seines Denkens her nahe.[8] Neu konnten in dieser Untersuchung aber erstens die kontextuellen Hintergründe dieser Verschiebung beschrieben und zweitens ihre mannigfachen welttheologischen Konsequenzen untersucht werden. Barth beginnt um 1930 in neuer Weise zu betonen, dass *die Welt* – und zwar die nicht an Gott glaubende Welt – *Gottes sei*; dass Gott in Christus bereits in ihr präsent sei, ihren Unglauben bewusst übersehe, dass er auch sie bereits erwählt, versöhnt und so grundlegend verändert habe. Solche Formulierungen, die aus unterschiedlichen Kontexten und Schaffensperioden stammen, wären dem dialektisch-theologischen Barth der 20er Jahre der Tendenz nach fremd gewesen. Diese wieder stärker an den ersten als an den zweiten Römerbriefkommentar erinnernde Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt liess sich, wie auch ihre spätere Weiterentwicklung, in den breiteren historischen Kontext der deutschsprachigen Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts einordnen.[9] Im Rahmen der Kritik einer Kirche, die sich – in Barths Wahrnehmung – dem antisäkularen Programm einer rettenden Christianisierung der Gesellschaft verschrieben hatte, rief er programmatisch zum Unglauben an die Gottlosigkeit und zum Zeugnis des Heils auch und gerade an jene Menschen auf, die, dogmatisch gesprochen, im Unglauben lebten. Diese theologische Analyse und die daraus erwachsenden Handlungsanweisungen gingen inhaltlich über das hinaus, was Barths

4 Vgl. etwa Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“,* Bd. 2, S. 211, sowie oben Kap. 5.1.2 und die dort angegebenen Stellen.

5 Vgl. Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion“,* Bd. 1, S. 183, sowie oben die letzte Fussnote von Kap. 7.1.2.

6 Vgl. dazu Kap. 4.1.1.

7 Vgl. dazu Kap. 6.2.1.

8 Vgl. etwa die schon in Kap. 5.2.1 zitierten Ausführungen in Barth, *How my Mind has Changed (1928–1938),* S. 186.

9 Besonders in Kap. 3.1. und Kap. 3.2.

dialektische Theologie der 20er Jahre in eindeutiger Weise zu begründen in der Lage war.[10] Der Gedanke des bedingungslosen Zeugnisses des Heils an jeden Menschen wurde am Ende dieser Schaffensperiode zunächst im Kontext direkter Einlassungen in Säkularisierungsdiskurse der Zeit ausgesprochen – seine dogmatische Begründung fand er hingegen erst im Nachhinein, im Heilsuniversalismus von Barths Erwählungslehre.[11] Diese Tatsache weist darauf hin, wie wichtig es ist, zwischen dem Entdeckungs- und dem Begründungszusammenhang von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt zu unterscheiden.[12] Die Säkularisierungsdebatten des 20. Jahrhunderts können dabei als der eigentliche Entdeckungszusammenhang von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt gelten: Die von Barth entwickelte kirchliche Perspektive auf die Welt diente an einem benennbaren theologiegeschichtlichen Punkt dazu, die potenzielle Säkularität der die Kirche umgebenden Gesellschaft in neuer Weise theologisch zu verarbeiten. Sie geht jedoch nicht in dieser argumentationspragmatischen Funktion auf, sondern hat ihren Begründungszusammenhang in der Universalität des Reiches Gottes, in Gottes unbegrenztem Heilswillen, in der durch die Auferstehung Christi bereits umfassend bewirkten Veränderung der Welt.

Wesentliche Entwicklungsstränge von Barths Theologie ab 1932 – dem Erscheinungsjahr von KD I/1 – haben sich von da her als Versuch erwiesen, die welttheologische Grundentscheidung, dass die Welt in Christus bereits Gottes sei und dass es sie nun daraufhin anzusprechen gelte, dogmatisch zu durchdenken und die vielfältigen Konsequenzen zu ziehen, die sich aus diesem spezifischen Blick auf die Welt ergaben. Während für detailliertere Zusammenfassungen auf die jeweiligen Ertragssicherungen verwiesen werden kann,[13] werden in diesem Schlusskapitel einige Erkenntnisse dieser Arbeit nochmals besonders hervorgehoben.

Barths späte Ekklesiologie hat sich als eine mit ihrem geistigen Entstehungskontext in vielerlei Hinsicht verwobene, bewusst partikularistische und darin die Säkularisierung der (Mehrheits-)Gesellschaft weitgehend vorwegnehmend verarbeitende Ekklesiologie erwiesen.[14] Sie setzt die christologisch-inklusive Theologie der Welt sachlogisch voraus. Erst von den Grundentscheidungen dieser Welttheologie her wird verständlich, warum Barth die Gemeinde als partikulare Stellvertreterin[15] der momentan ungläubigen Welt verstehen konnte, die mit dem Ziel

10 Vgl. dazu Kap. 5.1.
11 Vgl. Kap. 5.2.
12 Vgl. dazu bereits Kap. 3.4.
13 Vgl. Kap. 2.3; Kap. 3.4; Kap. 4.3; Kap. 5.5; Kap. 6.5; Kap. 7.3.
14 Vgl. dazu insgesamt Kap. 4.
15 Vgl. zum Partikularismus von Barths Ekklesiologie bes. Kap. 4.1.3; zum Charakter der Kirche als Stellvertreterin der Welt Kap. 4.2.2.

unter die nichtchristlichen Menschen gesandt ist, diesen in ihrem Zeugnis schlicht und direkt mitzuteilen: „Ihr seid Gottes!“[16] Die beschriebene welttheologische Umstellung wirkte sich im Bereich der Ekklesiologie in der Form eines emphatischen Rufs nach Offenheit und Solidarität der Kirche in Bezug auf die Welt aus. Was Barth in seinen dialektisch-theologisch geprägten Texten primär – aber immerhin – als Solidarität der Sünde denken konnte,[17] erhielt in seinem Spätwerk ein festes, christologisches Fundament, und damit erheblich mehr Tragweite. Die von KD IV imaginierte Kirche lebt geradezu aus ihrem Wissen um die Rettung auch der Welt[18] und sieht ihre gesellschaftliche Partikularität, exakt wie vom kirchengeschichtlichen Petittext am Anfang von KD IV/3 her vorgesehen, als Chance für eine neue Begegnung mit dieser.[19]

Barths Forderung des bedingungslos erfolgenden Heilszeugnisses setzt, wie mehrfach deutlich wurde, die Annahme des universalen Heils voraus. Diese fand sich bei Barth ab KD II/2 durchgehend; auch die Abweisung der Allversöhnungslehre sollte sie nicht material zurücknehmen, sondern formal auf den christologischen, unhintergehbar geschenkten und nie ableitbaren Charakter des universalen Heils hinweisen.[20] Jeder Mensch, ja die Welt als ganze, steht in der Welttheologie des späten Barth bereits – die Sprachformen können im Einzelnen wiederum variieren – in Gottes Gnade, im Heil, im Reich Christi. Zwei argumentative Muster haben sich in der Untersuchung von Barths Texten als zentral erwiesen, um diesen Zusammenhang zu unterstreichen: die Weltbeschreibung im christologischen Perfekt, also die Annahme einer *schon* als ganze veränderten Welt, und die Betrachtung der Welt als von Christus bereits erwählte, versöhnte oder veränderte Totalität, d. h.: als

16 So formulierte Barth in Anklang an Blumhardt, *Ihr Menschen seid Gottes!*, in Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, S. 9: „Wir haben ihnen bemerkbar zu machen: Ihr seid Gottes! so gewiß wir selber wissen dürfen, daß wir Gottes sind.“ – Zum Motiv des Zeugnisses vgl. insbes. Kap. 4.2.4.

17 Vgl. dazu Kap. 2.2.1.

18 Vgl. dazu Kap. 4.2.1.

19 Vgl. dazu Kap. 4.1.3 u. ö.

20 Vgl. dazu Kap. 5.2; bes. 5.2.3. – Durch diese Pointe gelang es Barths Theologie, jener Gefahr zu entgehen, mit deren Feststellung Michael McClymond seinen 2018 erschienenen Durchgang durch die Geschichte heilsuniversalistischer Ansätze im christlichen Denken beschloss: der Gefahr der *Gnadenfinsternis* („eclipse of grace“) aufgrund einer Überbetonung der Universalität des Heils, die zur uneingestandenen Unfähigkeit führe, Rettung allein aus Gnade zu denken (McClymond, *The Devil's Redemption*, Bd. 2, S. 1024). Vgl. dazu ebd.: „One of the ironies of Christian universalism lies in what we might call an eclipse of grace. Time and again in the history of universalism, the effort to extend grace to all has ended up compromising the notion of grace. What seemed to be all-grace turned out on inspection to be no-grace.“ McClymond kam daher zu einem kritischen Urteil über die universalistische Tradition: „Christian universalism has notably failed to preserve the principle of salvation by grace and to express the basic biblical insight that ‚*I am saved because of God's free, unconditional, unmerited love*‘“ (a.a.O., S. 1032).

schon *als ganze* veränderte Welt. Beide Gedanken führten mit ihren jeweiligen Konsequenzen – bis hin zur Annahme, jeder nichtchristliche Mensch sei, ganz unabhängig von seinem tatsächlichen Leben, als *christianus designatus* anzusehen – zu einer theologischen Bestimmung des Unglaubens, die diesen als blosse Störung begreift, die bereits überwunden und so höchstens Un*ruhe*, keinesfalls aber Un*heil* zu schaffen in der Lage ist.[21] Ihm gegenüber ist die Kirche auch angesichts gesellschaftlicher Säkularisierungstendenzen zum Zeugnis des Evangeliums aufgerufen.

An vielen Stellen dieser Studie war zu beobachten, dass die Annahme einer Christusbeziehung der säkularen Welt auch auf überindividueller und gesamtgesellschaftlicher Ebene zu einer fundamentalen welttheologischen Verschiebung führte: Was in der die Kirche umgebenden Gesellschaft geschah, konnte man nun nicht mehr als irrelevant oder gar als per se illegitim bezeichnen. Schon Barths dialektische Theologie zielte nicht bewusst auf eine solche Irrelevanz- oder Illegitimitätserklärung ab. Sie urteilte welttheologisch jedoch ab dem zweiten Römerbriefkommentar in aller Regel über die via negativa, also mittels der erwähnten Vorstellung einer Solidarität der Sünde sowie durch die Kritik an allem potenziell Götzenhaften in der Gesellschaft. Barths Spättheologie ging darüber durch die Entwicklung einer christologisch-inklusiven Theologie der Welt in charakteristischer Weise hinaus; in ihr kehren deshalb in veränderter Form auch Leitmotive des *ersten* Römerbriefkommentars mit seinem Vertrauen auf eine „Weltversöhnung", ja eine „Welterlösung" wieder.[22] Barths späte Schriften betonen nun aber weit ausführlicher und umfangreicher, dass die Welt auch als solche mit dem Gott, der sich in Christus offenbart hat, in einer – je nach Weltphänomen unterschiedlich zu beschreibenden – Beziehung stehe, und sie leiten davon die Beschreibung der Aufgaben her, die der Kirche im Kontext einer sich säkularisierenden Gesellschaft zukommen.[23] Das aber verändert die Ekklesiologie, die Haltung nichtchristlichen Menschen gegenüber, den theologischen Staatsbegriff und die Welthermeneutik insgesamt.

Wie man ihn auch bewerten mag, stellt dieser Gedanke eine massive theologische *Aufwertung der Welt* dar, und zwar der Welt als solcher, der vom Zeugnis der Kirche nicht mehr, noch nicht oder gar nie erreichten Welt. Auch in der Welt ist Christus, ganz unabhängig vom Tun, Lassen und Verkündigen der Kirche, als Handelnder präsent. Auch sie ist nie gott-los, so wenig die Kirche umgekehrt gottvoll ist. Die Kirche tritt, so wichtig sie für eine *Kirchliche Dogmatik* auch sein muss und tatsächlich ist, an der welttheologisch entscheidenden Stelle von Barths

21 Vgl. dazu insgesamt Kap. 5.3.

22 Vgl. dazu oben Kap. 5.3.1 und die bereits dort angegebenen Stellen KD IV/3, S. 695.1077 sowie Barth, *Das christliche Leben,* S. 239.

23 Vgl. dazu unten Kap. 8.2.1.

Theologie tendenziell zurück. Ihre Bedeutung stösst, wie auch jene ihres Glaubens und ihres Zeugnisses, an eine christologische, insbesondere soteriologische Grenze.

Die Frage, was theologisch über die Welt *ausserhalb* der Kirche gesagt werden kann, beantwortet Barth ganz grundsätzlich nicht unter Rückgriff auf die Ekklesiologie, sondern auf die Christologie. Diese Feststellung ist nicht trivial. Vielmehr hat es sich in der vorliegenden Untersuchung gezeigt, dass bei Barth die Christozentrik einer möglichen *Ekklesio*zentrik gerade entgegengesetzt ist.[24] Das gilt zunächst für die durchgehend deutlich gewordene Tatsache, dass Barths christologische Reinterpretation der Säkularität nicht auf eine Verchristlichung gesellschaftlicher Zusammenhänge – etwa des Staates – drängte, sondern dieser im historischen Kontext antisäkularer Zeitstimmungen gerade widersprechen sollte. Die christologische Reinterpretation der säkularen Gesellschaft setzt eine dominante Stellung der Kirchen weder implizit voraus noch strebt sie sie an.[25] Die genannte Feststellung gilt aber noch in einem weiteren, dogmatischen Sinn. Der christologische Inklusionsgedanke, unter dessen Anwendung der späte Barth theologisch auf die Welt blickt, ist auch rein theologisch-kognitiven ekklesiologischen Vereinnahmungen der Welt entgegengesetzt. Nichtchristliche Menschen werden von seiner Theologie nicht – und zumindest der Tendenz nach, wie beschrieben, nicht einmal eschatologisch[26] – als anonyme Kirchenmitglieder, die Welt auch in ihren Lichtseiten nicht als anonyme Kirche begriffen.[27] Wenn Christus Lichter in der Welt entzündet, sind diese nicht primär im näheren Umkreis der Kirche zu erwarten, sondern auch da, wo von keiner kirchlich vermittelten Kulturwirkung des Christentums mehr ausgegangen werden kann.[28] Und dass Barth den Staat – in Anwendung kirchlicher Binnensprache, die auch seiner Einschätzung nach im politischen Raum nicht vermittelbar ist – für eine Anordnung Gottes hält, bleibt für seine reife politische Ethik vollkommen unabhängig davon, ob dieser Staat der Kirche affirmativ oder neutral gegenübersteht.[29] Insgesamt zeigt sich in Barths christologischem Staatsbegriff also bloss besonders deutlich, was für die Theologie Barths insgesamt gilt: Die Annahme der Christusgegenwart in der Welt – auch der säkularen Welt – führt nicht zur Forderung von deren Verchristlichung,

24 So insbes. in Kap. 7.2.1.

25 Paradigmatisch liess sich das, wenn auch mit gegenläufigen Formulierungen im Einzelnen, für das christozentrische Zweikreisemodell aus Barths Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* zeigen (vgl. Kap. 6.3).

26 Vgl. dazu Kap. 5.3.2.

27 Vgl. dazu Kap. 5.4.

28 Vgl. dazu Kap. 7.2.2.

29 Vgl. dazu insbes. Kap. 6.3.

sondern überspringt gerade die Mittlergestalt der Kirche. Sie reinterpretiert die Welt als Welt Gottes, und zwar ganz unabhängig davon, wie diese sich dazu stelle.

8.1.2 Theologie am Ende der christlichen Welt

Die theologische Aufwertung der Welt als solcher, die sich beim späten Barth beobachten liess, ging mit der grundlegenden Kritik eines Gesellschaftsmodells einher, das in der Tendenz auf die Einheit von Christentum und Welt abzielt: jenes des traditionellen *corpus christianum.* Der pauschale und, historisch-kritisch betrachtet, artifizielle Charakter dieses ideenpolitischen Kampfbegriffs hinderte Barth nicht daran, von ihm breiteste Verwendung zu machen. Der Begriff trifft in der Tat das exakte Gegenmodell des ekklesiologischen, welttheologischen, aber auch politisch-ethischen Wollens von Barths Spättheologie. Die auch nach Barth nie voll verwirklichte, aber immerhin avisierte Identifikation von Christentum und Welt, von Religion und Kultur, von kirchlicher und politischer Öffentlichkeit im Rahmen jenes von ihm abgelehnten Gesellschaftsmodells ist das Gegenteil dessen, was der späte Barth theologisch anstrebte. Am historischen Ende dieses Modells, dieses „alten Bundes“,[30] verortete Barth, wie mehrfach deutlich wurde, sich selbst. Er hat das Ende der christlichen Welt zunächst abwägend wahrgenommen,[31] dann zunehmend als notwendigen Klärungsprozess begrüsst[32] und schliesslich als bereits zurückliegendes Ereignis zum Ausgangspunkt für eine neue Beschreibung der Kirche-Welt-Relation genommen.[33]

An keiner Stelle hat ihn diese Zeitdiagnose zur eindeutig positiv wertenden Aussage geführt, die Welt sei in der Neuzeit ‚mündig‘ geworden; dies hat der Vergleich von Barths Säkularisierungsdeutung mit den affirmativen Ansätzen des Umgangs mit der Säkularisierung in der Rezeption von Gogartens und Bonhoeffers Spätwerk deutlich gemacht.[34] Gerade die sich für mündig haltende, säkular gebende Welt sah Barth in der Gefahr, durch ‚herrenlose Gewalten‘ umso wirksamer entmündigt zu werden.[35] Zugleich misstraute Barth jeder Gegenwartsdeutung, die darauf abhob, wie christlich die jeweilige Zeit implizit noch sei. Immer wieder war in seinen Beschreibungen von Säkularisierungsphänomenen das Bemühen erkennbar, die Säkularität der jeweiligen Zeit radikal und schonungslos wahrzuneh-

30 Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826 u. ö.
31 Vgl. Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart* (vgl. dazu Kap. 3.1.3).
32 Etwa in Barth, *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* (vgl. dazu 3.2.3)
33 Vgl. etwa KD IV/3, S. 18 – 40 (vgl. dazu ebenfalls Kap. 3.2.3).
34 Vgl. dazu Kap. 3.3.
35 Vgl. dazu bes. Kap. 3.3.3.

men.[36] Die in seiner Theologie vorkommende Welt – jene Welt, der in Christus ein von Gott her bestehender Gottesbezug attestiert wird! – ist keineswegs eine theologisch konstruierte (z. B. eben: mündige) Idealwelt. Es ist die Welt, wie sie ist, deren potenzielle Nichtchristlichkeit für Barth keine besondere Überraschung, sondern die zu erwartende Realität darstellte. Im Kern seiner Deutung der Säkularisierung steht daher der Gedanke, das alte *corpus christianum* habe bloss notdürftig überdeckt, was in der Gegenwart wieder vor aller Augen offen zutage trete: dass die Welt die Welt sei. In seiner Theologie war an vielen Stellen der Versuch zu beobachten, dieser Einsicht gerecht zu werden und daher gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse weder zu perhorreszieren noch zu überhöhen. Über diesen Aspekt der Klärung hinaus wird der Prozess der Säkularisierung von Barth daher an keiner Stelle direkt affirmiert; eindeutig positiv bewertet wird nur gerade die neue Freiheit der Kirche in ihrer Rolle als partikulare Grösse im Gegenüber zur Welt. Gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse werden von seiner Theologie schlicht als historische Gegebenheiten wahrgenommen, mit deren Folgen die Kirche bewusst zu leben habe, indem sie sich vom alten Idealbild einer christlichen Welt verabschiede und sich selbst als partikulare Grösse in einer potenziell nichtchristlichen Welt verstehe.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Barth-Forschung ist es auffallend, dass das damit bezeichnete Ende der christlichen Welt – also die gesellschaftliche Säkularisierung – in Barths Texten regelmässig geradezu das Grundsignum der Neuzeit ausmacht. Von diesem Ende her kommen neuzeitliche Zentral- und Reizbegriffe wie Autonomie, Emanzipation und Freiheit neu in den Blick. Die neuzeitliche Emanzipation der Welt führt, wie beschrieben, zu einer neuen Freiheit für die Kirche. Beide gewinnen in diesem Entflechtungsprozess an Autonomie, kommen, wie Barth mehrfach formulierte, auf „eigenen Füßen“ zu stehen.[37] Die Neuzeit als solche wird in diesen Beschreibungen als durchaus positiv zu würdigender Ort des Endes eines historischen Missverständnisses wahrgenommen. Kritikwürdig ist nicht das in ihr stattfindende Autonomwerden der Welt der Kirche gegenüber – und schon gar nicht jenes der Kirche gegenüber der Welt –, sondern die problematische Art und Weise, in der die Kirche weithin auf das Zu-sich-selbst-Kommen der Welt reagiert hat. Barths Kritik an der Neuzeit war daher über weite Strecken theologisch gemeint: Ihr Gegenstand war die Anpassung der Kirche an die Welt im Versuch, die Entflechtung von Kirche und Welt, von Christentum und Gesellschaft gerade zu *verhindern.* Diesem Prozess der Selbstsäkularisierung der Kirche galt Barths

36 So bes. in den Kap. 3.1.2, 3.1.3 und 3.2.2.

37 Vgl. dazu Kap. 3.2.3 sowie Barth, *Das Evangelium in der Gegenwart*, S. 826; KD I/2, S. 367; KD IV/3, S. 603.

durchgehender, sich zeitweise auch rhetorisch antineuzeitlich gebender Protest. Er richtete sich indes *nicht* gegen die neuzeitliche Säkularisierung der Gesellschaft als solche. Barths Auseinandersetzung mit der Neuzeit wird daher erst dann verstanden, wenn man stets zwischen jenen Autonomiegewinnen, die Barth auch an der profanen Neuzeit – etwa an der Aufklärung – zu würdigen in der Lage war, und möglichen problematischen kirchlich-theologischen *Reaktionen* auf diese Prozesse – etwa im Kontext der *Theologie* der Aufklärung – unterscheidet.

Diese zentrale Differenzierung blieb in der Debatte um Barth als Theologen der Neuzeit lange im Hintergrund. So nahm etwa Rendtorff unter dem Titel *Karl Barth und die Neuzeit* fast ausschliesslich Barths Antagonismus gegen die *Theologie* der Neuzeit in den Blick, ohne sich mit seiner Haltung anderen Aspekten neuzeitlichen Denkens gegenüber, etwa gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen, vertieft auseinanderzusetzen.[38] Oft wird geradezu vorausgesetzt, Barth habe der Neuzeit als solcher gegenüber in einem Verhältnis der Ablehnung gestanden.[39] Diese Diagnose, die immer schon auch problematisiert wurde,[40] erscheint durch die hier untersuchte Verhältnisbestimmung von Barths Theologie und gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen als in neuer Weise korrekturbedürftig. Wäre Barth jener antineuzeitlich geprägte Denker, als den man ihn oft wahrnahm, dann liesse sich nicht erklären, mit welcher Offenheit er den spezifisch neuzeitlichen Entflechtungsprozessen am Ende der christlichen Welt gegenüberstand. Unverständlich bliebe dann ferner, warum sich in der dialektischen Theologie der 20er Jahre gerade an dieser Frage der Dissens zwischen Barth und Gogarten besonders früh und deutlich zeigen konnte.[41] Ein Grunddatum mancher Neuzeitkritik hat sich als Barths Theologie direkt gegenläufig erwiesen: die Erzählung vom „große[n] Abfall“[42] des neuzeitlichen Menschen von Gott, auf den eine als negativ empfundene Gegenwart nachträglich zurückgeführt wird. Während Barth im *theologiegeschichtlichen* Bereich gelegentlich durchaus auf diese Motivik zurückzugreifen be-

38 Vgl. etwa Rendtorff, *Karl Barth und die Neuzeit.*

39 Rendtorff ortet bei Barth zwar einen „dezidiert negativ wertenden Begriff der Neuzeit“ (a.a.O., S. 309), weist aber darauf hin, Barth habe es „weitgehend vermieden, jedenfalls im Zirkel der Kirchlichen Dogmatik, direkte, wertende historische Urteile zu fällen, die ‚extra muros ecclesiae‘ reichen“ (ebd.). Hingegen möchte Birkner, *Schleiermacher-Studien*, S. 93, Barth als „typischen Repräsentanten der von ihm meist so abschätzig beurteilten Neuzeit“ verstehen.

40 So hat etwa Link gegen Rendtorff eingewandt: „Auch Barth hat die Neuzeit mit unverkennbarer Sympathie wahrgenommen, fast, möchte man sagen, sogar aus denselben Gründen wie Rendtorff“ – nämlich deswegen, weil es „gerade in dieser Epoche zu einem ‚originellen und spontanen *Ausbruch* der christlichen Gemeinde in die *Welt* hinein‘ gekommen“ sei (Link, *Theologie auf der Höhe der Zeit?*, S. 242; Zitat: KD IV/3, S. 20). Auf diesen Einwand weist bereits Siller, *Kirche für die Welt*, S. 30, hin.

41 Vgl. dazu Kap. 2.2.3.

42 Vgl. Künneth, *Der große Abfall* (wie in Kap. 3.2.1 bereits erwähnt).

reit war, vor allem im Kontext der Auseinandersetzung mit den ‚Deutschen Christen', blieb sie ihm *profangeschichtlich* gesehen, also im Blick auf die Neuzeit als solche, zeitlebens fremd.[43]

Insgesamt gilt: Barths Theologie ist in dem Sinne „*datierte Theologie*"[44] (Ruddies), dass sie enger, als es zunächst den Anschein hat, mit dem Ende der christlichen Welt verwoben ist, das sich im 20. Jahrhundert in der Form unübersehbarer gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse imponierte. Sie ist Theologie am Ende der christlichen Welt und in diesem Sinne *post-christendom*-Theologie, Theologie im Kontext der Säkularisierung. Sie ist auch noch anderes, und es soll hier in keiner Weise versucht werden, in der Bewältigung des Säkularisierungsproblems den geheimen Kern von Barths Denken ausfindig zu machen.[45] Aber sie wird vertieft verstanden, wenn man sie stärker als bis anhin in diesem Kontext wahrnimmt.

Ist es Barth gelungen, in der Entwicklung und Anwendung seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt theologisch adäquat auf gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse zu reagieren? Diese Frage soll im Folgenden neu gestellt werden, und zwar unter Rückgriff auf jene Beobachtung, von der diese Arbeit einst (in Kap. 1.2) ausgegangen war: die einer forschungs- und rezeptionsgeschichtlich höchst unterschiedlichen Lesbarkeit von Barths Reaktion auf die Säkularisierung.

8.2 Zur Bewertung von Barths Umgang mit der Säkularisierung

8.2.1 Chancen von Barths Theologie im Kontext der Säkularisierung

In ihren Hauptlinien hat die vorliegende Untersuchung die Wahrnehmung der bisherigen Forschung bestätigt, sofern diese Barths Theologie bereits im Kontext der Bewältigung von Herausforderungen wahrnahm, die durch gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse aktuell gewordener waren.[46] Sie wollte deren meist eher

43 Wo Barth die Neuzeit auch abgesehen von ihren theologischen Fehlentwicklungen kritisierte, etwa ihren „Materialismus" (KD III/2, S. 460; vgl. a.a.O., S. 460–468), da erfolgte seine Kritik bezeichnenderweise gerade nicht im Modus einer Dekadenztheorie der Moderne, sondern unter Betonung dessen, dass die Problematik schon der Antike (vgl. a.a.O., S. 460) eigen gewesen und in der Neuzeit bloss in neuer Weise sichtbar geworden sei.

44 Ruddies, *Unpolitische Politik?*, S. 196: „Barths Theologie ist mit ihrer *Verschränkung von Sachbewußtsein und Lagebewußtsein* eine *datierte Theologie* gewesen."

45 So ging bekanntlich Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, mit Barths sozialistischer Prägung um.

46 Vgl. dazu Kap. 1.2.2.

sporadisch geäusserten Beobachtungen durch eine vertiefte Rekonstruktion von Barths Denken weiterführen, und zwar in historisch-genetischer und in systematisch-theologischer Hinsicht. Es sollte deutlich werden, *warum* Barth in der Lage war, gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse mit der ihm eigenen Gelassenheit wahrzunehmen, wie er auf verschiedene Säkularisierungsdebatten seiner Zeit reagiert hat und wie sich diese Reaktion in konkreten dogmatischen und ethischen Themenfeldern bewährte.

Der zentrale Ermöglichungsgrund für Barths Umgang mit der Säkularisierung konnte dabei in der Christologie geortet werden, näherhin in der Entwicklung und Anwendung einer spezifisch christologisch-inklusiven Theologie der Welt. Der in Barths reifer Theologie stets iterierte Gedanke, Christus sei auch in der säkularen Welt bereits präsent, ermöglichte auf individueller, überindividueller und gesamtgesellschaftlicher Ebene eine Neubewertung gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse.[47] Individueller Unglaube konnte aufgrund von Barths welttheologischen Grundentscheidungen von der Heilsfrage gelöst betrachtet werden. Die profane Gesellschaft trat in all ihren autonomen Teilbereichen neu als potenzieller Raum der Wahrheit Christi in den Blick. Und der säkulare Staat, der im 20. Jahrhundert so oft als Bedrohung für die Kirchen empfunden worden war, wurde von Barths Spättheologie christologisch reinterpretiert und gerade dadurch theologisch legitimiert. Diese unterschiedlichen, aber strukturanalogen Verarbeitungen von gesellschaftlichen Säkularisierungsprozessen weisen auf charakteristische Chancen hin, die sich aus Barths welttheologischer Grundentscheidung ergaben, eine – jeweils unterschiedlich geartete – Präsenz Christi in der Welt anzunehmen.

Da dieser Gedanke die Hinwendung zur christologisch-inklusiven Theologie der Welt voraussetzt, liegt es nahe, das letzte Movens für Barths Gelassenheit gegenüber der Säkularisierung nicht, wie es im Kontext der eingangs wiedergegebenen ersten Rezeptionslinie ja ebenfalls vorgeschlagen wurde, im dialektisch-theologischen Anliegen zu sehen, die Weltlichkeit der Welt zu sichern, sondern in der Christologie.[48] In Christus ist die Welt Gottes, auch wenn sie es nicht (mehr) weiss. Diese Grundannahme wird von Barth in unterschiedlichen Themenfeldern mit gegenläufigen Tendenzen im Einzelnen, aber insgesamt in grosser Konsequenz entfaltet.

---

47 Zu diesen drei Aspekten des Säkularisierungsbegriffs vgl. Kap. 1.3.3.

48 Beide Lesarten liessen sich aber in dieser Studie im Rahmen einer diachron-kontextualisierenden Analyse verbinden: Die Sicherung der Profanität der Welt prägte insbesondere Barths dialektische Theologie der 20er Jahre und wurde auch danach nicht vollends von der christologischen Reinterpretation des Säkularen abgelöst, sondern durch diese ergänzt. Das wird daran deutlich, dass sich beim späten Barth regelmässig Pointen des frühen, götzenkritischen Blicks auf die Welt wiedererkennen liessen – am prominentesten in der Rede von den „herrenlosen Gewalten" (vgl. dazu Kap. 3.3.3).

Für eine durch die gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse herausgeforderte Kirche ist der von Barth vorgeschlagene Blick auf die Welt höchst folgenreich. Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt bedeutete in ihrem diskursiven Kontext die *heilsame Relativierung* der Kirche (1), zielte zugleich auf ihre *auftragsgemässe Aktivierung* (2) und ermöglichte ihr so eine christologisch ebenso begründete wie begrenzte *Weltoffenheit* (3). Im Zusammenspiel dieser drei Aspekte zeigen sich die zentralen Stärken von Barths Theologie bezüglich der Bearbeitung des Säkularisierungsproblems.

(1) Die Annahme der Christusgegenwart in der Welt zieht im Kontext von Barths Denken in mehrfacher Hinsicht eine theologische *Relativierung der Kirche* nach sich. Sie stellt Kirche und Welt dogmatisch auf eine Ebene. Beide stehen Christus gegenüber. Die Kirche ist somit weder der irdische Raum des Heils noch jener der Wahrheit.[49] Auch sie ist für beides auf Christi Wirken angewiesen, das sich umgekehrt keineswegs auf sie beschränkt. Die Kirche ist ferner nicht die Vertreterin Gottes in der Welt, sondern jene gesellschaftliche Grösse, die um die Gegenwart Gottes in der Welt weiss und in der Lage ist, in vorläufiger Vertretung der Welt vor Gott von dieser Gegenwart zu leben und andere auf sie hinzuweisen. Die Solidarität der Kirche mit der Welt, die Barths Spättheologie durchgehend einfordert, ist von daher keine herablassende, sondern eine echte Solidarität unter Gleichrangigen.

In dieser grundsätzlichen Relativierung hat Barths späte Theologie ein kirchenkritisches Moment in die Ekklesiologie eingeführt, das zwar weniger radikal klingt als die offensive Kirchenkritik aus Barths dialektisch-theologischen Schriften, faktisch aber einen ebenso deutlichen Widerspruch gegen kirchliche Überlegenheitsbehauptungen angesichts der Säkularisierung darstellt. Jede negative Definition der Kirche über die theologische Konstruktion einer von Gott abgefallenen Welt steht von Barths Spättheologie her im Verdacht, das Christuswirken an und in der Welt zu übersehen. Die Kirche empfängt ihr Recht und ihre Aufgabe nicht aus den angeblichen Schwächen der säkularen Gesellschaft, sondern von Gott.

Relativiert und präzisiert wird dabei auch die *Aufgabe* der Kirche im Kontext der Säkularisierung, wobei rückblickend auf drei Punkte hingewiesen werden kann. Erstens ist es für Barths Theologie geradezu selbstverständlich, dass der

49 Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug*, S. 107, formulierte hingegen unter Bezug auf Barths Theologie: „Die Kirche ist der Heilsraum Gottes auf Erden; die Kirche ist der irdische Raum gelebter Versöhnung." Die zweite Feststellung konnte durch diese Untersuchung bestätigt werden – die erste nur dann, wenn sie nicht exklusiv gelesen wird. Gleiches gilt für Greives bereits in Kap. 7.2.1 zitierte Bezeichnung der Kirche in Barths Ekklesiologie als dem „Ort der Wahrheit" (vgl. Greive, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*).

Auftrag der Kirche nicht darin besteht, Gott in einem säkularen Umfeld, mit Siller formuliert, „erst einmal präsent zu machen“,[50] ihn also, wie Zeindler es ausdrückte, gleichsam zu „retten“.[51] Gott ist in der Perspektive von Barths Theologie, gerade umgekehrt, auch in einer nichtchristlichen Gesellschaft, auch in einem im Unglauben geführten Leben bereits rettend präsent. Sein Wirken in der Welt hängt in keiner Weise an der gesellschaftlichen Reichweite der Kirche, was diese angesichts gesellschaftlicher Säkularisierungstendenzen ungemein entlastet. Es ist zweitens nicht der Auftrag der Kirche, nichtchristlichen Menschen durch ihr Wirken – sei es evangelikal-zeugnishafter oder katholisch-sakramentaler Art – das Heil zu vermitteln und *sie* dadurch zu retten. Barths Denkmodell relativiert die Kirche dadurch, dass es sie und ihr Zeugnishandeln umfassend entsakramentalisiert. Und drittens ermöglichte es die Annahme der Christuspräsenz auch in der säkularen Gesellschaft, diese auch in ihrer Profanität für theologisch bedeutsam und legitim zu halten. Sie unterstützte so den Verzicht darauf, die Existenz einer die Verkündigung der Kirche bejahenden christlichen Welt, also eines christlichen Staates, einer christlichen Kultur, einer auf dem Christentum basierenden Gesellschaftsordnung, vorauszusetzen oder auch nur anzustreben.

Die damit bezeichnete Relativierung der Kirche ist eine *heilsame*, weil sie in einem Kontext antisäkularer Stimmung auf eine eigentliche Ekklesiologie der Bescheidenheit zielte.[52] Die Bescheidenheit in der theologischen Selbstbeschreibung der Kirche geht dabei der ihr ebenfalls empfohlenen *gesellschaftlichen* Bescheidenheit sachlogisch voraus: Erst der Gedanke, dass die Kirche in keinem Sinn – also weder soteriologisch noch gesellschaftlich – die Retterin der Welt sei, ermöglichte Barth die Affirmation gesellschaftlicher Partikularität der Kirche und so eine fruchtbare theologische Verarbeitung der Säkularisierung der Gesellschaft. Sowohl die Säkularisierung konkreter gesellschaftlicher Teilbereiche als auch jene des Staates – unter Aufnahme der der hier vorausgesetzten Säkularisierungsdefinition: überindividuelle wie gesamtgesellschaftliche Säkularisierungsprozesse[53] – erschienen von da her als theologisch akzeptabel.

(2) Die Annahme der Christuspräsenz in der Welt führt ob dieser starken relativierenden Elemente aber umgekehrt keineswegs zu einer Stilllegung zur Kir-

50 Siller, *Kirche für die Welt*, S. 175 (wie in Kap. 1.2.2 bereits zitiert).

51 Zeindler, *Christus in einer säkularen Welt*, S. 51 (wie in Kap. 1.2.2 bereits zitiert).

52 Zur gegenwärtigen Relevanz dieses Gedankens vgl. Nimmo, *The Ongoing Drama of Revelation and the Radical Sublation of the Church*, S. 88 f.

53 Vgl. dazu wiederum Kap. 1.3.3.

che, zur theologischen Sanktionierung ihrer Inaktivität angesichts der Säkularisierung. Die Entlastung der Kirche von falschen Erwartungen zieht in Barths Theologie vielmehr eine neue Freiheit bezüglich der Erfüllung ihres eigentlichen Auftrags nach sich. Die Kirche ist nicht zur Christianisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge in die Welt gesandt, sondern mit dem Ziel des – nicht rettenden, sondern einladenden – Zeugnisses an *Einzelne.*[54] So wenig also die Kirche der Säkularisierung im überindividuellen und gesamtgesellschaftlichen Sinne direkt entgegenzutreten hat, so sehr dem individuellen Unglauben. Ihre Aufgabe besteht auch angesichts umfassendster Säkularisierungstendenzen darin, Menschen in glaubwürdiger Weise zum Glauben an Christus zu rufen. Diese Einladung zielt darauf, das alle Menschen bereits umgreifende Heil zu erkennen, es sich anzueignen und so nicht nur erwählt zu *sein*, sondern auch erwählt zu *leben.* Das damit bezeichnete Zeugnis an die Welt bleibt, so lautet die Hoffnung von Barths Theologie, nicht ohne Auswirkungen in die Gesellschaft hinein – etwa dann, wenn Christinnen und Christen in ihrem *politischen* Zeugnis ideologiekritisch aktiv sind, vor religiösen Überhöhungen von Innerweltlichem warnen und für Recht, Frieden und Freiheit einstehen. Darin wird diese Christinnen und Christen auch die Kirche unterstützen können und müssen – nicht mit dem Ziel einer christlicheren, sondern einer *menschlicheren* Gesellschaft.

Die Dialektik von Relativierung und Aktivierung, die sich aus Barths Weltheologie ergibt, kann so dabei mithelfen, die bis heute umstrittene „Weltverantwortung" der Kirche präziser zu begreifen.[55] Die Kirche wird durch sie daran erinnert, wofür sie *nicht* verantwortlich ist –, und erhält gerade dadurch die Möglichkeit, ihrer eigentlichen Verantwortung nachzugehen, Zeugin Jesu Christi zu sein.

(3) Erst auf der Basis der Annahme der Christuspräsenz in der Welt gewann Barths Spättheologie schliesslich die ihr eigene Weltoffenheit, die jedem Rückzug in sektenhaft enge Strukturen entgegengesetzt war.[56] Weit über die Weltherme-

54 Darin spiegelt sich Barths berufungstheologischer Gedanke, dass nicht Gemeinschaften, Familien oder gar Völker von Gott zum Glauben berufen würden, sondern Individuen (vgl. dazu Kap. 4.1.2).

55 Vgl. zur Kritik dieses Begriffs etwa jüngst Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben*, S. 122–126.

56 Es ist eigens daran zu erinnern, dass es nicht der Sendungsgedanke war, der diesen Rückzug begründet verhinderte, sondern die diesem zugrundeliegende und ihn inhaltlich prägende christologisch-inklusive Sicht der Welt. Sendungsbewusstsein kann ja auch und gerade bei religiösen Gruppen, die sich aus der Gesellschaft weitgehend zurückgezogen haben, ausgesprochen stark ausgeprägt sein. Zur Sekte wird die von Barth imaginierte Kirche *deswegen* nicht, weil sie auf Christi Heilstat für die gesamte Welt – und so auch für die sie umgebende Gesellschaft – bereits zurück-

neutik der frühen dialektischen Theologie hinaus ermöglichte es diese Annahme, nichtchristlichen Menschen, dem säkularen Staat und der profanen Kultur in ganz neuer Offenheit entgegentreten. Diese Offenheit hing überdies nicht an der angesichts realer Säkularisierungsprozesse stets problematischer werdenden Behauptung einer impliziten Christlichkeit der nichtchristlichen Gesellschaft. Barths Theologie ermöglichte, wie deutlich wurde, eine theologische Wertschätzung der säkularen Welt *als solcher* – und nicht erst der christianisierend reinterpretierten und so kirchlich vereinnahmten Welt.
Gleichzeitig wird diese Offenheit der Welt gegenüber in Barths Theologie nicht zur Indifferenz. Sie bleibt kritisch gegenüber allem, was gerade in der säkularen Gesellschaft quasireligiöse Bindungen entfaltet. Die Weltoffenheit, die Barths christologisch-inklusiver Blick auf die Welt ermöglicht, ist eine christologisch begrenzte und kontrollierte. An keiner Stelle identifiziert Barths Theologie Christus mit der Welt; sie sucht Gottes Willen nicht im Weltlauf als solchem und ganzem zu erkennen. Sie führt insofern nicht zum „Christuspantheismus".[57] Stattdessen lädt sie dazu ein, Christi Wirken in *konkreten* Weltphänomenen festzustellen, diese Feststellungen seines Wirkens aber zugleich in einen kritisch-diskursiven Prozess einzubinden.[58] So begründet die Annahme der Christuspräsenz in der Welt Offenheit und Kritik zugleich.

In alledem kalkuliert Barths Theologie der Welt dogmatisch schon mit ein, dass die Welt, mit der sie es zu tun hat, keine christliche mehr ist, sondern eine (zumindest potenziell) säkulare. Ihre umfassende Reinterpretation einer nichtchristlichen Gesellschaft ist vollständig unabhängig davon, ob einzelne Angehörige oder Institutionen dieser Gesellschaft sich als christlich verstehen oder nicht. Ihre Betrachtung aller nichtchristlicher Menschen als *christiani designati*, des Staates als christologisch begründeter Anordnung Gottes sowie der profanen Kultur als Erfahrungsraum Christi verzichtet bewusst auf jede empirische Grundlage, etwa auf die Behauptung eines anthropologischen Anknüpfungspunkts,[59] der Angewiesenheit der Politik auf christliche Begründungsmuster oder einer christlichen Kultursubstanz im kulturellen Leben des Abendlands. Im Kontext von Barths Theologie der Welt spricht nichts dagegen, Christus auch in einem restlos säkular geführten Menschenleben, in einer vollends säkularen Gesellschaft am Werk zu sehen. Möglich

blickt (vgl. Kap. 4.1.3) und von daher auch mit Wahrheiten in der sie umgebenden Profanität rechnet (vgl. Kap. 7).

57 Vgl. zu diesem Begriff bereits Siller, *Kirche für die Welt*, S. 289, mit Verweis auf Bernhardt, *Brückenschläge zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie,* S. 362.

58 Besonders deutlich wurde das im Kontext der Lichterlehre (vgl. dazu Kap. 7.2.3 + 7.2.4).

59 Vgl. zu diesem spezifischen Problem Kap. 5.4.1.

wurde das aber erst durch die Annahme einer *unsichtbaren* Christuspräsenz in der Welt. Die Feststellung der Christuspräsenz in der Welt erfolgt nicht als empirische, sondern in der Form einer theologischen Zuschreibung. Christi Wirken in der Welt ist demnach im Kontext von Barths Theologie unsichtbar, bis die Kirche es aus ihrer spezifisch christologischen Perspektive – ihrem „Wissen" um die Welt – wahrnimmt und beschreibt.

Man kann nun in dieser Denkbewegung einen einzigen theologischen „Taschenspielertrick" (Thomas) sehen, der die Säkularität der Welt schlicht christologisch überspielt und so letztlich ignoriert.[60] Sie kann aber auch als vorwegnehmende Verarbeitung radikal säkularer Zeitumstände ausgelegt werden. Barths Theologie der Welt funktioniert systemlogisch auch unter völliger Abwesenheit des Christentums als Kulturfaktor. Seine Ekklesiologie rechnet bereits mit den Gegebenheiten radikaler Partikularität, ja gesellschaftlicher „Randexistenz" der Kirche.[61] Exakt das, was zu Barths Zeit als vorschnelles Akzeptieren säkularer Realitäten, als Freigabe der Welt im Angesicht der Säkularisierung kritisiert wurde, könnte seine Theologie in einer Epoche, in der Säkularisierungsprozesse das gesellschaftliche Umfeld vieler Kirchen noch einmal ganz anders prägen, in neuer Weise interessant machen.

Damit sind einige Stärken von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt bezeichnet, die teilweise von der eingangs genannten ersten Rezeptionslinie bereits festgestellt, aber erst in Ansätzen historisch und systematisch-theologisch eingeordnet worden waren. Anders als in jener Lesart üblich bleibt diese Untersuchung an dieser Stelle jedoch nicht stehen, sondern fragt darüber hinaus, welche dogmatischen Folgekosten Barths christologisch-inklusiver Blick auf die Welt nach sich zog. Wo also liegen mögliche Risiken seiner Strategie des Umgangs mit der Säkularisierung und den ihr eigenen Herausforderungen? Dieser Frage ist der nächste Abschnitt gewidmet.

8.2.2 Grenzen von Barths Umgang mit der Säkularisierung

Wie eingangs im Forschungsüberblick geschildert, war Barths Umgang mit der Säkularisierung aus zwei unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Perspektiven kritisiert worden: als vorschnelle Freigabe der Welt im Sinne einer Kapitulation vor der Säkularisierung[62] sowie als christologische Vereinnahmung der Welt bei grund-

60 Thomas, *Hoffnung in kultureller Verwüstung*, S. 38 (in Kap. 5.5 ausführlicher zitiert).
61 KD IV/3, S. 852 (bereits in Kap. 4.1.3 zitiert).
62 Vgl. dazu Kap. 1.2.3.

sätzlicher Unfähigkeit, sie noch als Welt wahr- und ernstzunehmen.[63] Beide Lesarten weisen, wie im Folgenden ausgeführt wird, auf Grenzen hin, die Barths christologisch-inklusiver Reinterpretation der Säkularität der Welt in der Tat inhärent sind.

Barths Annahme, die Welt sei Gottes, ob sie es bemerke oder nicht, kam in der theologischen Diskurslage seiner Zeit insgesamt eher schlecht an. Insbesondere die mit ihr verbundene Behauptung der Heilsuniversalität nahm man als programmatische Relativierung des Unterschieds von Kirche und Welt, von Glauben und Unglauben wahr. Ganz abgesehen von einer möglichen positiven oder negativen Bewertung erfolgte diese Wahrnehmung, wie im nun zurückgelegten Erkenntnisgang immer wieder deutlich wurde, durchaus zurecht. Der Unterschied von Kirche und Welt, von Glaube und Unglaube ist bei Barth in der Tat primär noetischer Art, auch wenn es stimmt, dass Barths Glaubensbegriff nicht auf ein rein kognitives Rezipieren von Gottes Handeln, sondern auf einen Erkenntnisprozess lebensverändernder Art zielt.[64] Im Prozess des Zum-Glauben-Kommens geschieht bei Barth aber in der Tat, wie durchgehend deutlich wurde, nicht Rettung, sondern die (lebensverändernde) subjektive Anerkennung einer objektiv bereits in Geltung stehenden Tatsache. Erst aufgrund dieser Umstellung im Glaubensverständnis konnte Barths Theologie auch den Unglauben nicht als Ausbleiben der Erwählung und Versöhnung, sondern als – faktisch und letztlich eben doch harmloses – Fehlen der subjektiven *Erkenntnis* von Erwählung und Versöhnung begreifen. Der Preis, den Barth für die Relativierung des Unglaubens bezahlte, bestand insofern in der Beschränkung der theologischen Relevanz des Glaubens.

Man kann auch diese Konsequenz bejahen und mit Gestrich die Auffassung vertreten, gerade ein in dieser Weise entdramatisiertes Glaubensverständnis komme der Situation einer Kirche im Kontext der Säkularisierung entgegen.[65] Man

---

63 Vgl. dazu Kap. 1.2.4.

64 Vgl. dazu Kap. 4.2.1. u. ö.

65 Vgl. dazu Gestrich, *Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation*, S. 137 f. (Hv. im Original): *„Barths Theologie kommt unserer säkularisierten Situation dadurch entgegen, daß sie die individuelle Lebensgeschichte eines Menschen nicht mehr, wie es die frühere Theologie durchweg tat, als den Schauplatz betrachtet, wo sich die ganze Heilsgeschichte von Adam bis Christus (und über diesen hinaus) in dramatischen Akten möglicher Gefährdung und möglicher Rettung immer neu wiederholt.* Barths Theologie geht vielmehr davon aus, im Geschick Jesu habe sich das Drama der Heilsgeschichte stellvertretend für alle anderen Menschen bis zum glücklichen Ende hin bereits vollzogen. Jesu Geschichte gelte objektiv für alle Lebensgeschichten, die darum *auch als ihrerseits nicht mit der Gottesfrage persönlich umgehende Geschichten* dennoch vom rettenden Handeln Gottes betroffen seien. Nicht dem Glauben des einzelnen, sondern einem *kognitiven Rezipieren* der universal gültigen Geschichte Gottes in Jesus gilt daher Barths größtes theologisches Interesse.“

wird aber auch dann zugestehen müssen, dass sie ein Element der Relativierung realer, gelebter Glaubensgeschichten in Barths Denken einführt, das durch alle Rede von Kampf, Drama und Geschichte nicht wieder eliminiert werden kann.[66] In einer Theologie, in der Gottes Entscheidung zugunsten des Menschen, wie KD II/2 ja festgestellt hatte, „das volle Gewicht des ewigen Perfektums" hat, „vollbracht und abgeschlossen ist", ja „härter als Stahl und Granit vor und über allen Dingen und allem Geschehen"[67] steht, wird eben auch notwendigerweise „alle[s] Geschehen" in seiner Bedeutung relativiert. Das aber entzieht dem Zeugnis vor der Welt in der Tat seine letzte, soteriologische, d.h.: im strengen Sinn des Wortes heilsrelevante Dringlichkeit.[68] Für Kirchen und Theologien in einem nichtchristlichen Umfeld ergibt sich daraus die Konsequenz, dass ihnen – wie es Barths Spättheologie ja auch ohne Unterlass tut – in neuer Weise aufgezeigt werden muss, warum das Heil der Welt dennoch in verständlicher Weise bezeugt, warum sie trotz der auch sie bereits umfassenden Versöhnung noch zum Glauben zu rufen ist. Dieser Aufweis kann zweifellos gelingen. Gelingt er aber nicht, dann droht die Gefahr, dass man, wie Frisch in Auslegung von Barths Denken formulieren konnte, den säkularen Menschen „mit Theologie, Kirche und Gott in Ruhe lässt" und also „nicht das Geringste dagegen hat oder daran zu ändern sucht, dass der Mensch in Frieden und von Religion unbehelligt seiner Wege […] geht".[69] So wenig sich solche missverständlichen Konsequenzen aus Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt in zwingender Weise ergeben, so sehr liegen sie von ihr her als Gefahr näher als im Kontext einer stärker antisäkular-kulturkritischen Gegenwartshermeneutik.[70]

---

66 Vgl. dazu Kap. 5.3.1.

67 KD II/2, S. 201 (bereits in Kap. 5.2.1 zitiert).

68 Vgl. zu dieser Konsequenz Kap. 4.2.4.

69 Frisch, *Alles gut*, S. 14 f. – Bei Frisch verbindet sich mit dieser Analyse die affirmative These, dass Barths Theologie gerade dadurch „den Nerv unserer Zeit und den Nerv ihrer Menschen" treffe „wie keine andere Theologie davor und seither" (a.a.O., S. 14).

70 Gleiches gilt für die von Höfner bezeichnete Gefahr, die „kirchliche Herausforderung institutioneller Selbsterhaltung zu vernachlässigen" (Höfner, *Rez. zu: Siller, Kirche für die Welt*, S. 72 f.; bereits in Kap. 1.2.3 zitiert). Barths Denken setzt jedes übersteigerte Streben danach, die Kirche als Institution zu erhalten, der Kritik aus, in problematischer Weise mehr sein zu wollen als reine, anspruchslose Evangeliumsverkündigung. Diese Pointe hat im Kontext des Säkularisierungsproblems zweifellos ihr Recht, namentlich im Widerspruch gegen eine primär um ihren eigenen, schwindenden Einfluss besorgte Kirche. Sie kann aber auch problematische Konsequenzen entfalten, wenn man sie nämlich dahingehend versteht, dass *jede* Sorge um die Zukunft der Kirche als Institution problematisiert, ja als gefährlich betrachtet wird. Barths Theologie zielte, wie beschrieben, keineswegs auf diese anti-institutionelle Pointe; sie führt nicht zu einer Abwertung der sichtbaren Kirche zugunsten einer angenommenen unsichtbaren (vgl. dazu u.a. Kap. 3.1.2). Gleichzeitig setzt sie stillschweigend die Existenz einer Kirche als Institution voraus, die zwar gesellschaftlich partikular (und möglicherweise marginal) ist, aber äusserlich doch insoweit intakt,

Gerade das Umgekehrte, dass Barths Theologie die Welt *nicht* in Ruhe lasse, sondern permanent christologisch überforme und so überfordere, war die Hauptkritik der dritten jener eingangs genannten Rezeptionslinien. Ihr gegenüber war zwar zu betonen, dass die Welt durch die christologische Reinterpretation, der Barths Theologie sie unterzieht, keineswegs „ekklesiologisch eingeheimst" (Lüthi),[71] sondern gerade in neuer Weise in ihrer potenziellen Säkularität wahrgenommen wird. Damit ist die grundlegende Anfrage, die diese Rezeptionslinie formulierte, jedoch erst präzisiert, aber noch keineswegs zurückgewiesen. Ihre Frage, wie sich Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt in der konkreten Dialogsituation mit der Welt – etwa in der Form nichtchristlicher Menschen oder des säkularen Staats – auswirkt, ist sehr berechtigt. Wie geht Barths Denken mit dem erwartbaren Widerspruch um, der der christologischen Reinterpretation von dieser Seite her entgegenschlagen wird?

Vielerorts wurde deutlich, dass es Barth durchaus bewusst war, dass die christologischen Weltbeschreibungen, die seine Theologie formuliert, in der Welt nicht geteilt, sondern zurückgewiesen würden. Barth hielt diesen weltlichen Widerspruch kirchlicher Weltdeutung gegenüber jedoch schlicht für irrelevant. Dass nichtchristliche Menschen es als vereinnahmend empfinden könnten, als *christiani designati* angesprochen und beansprucht zu werden, hat ihn nach Ausweis seiner dogmatischen Texte kaum interessiert; dasselbe dürfte sich für seine direkten Interaktionen mit nichtchristlichen Menschen feststellen lassen.[72] Dass der säkulare

---

dass sie die Verkündigung des Evangeliums in Angriff nehmen kann. Das Szenario, dass sie dazu – auch aufgrund mangelnder kirchlicher Selbstpflege und institutioneller Selbsterhaltung – punktuell schlicht nicht mehr in der Lage sein könnte, wurde von Barth noch kaum in den Blick genommen.

71 Lüthi, *Theologie als Gespräch,* S. 326 (bereits in Kap. 1.2.4 zitiert).

72 Vgl. neben der oben (in Kap. 5.4.3) wiedergegebenen Auseinandersetzung mit Max Bense etwa die Begegnung Barths mit Karl Jaspers, Jeanne Hersch und anderen philosophischen Geistesgrössen der Zeit anlässlich der Genfer *Rencontres Internationales* im Sommer 1949 (vgl. *Pour un nouvel humanisme*). Barth hielt hier einen Vortrag über die *Aktualität der christlichen Botschaft*, in der er die These vertrat, die christliche Botschaft sei jene vom *„Humanismus Gottes"* (Barth, *Die Aktualität der christlichen Botschaft*, S. 5). Im anschliessenden Gespräch schlug Jaspers vor, die Theologie möge doch, zwecks besserer Verständigung mit der Philosophie, auf ihren Exklusivismus verzichten (vgl. *Pour un nouvel humanisme,* S. 244). Barth reagierte darauf mit der Gegenfrage: „Est-ce que ce que j'ai dit avant-hier vous a donné l'impression d'exclusivité?" (a.a.O., S. 246; dt.: Hat ihnen das, was ich vorgestern gesagt habe, den Eindruck von Exklusivität vermittelt?) Als diese Frage allgemein bejaht wurde, antwortete Barth – ganz im Duktus seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt –: „Je le regrette. Il ne s'agit pas d'exclusivité, mais d'inclusivité. Et c'est tout autre chose" (ebd.; dt.: Das bedaure ich. Es geht nicht um Exklusivität, sondern um Inklusivität. Und das ist etwas ganz anderes.) Die Gnade sei Gnade für alle Menschen, „et aussi pour M. Jaspers. C'est une pensée inclusive et non exclusive" (ebd.; dt.: und auch für Herrn Jaspers. Das ist ein inklusiver und kein exklusiver Gedanke). – Diese Reaktion Barths ist aufschlussreich. Sie bestätigt einerseits, dass er von seiner Theologie her

Staat sich per definitionem nicht zu seinem Charakter als *ordinatio Dei* bekennen können wird, ist geradezu der Ausgangspunkt seiner Zuordnung von Christen- und Bürgergemeinde.[73] Und noch in der Lichterlehre setzte Barth umstandslos voraus, Christus könne durch nichtchristliche Menschen auch „gegen [deren] eigenes Wissen und Wollen" zur Kirche sprechen.[74] In allen drei Fällen blieb der antizipierte Widerspruch der Welt gegen die Annahme der Christuspräsenz auch in ihr ohne erkennbare Relevanz. Die erwartbare Tatsache, dass der Welt ihr wahrer Charakter als Welt Gottes noch, wieder oder ganz grundsätzlich verborgen sei, führte Barths Theologie, schlicht auf deren „Unwissen" zurück, dem das „Wissen" der Kirche gegenübersteht.

Die Semantik von wissender Kirche und unwissender Welt diente dabei, wie oben ausgeführt,[75] nur sehr eingeschränkt der Einführung einer noetischen Hierarchie zwischen Kirche und Welt. Sie bedeutete nicht die Behauptung einer „prinzipiellen Weltüberlegenheit" der Kirche, wie Rendtorff formuliert hat,[76] sondern zielte argumentationspragmatisch gerade auf die Verarbeitung der gesellschaftlichen Partikularität des Wissens um die Versöhnung bei gleichzeitiger Betonung der Universalität der Versöhnung selbst. Die Vorstellung einer Hierarchie zwischen Kirche und Welt unterlief Barths Theologie auf mehreren Ebenen. Sie betonte, dass auch die Kirche ihr Wissen um die Welt nur im Modus der Passivität, des Empfangens habe. Sie hob heraus, dass die Christin immer auch Nichtchristin, die Kirche immer auch Welt und so täglich neuer Umkehr zum Glauben bedürftig sei. Und schliesslich restringierte sie das angenommene christliche Mehrwissens weitgehend auf den letzten, in Christus versöhnten Charakter der Welt und die sich daraus ergebenden ideologiekritischen Konsequenzen: „Alles Andere weiß die Welt in ih-

---

einen Dialog mit der Welt, hier vertreten durch Karl Jaspers, durchaus für möglich hielt und den Inklusivismus des eigenen Denkens diesem Anliegen gegenüber nicht als hinderlich, sondern als förderlich betrachtete. Die Aussenperspektive, die sein Denken bietet, ist hingegen, wie dieser kurze Dialog andererseits deutlich macht, notwendig die eines (erkenntnistheoretischen) Exklusivismus. Das zeigt plastisch, wie sein Denken in eigentümlicher Weise Offenheit im Inhalt mit Ausschliesslichkeit in der Form kombiniert (vgl. dazu die untenstehenden Hinweise). Umso deutlicher wird das in Barths nachträglicher Deutung der Kontroverse mit Jaspers (Barth, *Humanismus*, S. 27): „Wenn das Bekenntnis zu ihm [Jesus Christus, M.P.] als dem alleinigen *Retter der Welt* ‚Exklusivität' zu nennen war, dann mußten wir uns diesen Vorwurf eben gefallen lassen. Niemand ist zu diesem Bekenntnis gezwungen. Es hat aber auch keinen Sinn, sich als Christ auszugeben, wenn man die Freiheit zu diesem Bekenntnis aus irgend einem Grund nicht zu haben meint. Es ist übrigens in Wahrheit *das inklusive*, das grundsätzlich jedem Menschen zugewendete und offene Bekenntnis."

73 Vgl. dazu wiederum Kap. 6.3.

74 KD IV/3, S. 132 (vgl. dazu Kap. 7.2.3).

75 In Kap. 5.4.2.

76 Rendtorff, *Reformation oder Revolution?*, S. 68 (bereits in Kap. 1.2.4 zitiert).

rer Weise auch und weithin besser als die Gemeinde".[77] Bei einer Abwertung der unwissenden Welt unter gleichzeitiger Überhöhung der wissenden Kirche endet Barths Theologie aufgrund dieser selbstrelativierenden Elemente nicht. Aber auch sie können nicht verhindern, dass die Rede von Wissen und Nichtwissen letztlich, besonders in konkreten Dialogsituationen, missverständlich bleibt, ja den Dialog mit der Welt (in der Form anders- oder nichtgläubiger Menschen) mindestens hemmt.

Abhilfe könnte an dieser Stelle die – allerdings über Barth hinausgehende – Übernahme einer Rhetorik expliziter Perspektivität schaffen. Konkret scheint es dialogförderlich, kirchliche Weltbeschreibungen als sich aus einer Glaubensperspektive ergebenden Blick auf die Welt vorzubringen, statt sie als Wissen der Kirche um die Welt schlicht zu dekretieren. Dann aber hätte die Semantik von Wissen und Unwissen, will man denn an ihr festhalten, ihren Ort ausschliesslich in der (innerkirchlichen) *Reflexion* über den Dialog, nicht im Dialog selbst. Eine solche perspektivische Reformulierung der eigenen, christlich-theologischen Weltsicht hätte den Vorteil, dass sich Barths welttheologischer Inklusivismus zu einem *mutualen* Inklusivismus transformieren liesse, wie man in freier Anlehnung an Reinhold Bernhardts religionstheologischen Ansatz formulieren könnte.[78] Eine solche Um-

77 KD IV/3, S. 816 (bereits zitiert in Kap. 5.4.2). Gundlachs Feststellung, Barths Theologie verordne sich selbst eine umfassende „Zuständigkeitsbegrenzung", trifft auch in dieser Hinsicht zu (Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen*, S. 261 u. ö.).

78 Vgl. zu diesem Begriff und seiner religionstheologischen Anwendung Bernhardt, *Ende des Dialogs?*, S. 206–216. Bernhardt schlägt in Abgrenzung von der pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor, Angehörigen jeder Religion zuzugestehen, im Dialog inklusive Aussagen über die Angehörigen anderer Religionen zu tätigen. So könne es zu einem „fruchtbaren Austausch" kommen, „ohne dabei eine Geltungsreduktion der eigenen oder fremden Zentralüberzeugungen vornehmen zu müssen" (a.a.O., S. 211). „Die Bedeutung der Christusbotschaft muss und darf nicht auf das Christentum zurückgenommen werden, die Bedeutung des Koran nicht auf den Islam als Religion, die Lehre Buddhas nicht auf den Wirkungskreis des Buddhismus" (ebd.). Ein in diesem Sinne „‚mutualer Inklusivismus'" könne „zur Matrix der Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen und damit dem hermeneutischen Rahmen der Religionstheologie erhoben" werden (a.a.O., S. 212 f.). Er erlaube dann auch eine „gegenseitige Vereinnahmung, d. h. die deutende Einbeziehung der fremden Tradition in die eigene Traditionsperspektive" (a.a.O., S. 213). – Bernhardt macht mit diesem Vorschlag überzeugend deutlich, dass es „Vereinnahmung[en]" eines nichtchristlichen Gesprächspartners geben kann, die nicht zu dessen Abwertung führen müssen – die also nicht, wie er formuliert, mit einer „Überheblichkeitsprätention" verbunden sind (a.a.O., S. 212). Mutatis mutandis könnte das auch für den Dialog zwischen der Kirche und dem Staat, der Kirche und der sie umgebenden Gesellschaft, der Kirche und der Welt insgesamt gelten. Ganz allgemein liesse sich dann feststellen: ‚Vereinnahmende' Tendenzen der christlichen Theologie sind dann als tragbar zu betrachten, wenn auch umgekehrt zugestanden wird, dass das Christentum (etwa religionstheoretisch) ‚vereinnahmt' wird – ohne dass diese Aussenperspektive jedoch die theologische Innenperspektive

kehrung ist, wie beschrieben, von Barths Theologie her keineswegs prinzipiell undenkbar. Auch er konnte ja, die Rhetorik von Wissen und Unwissen punktuell unterlaufend, die Sicht der Welt und des Staates auf die Kirche als theologisch missverständlich, aber dennoch notwendig und in Grenzen legitim beschreiben.[79] Diese Feststellung der Missverständlichkeit müsste dann wiederum perspektivisch reformuliert werden: Aus der Perspektive der Kirche genügt nicht, was aus der Perspektive der Welt unter Umständen die einzige mögliche Sichtweise darstellt.

Wieder mit Blick auf Barth scheint es insgesamt zielführend, zwischen sprachlicher *Form* und materialdogmatischem *Inhalt* seines Umgangs mit der Säkularisierung zu differenzieren. Was als pejorative Zeichnung der unwissenden Welt begegnet, kann faktisch das theologische Verarbeiten und Akzeptieren von deren Nichtchristlichkeit bedeuten. Die Welt als unwissende Welt Gottes anzusehen, bedeutet eben beides: ihre (pejorativ lesbare) Zeichnung als unwissende Welt wie die (positiv gestimmte) Betonung dessen, dass Christus auch in ihr bereits präsent sei. Bezüglich des Inhalts von Barths Theologie war an vielen Stellen der – unterschiedlich wertenden – Lesart der ersten beiden oben wiedergegebenen Rezeptionslinien Recht zu geben und im Resultat eine (teils vorwegnehmende) theologische Verarbeitung realer Säkularisierungsprozesse festzustellen. Ihre Form, ihre Sprache und ihre Argumentationsweise erklären jedoch, wie es zur Entstehung jener dritten, kritischen Lesart von Barths christologisch-inklusiver Theologie der Welt kommen konnte und musste.

Dasselbe gilt schliesslich, um diesen kritischen Abschnitt abzuschliessen, auch mit Blick auf Barths Umgang mit dem im Kontext gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse in neuer Weise aktuellen Problem der *Verständlichkeit* religiöser Sprache. Barth hatte die Meinung, die Aufgabe der Verkündigung würde durch gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse tendenziell erschwert, recht barsch abgewiesen.[80] Die in den 50er Jahren geführte Debatte um die „sogenannte religiöse

---

jemals ersetzen könnte. – Vgl. dazu die Hinweise in Kap. 7.3 sowie weiterführend Bernhardt, *Christentum ohne Christusglaube*, S. 144 f.

79 Vgl. zu diesem Perspektivwechsel Kap. 6.4.3 sowie Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, S. 49 (bereits zitiert in Kap. 6.3.4): „‚Toleranz' ist in ‚religiöser' Hinsicht – ‚Religion' ist hier [in der Bürgergemeinde, M.P.] das letzte Wort zur Bezeichnung jener anderen Sache – ihre letzte Weisheit."

80 Vgl. etwa Barth, *Das christliche Leben*, S. 207: „[A]uf keinen Fall darf das Unbekanntsein Gottes in der Welt […] als ein spezifisches Problem unserer heutigen, der ‚modernen' Welt angesehen werden. […] Genug nun der wehleidigen Eitel- oder eitlen Wehleidigkeit, in der man uns wieder und wieder versichert, die Kirche habe es in unserem Jahrhundert (als wären das neunzehnte oder das sechzehnte oder das Mittelalter in dieser Hinsicht goldene Zeiten gewesen) mit einer Gott in ganz besonders radikaler und raffinierter Weise entfremdeten, nämlich säkularisierten, autonom, mündig und profan gewordenen Welt zu tun! Genug nun der Unbußfertigkeit, in der man nach einem ernstlichen Unbekanntsein Gottes in der Christenheit selbst gar nicht fragen, ihr höchstens ihre

und die sogenannte nicht-religiöse Sprache“ in der Verkündigung hielt Barth für eine „so gegenstandslose Unterhaltung“, wie es „wohl noch selten“ eine gegeben habe.[81] Dass diese Abweisung im Zeitgeist der 60er Jahre, aber auch später noch, als Verweigerung des Gesprächs mit der säkularen Welt gelesen werden konnte, verwundert nicht. Bemerkenswert ist aber, dass Barths Theologie auch in dieser Frage weiter ging, als es diese Rhetorik zunächst vermuten lässt. Sie lief keineswegs auf eine schlichte Verteidigung der „religiöse[n]“ Sprache unter Kritik einer möglichen profanen hinaus, sondern betonte explizit die Berechtigung unterschiedlicher Arten der Verkündigung[82] und des Bekenntnisses.[83] Dass Barths Schrifttum das Problem der Verständlichkeit religiöser Sprachformen nur am Rande thematisiert, wird man dennoch festhalten müssen. Der damit bezeichnete *hermeneutische* Aspekt der Säkularisierung wird von seiner Theologie noch kaum bearbeitet.

8.3 Ausblick

Damit ist in Grundzügen erkennbar geworden, weshalb Barths theologische Reaktion auf die Säkularisierung in so unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Weise rezipiert werden konnte. Die bisherige Forschung wurde in der vorliegenden Arbeit durch eine historisch kontextualisierende und systematisch-theologisch rekonstruierende Analyse von Barths Umgang mit der Säkularisierung und der in ihrem Kontext entwickelten Theologie der Welt ergänzt. Dadurch wurde es möglich,

---

Ahnungslosigkeit, Rückständigkeit und Schwerfälligkeit im Umgang mit den heute angeblich so schrecklich gottlos gewordenen Weltkindern zum Vorwurf machen will!“.

81 KD IV/3, S. 841; vgl. dazu auch die andeutungsweise Darstellung seiner Auseinandersetzung mit der frühen Bonhoeffer-Rezeption in Kap. 3.3.2.

82 Vgl. dazu KD IV/3, S. 842: „Die christliche Gemeinde wird ja nie nur in jener älteren und alten Sprache [der Tradition und der Bibel, M.P.] reden können und dürfen. Aber in welcher Sprache sie auch rede, sie lebt dabei gänzlich von fremdem, vielmehr von allgemeinem Gut: sie ist dabei notorisch und ohne alle Ausweichmöglichkeiten nach rechts oder links begrenzt und bedingt durch die menschlichen Ausdrucksformen, die sie mit ihrer näheren und ferneren, mit ihrer einstigen und heutigen Umwelt gemeint hat. Sie kann nur weltlich reden.“

83 Der bekennende Christ soll nach KD III/2, S. 94, „in *seiner* Weise und Sprache bekennen. Es ist durchaus nicht an dem, daß das Bekenntnis immer in biblischen Worten, daß es durchaus immer in der Sprache Kanaans reden *müsse.* Es wird zwar auch nicht an dem sein, dass es das *nicht dürfte*, daß es sich in irgend einer Ängstlichkeit (‚Wie sag ichs meinem Kinde?‘) davor zu hüten hätte. Er wird vielmehr in freiem Trotz oft genug gerade die Sprache Kanaans als seine eigene wählen dürfen und müssen. Er wird aber tatsächlich nicht an sie gebunden sein. Es wird manchmal auch eine höchst profane Sprache wählen dürfen und müssen. Es kann auch in profaner Sprache ein richtiges offenes Bekenntnis zu Jesus dem Herrn sein.“

Stärken und Schwächen bisheriger Deutungsansätze, aber auch von Barths Denken selbst, in neuer Klarheit zu erkennen.

Am Ende dieser Untersuchung soll ein knapper Ausblick stehen, der weiterführend fragt, welche neuen Perspektiven der in dieser Untersuchung entwickelte methodische und inhaltliche Zugriff auf Barths Denken in Bezug auf weitere Themenfelder ermöglichen könnte. Liessen sich auch andere Aspekte von Barths Denken als Aspekte seiner Theologie der Welt lesen und so im Kontext der Bewältigung des Säkularisierungsproblems in ein neues Licht stellen? Wo könnten also künftige Studien ansetzen? Auf fünf mögliche Weiterführungen der Erkenntnisse dieser Arbeit sei abschliessend hingewiesen.

Zunächst ist zu erwähnen, dass die detaillierten christologischen Hintergründe der welttheologischen Umstellung, die sich bei Barth ab 1930 beobachten liess, durch diese Untersuchung in keiner Weise erschöpfend behandelt werden konnten. Konkret könnte weiter gefragt werden, *welche* Christologie es Barth möglich machte, Christus in der Säkularität der Welt am Werk zu sehen. Wie verhält sich etwa die christologische Reinterpretation des Säkularen, die seine Spättheologie vorschlägt, zu seiner Haltung dem Extra calvinisticum gegenüber?[84] Wie zu seiner in dieser Arbeit nur an einer Stelle berührten Auseinandersetzung mit dem Gedanken des λόγος σπερματικός, der in der Welt begegnet?[85] Welche christologischen Entscheidungen waren für die Entwicklung einer christologisch-inklusiven Perspektive auf die Welt insgesamt förderlich, welche eher hinderlich? Diese weiterführenden Fragen können hier nur noch aufgeworfen werden. Es wäre aber zumindest denkbar, dass die in den letzten Jahrzehnten breit geführte Debatte um Barths Christologie von dieser Perspektive her Präzisierungen erfahren könnte.

Zweitens sei darauf hingewiesen, dass nichts dagegen spricht, die hier beobachtete Reaktion auf die Säkularität moderner Gesellschaften viel expliziter und ausführlicher, als es in dieser Untersuchung geschehen ist, auf die Situation des religiösen Pluralismus anzuwenden. Auch Menschen, die anderen Religionen angehören, werden im Kontext von Barths Theologie als „virtuelle und prospektive Christen" in Anspruch genommen; auch ihr religiöses Denken und Handeln kann als „Gleichnis des Himmelreichs" wirken. Dadurch stellen sich neue Fragen. Was bedeutet dieser Anspruch für Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs? Ver-

84 Konkret wäre der auffallende Befund zu besprechen, dass Barths christologisch-inklusive Theologie der Welt chronologisch nicht etwa mit einer Betonung des logos asarkos im Sinne des Extra Calvinisticum einherging (also damit, dass Christus auch ausserhalb seiner Inkarnation existiere), sondern gerade mit dessen merkbarem Zurücktreten. Vgl. zu dieser Entwicklung bereits Sumner, *The Twofold Life of the Word,* S. 49–56.

85 Vgl. die Bezugnahmen auf dieses Konzept in Barth, *Die Kirche und die Kultur*, S. 35 f.; ders., *Die christliche Dogmatik im Entwurf,* S. 197; KD IV/2, S. 822 (wie in Kap. 6.3.6 zitiert).

unmöglicht er diesen durch seinen offensichtlich vereinnahmenden Charakter? Oder stärkt er ihn gerade durch das Postulat grösstmöglicher, nämlich in Christi Zuwendung zu jedem Menschen begründeter Solidarität und Offenheit? Solche Fragen können hier nicht eigens behandelt werden, seien aber in der Vermutung erwähnt, dass sich Barths Religionstheologie durch eine Ergänzung ihrer weltheologischen Hintergründe vertiefter rekonstruieren liesse als durch eine Applikation des nicht primär religionstheologisch gemeinten § 17 der KD.[86]

Ein dritter Themenkomplex, an dem die Erkenntnisse dieser Arbeit weiterzuführen wären, ist Barths Abweisung der natürlichen Theologie durch die Pointierung einer christozentrischen Offenbarungslehre. Diese wurde in der gewählten, von einem historisch-soziologischen Säkularisierungsbegriff[87] geleiteten Herangehensweise, wie eingangs angekündigt,[88] kaum berührt. Hier wäre die Frage zu stellen, ob nicht bereits die in Barths Theologie vorausgesetzte Ablehnung aller natürlichen Gotteserkenntnis in der Welt ein spezifisch neuzeitlicher Gedanke ist, der die Negation Gottes durch die Vernunft in der Form der Säkularisierung als *geistesgeschichtlicher* Grösse, konkret: in der Form des spezifisch neuzeitlichen Atheismus historisch-genetisch voraussetzt. Es wäre also zu erörtern, in welchem Zusammenhang Barths Eingeständnis, dass der Glaube keine rationalen Beweise für die Offenbarung Gottes in Christus ins Feld führen könne und solle,[89] mit der philosophischen, aber auch alltagsweltlichen Negation des Glaubens in säkularen Kontexten steht. Wiederum könnte die Dialogfähigkeit von Barths Theologie von hier her einer kritischen Prüfung unterzogen werden, nun aber nicht mehr im Gegenüber zu religiösen, sondern zu pointiert areligiösen Stimmen. Was bedeutet es, im Dialog zuzugeben, dass man für den Gottesglauben keine philosophisch zwingenden Argumente, sondern nur ein Zeugnis ins Feld führen kann? Wie wirkt es sich hier konkret aus, nicht mehr nach einem Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft in der (nichtchristlichen) Nächsten zu suchen?[90] Erschwert oder befruchtet es den Dialog, wenn auf alle Apologetik bewusst und programmatisch verzichtet wird? Es ist zu vermuten, dass sich solche Fragen in neuer Weise

86 Vgl. dazu bereits Ensminger, *Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions*, S. 45 – 74, sowie a.a.O., S. 79: „an exclusive focus on §17 for the purpose of examining Barth's theology of religions is misled." Ensminger fragt in der Folge, ganz im Sinne der hier vorgeschlagenen Fragerichtung, nach Auswirkungen der Grundentscheidungen von Barths Erwählungslehre für die Theologie der Religionen und den interreligiösen Dialog (vgl. bes. a.a.O., S. 113 – 143).

87 Vgl. dazu Kap. 1.3.3.

88 Vgl. dazu den letzten Absatz von Kap. 1.1.2.

89 Vgl. dazu etwa Barth, *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 2, S. 185 f.

90 Vgl. zu dieser Gesprächssituation im Kontrast zu einer durch die Grundannahmen natürlicher Theologie geprägten etwa KD II/1, S. 96 – 107.

stellen lassen, wenn man Barths Theologie als eine solche erkannt hat, die durchgehend mit der partikularen Verbreitung des christlichen Glaubens und damit auch mit der Existenz einer dem christlichen Gottesglauben ablehnend gegenüberstehenden Welt rechnet. So liesse sich möglicherweise auch in der Ablehnung natürlich-theologischer Gotteserkenntnis und philosophischer Apologetik ein gedankliches Element verorten, das den Zeitgenossen Barths als vorschnelles Akzeptieren der Prämissen externer Kirchen- und Theologiekritik vorkommen musste, für eine Rezeption in säkularem Kontext aber gerade dadurch in neuer Weise relevant ist.[91]

Damit verbunden könnte viertens die in dieser Arbeit kaum berührte Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Profanwissenschaften im Kontext von Barths Denken neu gestellt werden. Konnte Barth, analog zur Partikularität der Kirche in ihrem nichtchristlichen Umfeld, auch jene der Theologie im Kontext anderer, autonom arbeitender Wissenschaften affirmieren? Während die Grundlinien seines Denkens in diese Richtung zu weisen scheinen, da Barth das „kantianisch imprägnierte Modell der Kompetenzunterscheidung zwischen Theologie, Philosophie und den Naturwissenschaften“[92] (Beintker) unzweifelhaft verinnerlicht hatte und die Partikularität der Theologie im Raum der Universität überdies – wie jene der Kirche in der Welt – mit der bundestheologischen Partikularität in Verbindung bringen konnte,[93] findet sich bei ihm auch die dazu gegenläufige Tendenz, die

91 Entsprechend vermutete bereits Gestrich, *Die unbewältigte natürliche Theologie,* S. 110: „[Ü]ber allem Klagen, Barth reiße Gott und Wirklichkeit auseinander, bedachte man nicht, daß von Barth […] möglicherweise eine Basis geschaffen wurde, auf der sich unter der Annahme einer weitgehenden Herrschaft des Atheismus noch sinnvoll Theologie betreiben ließ. D. h. man bedachte nicht, daß Barths Ablehnung der analogia entis in bestimmter Hinsicht nur ein Grunddatum der neueren Geistesgeschichte einholte, ein ohnehin obsolet gewordenes theistisches Wirklichkeitsverständnis aus der Theologie ausräumte.“ – Vgl. zu diesem Aspekt von Barths Ablehnung der natürlichen Theologie ferner Gundlach, *Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen,* S. 246–251, mit Bezug auf Frey, *Die Theologie Karl Barths,* S. 123.143. Auch Frey hielt in Gegenüberstellung Barths und Brunners fest (a.a.O., S. 143): „*Brunner* wird bis heute als der Offenere, der Modernere unter diesen beiden Theologen empfohlen. […] Doch sein eristisches Schema macht nicht nur ein schlechtes Gewissen, sondern wertet auch die profane Vernunft ab. Statt in gottloser Selbständigkeit (Autonomie) zu wirken, soll sie ‚gott-ständig‘ werden. Barths radikales Votum [gegen alle natürliche Theologie, M.P.] kann deshalb – so paradox das zunächst klingen mag – sehr viel besser als *Verteidigung der Vernunft* gedeutet werden; weil sie nicht im Namen einer von Menschen verwalteten oder zumindest vorbereiteten Offenbarung in ihrem Anspruch untergraben werden muß, darf sie auch *autonom* sein.“

92 Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 128.

93 Vgl. KD IV/3, S. 254 f.: „Mit all dem hängt dann wohl auch das zusammen, daß die Theologie nicht die Universalwissenschaft, sondern ganz anspruchslos nur eben eine besondere Fakultätswissenschaft sein kann. Das von Gott gesetzte, für sich selbst sprechende Faktum des Bundes ist von allen in ihrer Weise wohl auch sprechenden und in bemerkenswerter Weise sprechenden Fakten durch

Sonderexistenz der Theologie im Raum der Wissenschaften für ein „im ersten und letzten Grund abnormales Faktum“[94] zu halten, das als solches mindestens eschatologisch überwindungsbedürftig sei.[95] Im Kontext dieser Spannung wäre zu fragen, inwieweit seine Theologie die Autonomie säkularer Wissenschaftlichkeit zu würdigen in der Lage war, inwiefern also sein Abschied von der christlichen Welt auch einen vom Idealbild der christlichen *Wissenschaft* darstellte.

Als Fünftes und Letztes kann immerhin darauf hingewiesen werden, dass sich Barths Theologie der Welt auch im Kontext gegenwärtiger ekklesiologischer und kirchentheoretischer Debatten produktiv auswirken könnte. Nach den Ergebnissen dieser Arbeit ist zu vermuten, dass es die Annahme einer Christuspräsenz in der Welt in begründeter Weise möglich macht, traditionelle volkskirchliche Dominanzvorstellungen zu verabschieden, ohne aber die Kirche als im Rückzug aus der Gesellschaft begriffene, enge Gemeinschaft der Erlösten konzipieren zu müssen. Von daher ist anzunehmen, dass seine christologisch-inklusive Theologie der Welt in der Lage ist, auch jene ekklesiologischen Transformationsprozesse kritisch zu begleiten, die sich heute aufgrund sinkender Mitgliederzahlen und zurückgehender Relevanz der Kirchen als Institutionen unmittelbar aufdrängen. Dabei steht ausser Frage, dass heutige Kirchen, wie erwähnt, vor ganz anderen Herausforderungen stehen als vor jenen, mit denen sich die Kirchen zu Barths Zeit konfrontiert sahen, – vor Herausforderungen, die sich mit den Bordmitteln der Theologie Barths also weder direkt bearbeiten noch auch nur adäquat beschreiben lassen dürften. Parallelen zwischen damals und heute gibt es aber gleichwohl. So lassen sich in gegenwärtigen Abwehrreaktionen gegen gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse noch gelegentlich Elemente jener antisäkularen Grundhaltung erkennen, die die kirchlich-theologische Debattenlage in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so umfassend prägte. Wo immer die Säkularisierung der Gesellschaft und der durch sie ausgelöste kirchliche Relevanzverlust als lähmende Bedrohung empfunden werden, könnte Barths Theologie das Potenzial zukommen, in vergleichbarem Sinne auf heutige Diskurse einzuwirken, wie sie das im Kontext der 20er Jahre und der Nachkriegszeit hinsichtlich der damaligen Debattenlagen zu tun unternahm. Ohne Säkularisierungsprozesse als „Gesundschrumpfen“[96] zu beschönigen – eine

---

eine nicht immer, vielleicht sehr lange nicht sichtbare, aber in sich scharf gezogene Grenze *geschieden.*“ – Zur Auslegung dieses Abschnitts vgl. bereits Kap. 4.1.3.

94 Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, S. 125.

95 Vgl. bereits KD I/1, S. 3: „Es *könnte* ja sein, daß Philosophie oder Geschichtswissenschaft oder Soziologie oder Psychologie oder Pädagogik oder alle miteinander, im Raum der Kirche arbeitend“, die Aufgabe, „das Reden der Kirche von Gott an ihrem Sein als Kirche zu messen, übernehmen und eine besondere Theologie überflüssig machen würden.“

96 So in ebenfalls abgrenzender Absicht Ruddies, *Einleitung,* S. 78.

solche Umdeutung hätte Barth ferngelegen –, kann sein Denken als Erinnerung daran wirken, dass die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags keineswegs auf die Existenz einer ihre Verkündigung unterstützenden christlichen Gesellschaft angewiesen ist. Heutige Kirchen könnten ihre gesellschaftliche Partikularität von Barths Theologie her als Auftrag verstehen, der sie umgebenden Welt in neuer Weise als Verkünderinnen einer dieser fremden Botschaft, eines aber auch dieser bereits geltenden Evangeliums gegenüberzutreten. Sie sind auch im säkularen Umfeld nicht in der Fremde, sondern in der Welt Gottes.[97] Indem und sofern Barths Theologie diesen Perspektivwechsel unterstützt, dürfte sie noch heute dabei mithelfen können, das Ende der christlichen Welt theologisch zu verarbeiten.

97 In diesem Sinne formuliert Beintker im expliziten Rückgriff auf Barth – und faktisch in einer aktualisierenden Weiterführung seiner christologisch-inklusiven Theologie der Welt (Beintker, *Krisis und Gnade*, S. 239): „Nostalgie – wehmütige Verklärung jener anscheinend üppig gesegneten Zeiten, in denen die Kirche noch voll und das Volk noch fromm war – ist deplaziert. […] Es gibt keine gottlose Zeit oder gottlose Welt, weil Gott zu jeder Zeit auf den Menschen zugeht und auch unsere, ihn wenig beachtende, Welt liebt und hält. Die Auffassung von einer gottlosen Zeit oder gar einer ‚nachchristlichen Ära' basiert auf einer Selbsttäuschung. Sie macht nämlich Gottes Existenz von den Meinungsbildern und Akzeptanzquoten abhängig. Genaugenommen hat ja eine Welt, der Gott in weite Ferne gerückt zu sein scheint, die Liebe Gottes ganz besonders nötig. […] Es ist uns nicht erlaubt, ‚diese Weltleute von heute anders zu betrachten als unter dem Gesichtspunkt, daß Jesus Christus auch für sie gestorben und auferstanden, auch ihr göttlicher Bruder und Erlöser geworden ist'. Mit ihnen, die sich von der Kirche abgewendet haben oder zu den vielen Kirchenmitgliedern gehören, denen man in der Kirche nie begegnet, leben die Christen von der heilschaffenden Zuwendung Gottes, wie sie in Jesus Christus für alle Welt anschaulich geworden ist."

Bibliographie

Karl Barth

Bisher unveröffentlichte Quellen (chronologisch geordnet)

Staat und Kirche. Eine Diskussion mit Prof. D. Karl Barth, gehalten am 15. 3. 1935 zu Amsterdam [Gesprächsprotokoll], im Karl Barth-Archiv Basel (bisher ohne Signatur).

Brief Karl Barths an Johannes Bett vom 13. August 1935, im Karl Barth-Archiv Basel (KBA 9235.241).

Brief Karl Barths an Julius Schweizer vom 3. August 1937 (KBA 9237.126).

Rede zum 400jährigen Jubiläum des St. Mary's College in St. Andrews [28. September 1937], Typoskript (KBA 10111).

Karl Barth tegen den Kinderdoop, in: De Standaard vom 21. März 1939, S. 4 (ein Exemplar in: KBA 4003).

Brief Richard Imbergs an Karl Barth vom 4. Dezember 1942 (KBA 9342.436).

Brief Richard Imbergs an Karl Barth vom 16. Dezember 1942 (KBA 9342.444).

Brief von L.G. an Karl Barth vom 4. August 1946 (KBA 9346.1080)

Brief Karl Barths an L.G. vom 8. August 1946 (KBA 9246.313).

Press Conference Tuesday August 24th, 1948 [Gesprächsprotokoll] (KBA 44800).

Beantwortung von schriftlich gestellten Fragen durch Professor Karl Barth im aargauischen Colloquium vom 7. Mai 1951 in Aarau, Typoskript (KBA 45101).

Gespräch auf der Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie in Wuppertal (1956), Tonaufnahme im Karl Barth-Archiv (KBA 9165.2).

Atomaufrüstung in der Schweiz? [Typoskript für einen Vortrag am 14. August 1958] (KBA 11266).

Brief Karl Barths an Gerhard Gloege vom 4. April 1960 (KBA 9260.69).

Verwendete veröffentlichte Texte Barths (alphabetisch geordnet)

Abschied von „Zwischen den Zeiten", in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 2: Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten – Eduard Thurneysen, München 1963, S. 313 – 321.

Auf das Reich Gottes warten, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 275 – 302.

Aus der Diskussion in Budapest, in: Karl Barth: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zollikon-Zürich 1948, S. 47 – 54.

Autobiographische Skizze [aus dem Fakultätsalbum der Theologischen Fakultät in Münster], in: Karl Barth – Rudolf Bultmann: Briefwechsel 1911 – 1966, hg. von Bernd Jaspert, Zürich ^{2}1994, S. 290 – 300.

Barmer Theologische Erklärung, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934 – 1935, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich 2017, S. 293 – 301.

Brechen und Bauen, in: Karl Barth: „Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – 1960, hg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 108 – 123.

Briefe 1961 – 1968, hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1975.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111324524-010

Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Karl Barth: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 47 – 80.
Christus und die Sozialdemokraten, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 131 – 139.
Christus und wir Christen, Zollikon-Zürich 1947.
Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, München [3]1935.
Dank und Reverenz, in: EvTh 23 (1963), S. 337 – 342.
Das Christentum und die Religion, in: Acta Tropica. Zeitschrift für Tropenwissenschaften und Tropenmedizin 20 (1963), Heft 3, S. 1 – 3.
Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959 – 1961, hg. von Eberhard Jüngel und Hans-Anton Drewes, Zürich 1976.
Das Evangelium in der Gegenwart, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934 – 1935, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich 2017, S. 805 – 838.
Denken heisst: Nachdenken, in: Zürcher Woche vom 14. Juni 1963 (Nr. 24), S. 5.7.
Der Begriff der Kirche, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925 – 1930, hg. von Hermann Schmidt, S. 140 – 159.
Der Christ in der Gesellschaft, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 546 – 598.
Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. von Hermann Schmidt, Zürich 1985.
Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi / Katja Tolstaja, Zürich 2010.
Des Christen Wehr und Waffen, in: ders.: Eine Schweizer Stimme. 1938 – 1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 123 – 146.
Die Aktualität der christlichen Botschaft. Vortrag, gehalten an den „Rencontres Internationales“ in Genf, 1. September 1949, in: Karl Barth: Humanismus (ThSt[B] 28), Zollikon-Zürich 1950, S. 3 – 12.
Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 123 – 140.
Die Botschaft von der freien Gnade Gottes (ThSt[B] 20), Zollikon-Zürich 1947.
Die christliche Dogmatik im Entwurf, Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, hg. von Gerhard Sauter, Zürich 1982.
Die christliche Verkündigung im heutigen Europa, in: Neue Schweizer Rundschau vom Oktober 1946, Heft 6, S. 323 – 336.
Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945.
Die Kirche und die Kultur, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925 – 1930, hg. von Hermann Schmidt, S. 6 – 40.
Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1–IV/4 (Fragment), Zollikon-Zürich 1932 – 1959 (KD I/1–IV/3) bzw. Zürich 1967 (KD IV/4).
Die kirchliche Lehre von der Taufe (ThSt[B] 14), Zollikon-Zürich 1947.
Die Menschlichkeit Gottes, in: Menschlichkeit. Verhandlungen des Schweizerischen Reformierten Pfarrvereins. 90. Versammlung vom 24.–26. September 1956 in Aarau, Biel [1956], S. 18 – 42.
Die Not der evangelischen Kirche, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 64 – 122.
Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon-Zürich 1947.

Die Theologie und der heutige Mensch, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 8 – 43.
Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 156 – 208.
Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Vortrag, gehalten an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam (23. August 1948), Zollikon-Zürich 1948.
Die Wirklichkeit des neuen Menschen (ThSt[B] 27), Zollikon-Zürich 1950.
Dogmatik im Grundriß, Zürich ^{7}1987.
„Dummheit", in: Karl Barth: Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 2014, S. 575 – 588.
Ein Wort an die Deutschen, in: Karl Barth: „Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – 1960, hg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 87 – 97.
Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ^{2}1963.
Erste und zweite Parusie, in: Karl Barth: Unveröffentlichte Texte zur Kirchlichen Dogmatik, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 2014, S. 653 – 670.
Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg. von Dietrich Braun, Zürich 1973.
Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, hg. von Dietrich Braun, Zürich 1978.
Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert (ThSt[B] 49), Zollikon-Zürich 1957.
Evangelium und Gesetz, in: Karl Barth: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 81 – 109.
Fragen an das „Christentum", in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 141 – 155.
Gespräche 1959 – 1962, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1995.
Gespräche 1963, hg. von Eberhard Busch, Zürich 2005.
Gespräche 1964 – 1968, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1997.
Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925 – 1930, hg. von Hermann Schmidt, S. 215 – 295
How my Mind has Changed [1928 – 1938], in: Karl Barth: „Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – 1960, hg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 181 – 190.
How my Mind has Changed [1948 – 1958], in: Karl Barth: „Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 – 1960, hg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 200 – 209.
Humanismus, in: Karl Barth: Humanismus (ThSt[B] 28), Zollikon-Zürich 1950, S. 13 – 28.
Jesus Christus und die soziale Bewegung, in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909 – 1914, hg. von Hans-Anton Drewes und Hinrich Stoevesandt, S. 380 – 409
Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 1: 1913 – 1921, hg. von Eduard Thurneysen, Zürich 1973.
Kirche oder Gruppe?, in: EvTh 3 (1936), S. 205 – 213.
Konfirmandenunterricht 1909 – 1921, hg. von Jürgen Fangmeier, Zürich 1987.
Kriegszeit und Gottesreich, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 177 – 210.
Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934 – 1935, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich 2017, S. 302 – 326.

Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922 – 1925, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, S. 426 – 457.
Nein! Antwort an Emil Brunner, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934 – 1935, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich 2017, S. 429 – 527.
Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922 – 1925, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, S. 65 – 97.
Offenbarung, Kirche, Theologie, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1934 – 1935, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich 2017, S. 169 – 217.
Offene Briefe 1909 – 1935, hg. von Diether Koch, Zürich 2001.
Offene Briefe 1935 – 1942, hg. von Diether Koch, Zürich 2001.
Offene Briefe 1945 – 1968, hg. von Diether Koch, Zürich 1984.
Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (TEH.NF 34), München 1952.
Predigten 1913, hg. von Nelly Barth und Gerhard Sauter, Zürich 1976.
Predigten 1918, hg. von Hermann Schmidt, Zürich 2002.
Predigten 1920, hg. von Hermann Schmidt, Zürich 2005.
Predigten 1921 – 1935, hg. von Holger Finze, Zürich 1998.
Predigten 1954 – 1967, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979.
Préface, in: Pierre Maury: La prédestination (NSTh 4), Genf 1957, S. 5 – 7.
Quousque tandem …?, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925 – 1930, hg. von Hermann Schmidt, S. 521 – 535.
Randbemerkungen zur Erklärung des Nürnberger Kirchentages zur Kirchenfrage, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 52 – 63.
Rechtfertigung und Recht, in: Karl Barth: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 5 – 45.
Religion und Sozialismus, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 211 – 223.
Späte Freundschaft. Carl Zuckmayer / Karl Barth in Briefen, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich ^{7}1977.
Theologische Existenz heute!, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1930 – 1933, hg. von Michael Beintker / Michael Hüttenhoff / Peter Zocher, Zürich 2013, S. 271 – 363.
Vergangenheit und Zukunft, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 528 – 545.
Unsterblichkeit, in: Norbert M. Luyten / Adolf Portmann / Karl Jaspers / Karl Barth: Unsterblichkeit, Basel [1957], S. 45 – 51.
Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914 – 1921, hg. von Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, S. 622 – 661.
„Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 1: Prolegomena. 1924, hg. von Hannelotte Reiffen, Zürich 1985.
„Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 2: Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen. 1924/1925, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990.
„Unterricht in der christlichen Religion“, Bd. 3: Die Lehre von der Versöhnung / Die Lehre von der Erlösung. 1925/1926, hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 2003.
Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: EvTh 3 (1936), S. 411 – 422.
Wie können die Deutschen gesund werden?, Zollikon-Zürich 1945.

Übrige Autorinnen und Autoren

Adam, Karl: Die Theologie der Krisis, in: Hochl. 23 (1926), Heft 2, S. 271 – 286 (ein Exemplar in: KBA 2132).

Aland, Kurt: Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis – zugleich eine Auseinandersetzung mit Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971.

Althaus, Paul: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde., Gütersloh 1947/1948.

Andresen, Dieter: Humanismus Gottes. Beiträge zu theologischer Identität und diskursfähigem Christentum (ThO 28), Berlin / Münster 2017.

von Balthasar, Hans Urs: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ^{4}1976.

von Balthasar, Hans Urs: Was dürfen wir hoffen? (Krit. 75), Einsiedeln 1986.

Barth, Heinrich: Gotteserkenntnis, in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 221 – 255.

Barth, Ulrich: Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch, in: TRE 29, Berlin / New York 1998, S. 603 – 634.

Bartl, Klaus: Theologie und Säkularität. Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt (EHS.T 393), Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1990.

Bäumler, Christof: Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths (TEH.NF 118), München 1964.

Becker, Winfried: CDU und CSU 1945 – 1950. Vorläufer, Gründung und regionale Entwicklung bis zum Entstehen der CDU-Bundespartei (Studien zur politischen Bildung 13), Mainz 1987.

Beckmann, Joachim: Kritische Fragen an die Tauflehre Karl Barths, in: Fritz Viering (Hg.): Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, S. 157 – 171.

Beintker, Michael: Die Dialektik in der „dialektischen Theologie" Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik" (BEvT 101), München 1987.

Beintker, Michael: Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth, hg. von Stefan Holtmann / Peter Zocher, Tübingen 2013.

Beißer, Friedrich: Hoffnung und Vollendung (HST 15), Gütersloh 1993.

Bender, Kimlyn J.: Karl Barth's Christological Ecclesiology, Aldershot 2005.

Bender, Kimlyn J.: Karl Barth and the Question of Atheism, in: ThTo 70 (2013), Heft 3, S. 269 – 280.

Bender, Kimlyn J.: Barth on the Church, in: George Hunsinger / Keith L. Johnson (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Karl Barth. Bd. 1: Barth and Dogmatics, Hoboken (NJ) / Chichester 2020, S. 241 – 252.

Bense, Max: Warum man heute Atheist sein muss, in: Zürcher Woche vom 14. Juni 1963, S. 5.7.

Bentley Hart, David: That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation, New Haven / London 2019.

Berger, Peter L.: Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, in: IDZ 2 (1969), S. 127 – 132.

Berkhof, Hendrikus: 200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht, Neukirchen-Vluyn 1985.

Berkhof, Hendrikus: Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche, Welt, in: ders. / Hans-Joachim Kraus (Hg.): Karl Barths Lichterlehre (ThSt[B] 123), Zürich 1978, S. 30 – 48.

Berkouwer, Gerrit C.: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957.

Bernhardt, Reinhold: Brückenschläge zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie, in: Albrecht Grözinger / Georg Pfleiderer / Georg Vischer (Hg.): Protestantische Kirche und moderne

Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit (ChrKu 2), Zürich 2003, S. 345 – 365.
Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (BThR 2), Zürich 2005.
Bernhardt, Reinhold: Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von „unbewusstem Christentum" und „latenter Kirche" im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66 (2010), Heft 2, S. 119 – 147.
Bernhardt, Reinhold: Religion als Götzendienst? Karl Barth und die Religionstheologie, in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene (KKR 74), Göttingen 2018, S. 89 – 106.
Bernhardt, Reinhold: Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion, Zürich 2020.
Bettis, Joseph D.: Is Karl Barth a Universalist?, in: SJTh 20 (1967), Heft 4, S. 423 – 436.
Bloesch, Donald C.: The Evangelical Renaissance, Grand Rapids (MI) 1973.
Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966.
Blumhardt, Christoph: Ihr Menschen seid Gottes! Predigten und Andachten aus den Jahren 1896 bis 1900 (= ders.: Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, hg. von Robert Lejeune, Bd. 3), Zürich / Leipzig 1928.
Blumhardt, Christoph: Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, hg. von Arthur Rich, Zürich 1958.
Blumhardt, Christoph: Seid Auferstandene! 1890 – 1906 (= ders.: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865 – 1917. Neue Texte aus dem Nachlaß, hg. von Johannes Harder, Bd. 2), Neukirchen-Vluyn 1978.
Bohn, Jochen: Herrschaft ohne Naturrecht. Der Protestantismus zwischen Weltflucht und christlicher Despotie (Erfahrung und Denken 93), Berlin 2004.
den Bok, Nico: Barth on Baptism. Concerning a Crucial Dimension of Ecclesiology, in: ZDTh, Supplement Series 5 (2011), S. 135 – 151.
Bonhoeffer, Dietrich: Ethik (DBW 6), Gütersloh 1992.
Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), hg. von Christian Gremmels, Gütersloh 1998.
Borg, Daniel R.: The Old-Prussian Church and the Weimar Republic. A Study in Political Adjustment 1917 – 1927, Hannover / London 1984.
Borgman, Erik: The Revolution Prior to All Revolutions. Karl Barth's Tambach Lecture as an Invitation to a New Catholicity, in: ZDTh 71 (Jg. 36; 1/2020), S. 95 – 109.
Bornkamm, Karin: Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 6: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags (1986), S. 1 – 32.
Borutta, Manuel: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: GeGe 36 (2010), S. 347 – 376.
Boysen, Knud Henrik: Christus und sein dreifaches Amt. Multiperspektivische Annäherungen an eine zentrale Figur christologischen Denkens (TBT 183), Berlin / Boston 2019.
Brunner, Emil: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934.
Brunner, Emil: Und nun?, in: Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 3: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung, Genf 1948, S. 218 – 223.
Brunner, Emil: Dogmatik, Bd. I: Die christliche Lehre von Gott, Zürich 1950.
Brunner, Emil: Das Missverständnis der Kirche, Zürich ^{3}1988.

Brunner, Emil: Dogmatik, Bd. III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Zürich / Stuttgart 1960.
Brunner, Emil: Christentum und Kultur, hg. von Rudolf Wehrli, Zürich 1979.
Buess, Eduard: Zur Prädestinationslehre Karl Barths (ThSt[B] 43), Zollikon-Zürich 1955.
Bühler, Pierre: Vom Sichtbarmachen des Unsichtbarwerdens – vom Unsichtbarmachen des Sichtbarwerdens, in: HBl 2007, Heft 1/2, S. 106 – 112.
Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: ders.: Ästhetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte (Jakob Burckhardt Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10), S. 349 – 558.
Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Zürich ^{2}2005.
Busch, Eberhard: Karl Barths Lehre von der Kirche – eine notwendige Erinnerung, in: Werner Thiede (Hg.): Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag, Leipzig 2018, S. 219 – 235.
Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, hg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn ^{2}2009.
Casanova, José: Public Religion in the Modern World, Chicago / London 1994.
Casanova, José: Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective, in: The Hedgehog Review 8 (2006), Heft 1 – 2, S. 7 – 22.
Chalamet, Christophe: Dialectical Theologians. Wilhelm Hermann, Karl Barth and Rudolf Bultmann, Zürich 2004.
Colwell, John: The Contemporaneity of the Divine Decision. Reflections on Barth's Denial of „Universalism", in: Nigel M. de S. Cameron (Hg.): Universalism and the Doctrine of Hell. Papers Presented at the Fourth Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, Carlisle 1991, S. 139 – 160.
Congdon, David W.: Secular Parables of the Kingdom. A Reply to Jenson and Lubeck, in: CuEn 6 (2010), Heft 2, S. 77 – 83.
Congdon, David W.: Apokatastasis and Apostolicity. A response to Oliver Crisp on the Question of Barth's Universalism, SJTh 67 (2014), Heft 4, S. 464 – 480.
Couenhoven, Jesse: Law and Gospel, or Law of the Gospel? Karl Barth's Political Theology Compared with Luther and Calvin, in: JRE 30 (2002), Heft 2, S. 181 – 205.
Cox, Harvey: Stadt ohne Gott?, Stuttgart / Berlin 1966.
Crisp, Oliver: On Barth's Denial of Universalism, in: Them. 29 (2003), Heft 1, S. 18 – 29.
Crisp, Oliver: „I Do Teach it, But I Also Do Not Teach It". The Universalism of Karl Barth (1886 – 1968), in: Gregory MacDonald (Hg.): „All Shall Be Well". Explorations in Universalism and Christian Theology from Origen to Moltmann, Eugene (OR) 2011, S. 305 – 324.
Crisp, Oliver: Barthian Universalism?, in: ders.: Deviant Calvinism. Broadening Reformed Theology, Minneapolis (MN) 2014, S. 151 – 174.
Crisp, Oliver: T. F. Torrance on Theosis and Universal Salvation, in: SJTh 74 (2021), Heft 1, S. 12 – 125.
Cyprian von Carthago: Epistula LXXIII, in: S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia, hg. von Wilhelm Hartel, Bd. 2 (CSEL 3/II), Wien 1871, S. 778 – 799.
Dahm, Karl-Wilhelm: Identität und Realität der Kirche. Zum Gespräch mit Karl Barth, in: Wilhelm-Ludwig Federlin / Edmund Weber (Hg.): Unterwegs für die Volkskirche (FS für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag), Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris 1987, S. 71 – 85.
Dalferth, Ingolf U.: Karl Barth's Eschatological Realism, in: Stephen W. Sykes (Hg.): Karl Barth. Centenary Essays, Cambridge 1989, S. 14 – 45.

Dantine, Wilhelm: Der Welt-Bezug des Glaubens. Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Gesetz im Denken Karl Barths, in: ders. / Kurt Lüthi (Hg.): Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, München 1968, S. 261 – 301.

deCou, Jessica: Playful, Glad, and Free. Karl Barth and a Theology of Popular Culture, Minneapolis (MN) 2013.

deCou, Jessica: Art. Barth and Culture, in: Paul Dafydd Jones / Paul Nimmo (Hg.): The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, S. 609 – 621.

Dekker, Aat: Homines bonae voluntatis. Das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Kampen 1969.

Dibelius, Otto: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1926.

Ebeling, Gerhard: Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“, in: ZThK 52 (1955), Heft. 3, S. 296 – 360.

Eberlein, Hellmut: Die Not der evangelischen Kirche, in: Refor. 25 (1931), Ausgabe vom 26. 7. 1931, S. 109 f.

Ensminger, Sven: Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions (TTCSST 28), London / New York 2014.

Ernst-Habib, Margrit: Herrenlos! Karl Barth und die „Mächte und Gewalten“ im Raum des Politischen, in: Marco Hofheinz / Kai-Ole Eberhardt (Hg.): Römerbrief und Tageszeitung! Politik in der Theologie Karl Barths, Zürich 2021, S. 55 – 80.

Etzelmüller, Gregor: „...zu richten die Lebendigen und die Toten“. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.

Etzelmüller, Gregor: Realistische Rede vom Jüngsten Gericht. Erkenntnisse im Anschluss an Karl Barth, in: EvTh 65 (2005), S. 259 – 276.

Etzelmüller, Gregor: Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe, in: Irene Dingel / Heinz Duchhardt (Hg.): Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker (VIEG.B 93), Göttingen 2012, S. 51 – 77.

Fitschen, Klaus: Die Kirchen in der Weimarer Republik, in: ThR 73 (2008), Heft 2, S. 119 – 149.

Flett, John G.: The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, Grand Rapids (MI) / Cambridge 2010.

Flett, John G.: Versammlung, Auferbauung und Sendung der christlichen Gemeinde. Die Ekklesiologie in Karl Barths Versöhnungslehre, in: Michael Beintker / Georg Plasger / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950 – 1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2016, S. 117 – 137.

Frey, Christofer: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Frankfurt a. M. 1988.

Fries, Heinrich: Kirche als Ereignis, Düsseldorf 1958.

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

Fritz, Hartmut: Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur (AKZG, Reihe B: Darstellungen 27), Göttingen 1998.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1), Tübingen ^{7}2010.

Gäfgen, Kerstin: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik (TBT 52), Berlin / New York 1991.

Gericke, Hans Martin: Die katilinarische Verschwörung in der Kirche, in: Der Zwiespruch. Unabhängige Zeitung der Jugendbewegung, amtliches Nachrichtenblatt vieler Bünde 12 (1930), Ausgabe vom 1. Juni 1930, S. 249 f. (ein Exemplar in: KBA 2476).

Germann, Michael: Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts, in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hg.): Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen (VIEG.B 123), Göttingen 2019, S. 183 – 213.

Gestrich, Christof: Die unbewältigte natürliche Theologie, in: ZThK 68 (1971), Nr. 1, S. 82 – 120.

Gestrich, Christof: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie (BHTh 52), Tübingen 1977.

Gestrich, Christof: Die hermeneutische Differenz zwischen Barth und Luther angesichts der neuzeitlichen Situation, in: ZThK.B 6: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags (1986), S. 136 – 157.

Gestrich, Christof: Ekklesiologie auf zwei Kontinenten. Theologische Reflexionen über die Situation der Kirche in Nordamerika und in Deutschland (seit 1980), in: Klaus Bajohr-Mau / Ilk Eva Jobatey / Heribert Süttmann (Hg.): Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft (FS für Dietrich Braun zum 70. Geburtstag; RWT 8), Rheinfelden 1998, S. 241 – 274.

Gloege, Gerhard: Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: ders.: Theologische Traktate, Bd. 1: Heilsgeschehen und Welt, Göttingen 1965, S. 113 – 173.

Gockel, Matthias: Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison, Oxford / New York 2006.

Göckeritz, Hermann Götz: Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921 – 1967, Tübingen 2002.

Goebel, Die Entbehrlichkeit der Kirche für die Welt und die Unentbehrlichkeit der Welt für die Kirche, in: ZDTh 40 (Jg. 20; 1/2004), S. 37 – 55.

Goering, D. Timothy: Friedrich Gogarten (1887 – 1967). Religionsrebell im Jahrhundert der Weltkriege, Berlin / Boston 2017.

Gogarten, Friedrich: Die Schuld der Kirche gegen die Welt, Jena 1928.

Gogarten, Friedrich: Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928.

Gogarten, Friedrich: Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena 1937.

Gogarten, Friedrich: Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Vom rechten Ansatz des theologischen Denkens, in: DTh April/Mai 1938, Heft 4, S. 97 – 133.

Gogarten, Friedrich: Die Kirche in der Welt, Heidelberg 1948.

Gogarten, Friedrich: Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952.

Gogarten, Friedrich: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers „Vom unfreien Willen“, in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, München 1963, S. 191 – 218.

Gogarten, Friedrich: Zwischen den Zeiten, in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, München 1963, S. 95 – 101.

Gogarten, Friedrich: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem (GTBS 72), München / Hamburg 1966.

Gougaud, Emmanuel: Chrétiens virtuels. L‘universalité de l’Évangile selon Karl Barth, Paris 2020.

Gräb, Wilhelm: Die sichtbare Darstellung der Versöhnung. Überlegungen zur Möglichkeit einer empirischen Ekklesiologie bei F. Schleiermacher und K. Barth, in: Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies (Hg.): Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 1989, S. 232 – 256.

Graf, Friedrich Wilhelm: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

Greggs, Tom: „Jesus is Victor". Passing the Impasse of Barth on Universalism, in: SJTh 60 (2007), Heft 2, S. 196 – 212.

Greggs, Tom: Barth, Origen, and Universal Salvation. Restoring Particularity, Oxford / New York 2009.

Greive, Wolfgang: Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths (FSÖTh 61), Göttingen 1991.

Greschat, Martin: Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945 – 1949), in: Armin Boyens / Martin Greschat / Rudolf von Thadden / Paolo Pombeni (Hg.): Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge (AKZG, Reihe B: Darstellungen 8), Göttingen 1979, S. 100 – 124.

Greschat, Martin: ‚Rechristianisierung' und ‚Säkularisierung'. Anmerkungen zu einem europäischen konfessionellen Interpretationsmodell, in: Jochen-Christoph Kaiser / Anselm Doering-Manteuffel (Hg.): Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland (KoGe 2), Stuttgart / Berlin / Köln 1990, S. 1 – 24.

Greschat, Martin: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002.

Greschat, Martin: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945 – 2005) (KGE IV/2), Leipzig 2010.

Greschat, Martin: Karl Barth und die kirchliche Reorganisation nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935 – 1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010, S. 243 – 265.

Großbölting, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

Großhans, Hans-Peter: Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug. Zur Ekklesiologie in Karl Barths Versöhnungslehre, in: ZDTh 46 (Jg. 22; 2/2006), S. 95 – 119.

Großhans, Hans-Peter: Art. Kirche, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 367 – 373.

Grossmann, Hermann: [Rez. zu:] Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Der Kirchenfreund (Zürich) vom 1. Dezember 1947, S. 333 f. (ein Exemplar in: KBA 4787).

Grözinger, Albrecht: Christologie und Ästhetik. Die Lichterlehre Karl Barths in ihrer Bedeutsamkeit für die Praktische Theologie. Ein Prospekt, in: Jürgen Seim / Lothar Steiger (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik (FS Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag), München 1990, S. 40 – 46.

Guardini, Romano: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg ^{5}1950.

Gundlach, Thies: Selbstbegrenzung Gottes und die Autonomie des Menschen. Karl Barths kirchliche Dogmatik als Modernisierungsschritt evangelischer Theologie (EHS.T 471), Frankfurt a. M. / Berlin 1992.

Gundlach, Thies: Kulturprotestantismus nach Karl Barth. Überlegungen zur sog. Lichterlehre in der Kirchlichen Dogmatik, in: Arnulf von Scheliha / Markus Schröder (Hg.): Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart 1998, S. 165 – 180.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2003.

Habermas, Jürgen: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, S. 216 – 257.

Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, S. 119 – 154.

Habermas, Jürgen: Ein Symposion über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken, Bd. II: Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, S. 183 – 237.

Haddorff, David W.: Christian Ethics as Witness. Barth’s Ethics for a World at Risk, Eugene (OR) 2010.

Haigis, Peter: Pluralismusfähige Ekklesiologie. Zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft (MThSt 98), Leipzig 2008.

Hahn, Wilhelm: Säkularisation und Religionszerfall. Eine religionsphänomenologische Überlegung, in: KuD 5 (1959), S. 83 – 98.

Hammer, Gerhard: Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs (SATF 7), Innsbruck 1973.

Harasta, Eva: Karl Barth, a Public Theologian? The One Word and Theological ‚Bilinguality‘, in: IJPTh 3 (2009), S. 188 – 203.

Härle, Wilfried: Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths kirchlicher Dogmatik (TBT 27), Berlin 1975.

Hartman, Jim: African Religions as „Parables of the Kingdom“? Karl Barth and Kwame Bendiako on Revelation and Culture, in: Stellenbosch Theological Journal 5 (2019), Heft 1, S. 93 – 109.

Hauerwas, Stanley: With the Grain of the Universe. The Church’s Witness and Natural Theology (Gifford Lectures 2001), Grand Rapids (MI) 2001.

Heckel, Martin: Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: ZSRG.K 66 (1980), Heft 1, S. 1 – 163.

Heckel, Martin: Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts“ oder „Religionsverfassungsrechts“?, in: AÖR 134 (2009), Heft 3, S. 309 – 390.

Heesch, Matthias: Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt?, in: Werner Thiede (Hg.): Karl Barths Theologie der Krise heute. Transfer-Versuche zum 50. Todestag, Leipzig 2018, S. 193 – 218.

Heim, Karl: Der Kampf gegen den Säkularismus, in: Heinz-Horst Schrey (Hg.): Säkularisierung (WdF 424), Darmstadt 1981, S. 109 – 127.

Heinig, Hans-Michael: Gerechtigkeit im demokratisch legitimierten Recht. Eine verfassungstheoretische Perspektive auf Karl Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, in: ders.: Die Verfassung der Religion. Beiträge zum Religionsverfassungsrecht, Tübingen 2014, S. 88 – 102.

Heinig, Hans Michael: Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart, Hamburg 2018.

Hennecke, Susanne: Karl Barth in den Niederlanden (FSÖTh 142), Göttingen 2014.

Hennecke, Susanne: Karl Barth und die Religion(en) – eine Einleitung, in: dies. (Hg.): Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene (KKR 74), Göttingen 2018, S. 9 – 24.

Heppe, Heinrich: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, hg. von Ernst Bizer, Neukirchen ^{2}1958.

Hintze, Peter: Die CDU-Parteiprogramme. Eine Dokumentation der Ziele und Aufgaben, Bonn 1995.

Hofheinz, Marco: „Er ist unser Friede“. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (FSÖTh 144), Göttingen 2014.

Hofheinz, Marco: Das Problem der Theokratie im reformierten Protestantismus. Calvin, Kuyper, Barth und der säkulare, weltanschaulich neutrale Rechtsstaat, in: ders.: Ethik – reformiert! Studien zur

reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (Forschungen zur Reformierten Theologie 8), Göttingen 2017, S. 343 – 369.
Hofheinz, Marco: „In Tuchfühlung und im Handgemenge mit dem Weltgeschehen“ – Kirche in einer „postchristlichen“ Welt. Karl Barths diasporatheologische Impulse zur Begegnung mit dem Säkularen, in: ZDTh 68 (Jg. 34; 2/2018), S. 25 – 58.
Hofheinz, Marco: „Das gewisse Extra!“ Oder: Christologie als „Türöffner“? Das „Extra-Calvinisticum“ und die „Lichterlehre“ Karl Barths als Zugänge zu einer Theologie der Religionen, in: ders. / Kai-Ole Eberhardt: Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen (Dogmatik in der Moderne 29), Tübingen 2020, S. 245 – 298.
Hofheinz, Der „Alleszermalmer“? Die Formation eines „beweglichen“ theologischen Konzepts in Karl Barths „Tambacher Vortrag“, in: ZDTh 71 (Jg. 36; 1/2020), S. 13 – 53.
Höfner, Markus: Rez. zu: Siller, Kirche für die Welt, in: ThLZ 137 (2012), Sp. 71 – 73.
Höfner, Markus: Gottes Gegenwart und die „Zeit der Gemeinde“. Eine Problemskizze im Gespräch mit Karl Barth, in: ders. / Benedikt Friedrich (Hg.): Gottes Gegenwarten – God’s Presences (FS für Günter Thomas zum 60. Geburtstag), Leipzig 2020, S. 119 – 141.
Höfner, Markus: Eine politische Kirche? Zu den politischen Implikationen der Ekklesiologie Karl Barths, in: Marco Hofheinz / Kai-Ole Eberhardt: Römerbrief und Tageszeitung! Politik in der Theologie Karl Barths, Zürich 2021, S. 31 – 54.
Höfner, Markus: Neither Self-Evident Frame nor Self-Enclosed Sect. The Christian Church in Barth’s Political Ecclesiology, in: ders.: Theo-politics? Conversing with Barth in Western and Asian Contexts, Lanham 2021, S. 239 – 255.
Holloway, John Daniel III.: Bonhoeffer’s „Catchy Phrases“. Karl Barth’s Reception of the Prison Letters Revisited, in: KuD 64 (2018), S. 51 – 67.
Holtmann, Stefan: Dialektische Theologie im Streit um die Neuzeit. Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Friedrich Gogarten, ZDTh 48 (Jg. 23; 2/2007), S. 246 – 262.
Holtmann, Stefan: Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie (FSÖTh 118), Göttingen 2007.
Holzendorf, Jan: Theologie bei Günter Grass. Eine Untersuchung auf der Grundlage der Lichterlehre Karl Barths und ihrer Rezeption durch Michael Trowitzsch (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 42), Berlin / Boston 2021.
Honecker, Martin: Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem (FGLP 10.Ser. XXV), München 1963.
Huber, Wolfgang: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit. Zu gegenwärtigen Tendenzen im Staatskirchenrecht, in: ZEE 21 (1977), S. 191 – 214.
Huber, Wolfgang: Kein Ende der Religion. Zu Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Christentum und Religion, in: Florian Schmitz / Christiane Tietz (Hg.): Dietrich Bonhoeffers Christentum (FS für Christian Gremmels), München 2011, S. 114 – 133.
Huizing, Klaas: Gottes Genosse. Eine Annäherung an Karl Barth, Hamburg 2018.
Hunsinger, George: Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth, Grand Rapids (MI) 2000.
Hunsinger, George: How to Read Karl Barth. The Shape of his Theology, New York 1991.
Hüttenhoff, Michael: Ideologisierung des Christentums? Die Idee des „christlichen Abendlandes“ in der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders. (Hg.): Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept, Leipzig 2014, S. 49 – 76.
Hüttenhoff, Michael: Karl Barth als Protagonist theologischer und kirchlicher Erneuerung. Die Barth-Rezeption Günter Jacobs seit 1944, in: ders.: Abwehr – Aneignung – Instrumentalisierung. Zur Rezeption Karl Barths in der DDR (GTF 24), Leipzig 2015, S. 43 – 72.

Imberg, Richard: Theologie für Jedermann, Zollikon 1959.
Jaeschke, Werner: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese (BEvT 76), München 1976.
Janowski, J. Christine: Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, 2 Bde. (NBST 23), Neukirchen-Vluyn 2000.
Janowski, J. Christine: Art. Gnadenwahl, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 321 – 328.
Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Breisgau 2012.
Jones, Rufus M.: Secular Civilization and the Christian Task, in: The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems. Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council (March 24th–April 8th, 1928), London / Melbourne / Cape Town / Bombay / Shanghai 1928, S. 284 – 338.
Jüngel, Eberhard: … keine Menschenlosigkeit Gottes …. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: EvTh 31 (1971), S. 376 – 390.
Jüngel, Eberhard: Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe, in: Fritz Viering (Hg.): Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, S. 161 – 164.
Jüngel, Eberhard: Tod (ThTh 8), Berlin ^{3}1973.
Jüngel, Eberhard: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen. Karl Rahner zu ehren, in: ZThK 72 (1975), Heft 3, S. 337 – 352.
Jüngel, Eberhard: Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth, in: ZThK (1986), Beiheft 6: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags, S. 76 – 135.
Jütte, Stephan R.: Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (RPT 86), Tübingen 2016.
Kaufmann, Thomas: Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters, in: ZThK 105 (2008), Heft 3, S. 281 – 314.
Kessler, Manfred: Kritik des säkularisierungsgeschichtlichen Denkmodells. Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie F. Gogartens und ihrer sozialethischen Rezeption, Erlangen 1972.
Klappert, Bertolt: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen (NBST 14), Neukirchen-Vluyn 1994.
Kleßmann, Christoph: Kontinuitäten und Veränderungen im protestantischen Milieu, in: Axel Schildt / Arnold Sywottek (Hg.): Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er Jahre, Bonn 1998, S. 403 – 417.
Klein, Michael: Die Rolle der Evangelischen Kirche Deutschlands im Demokratisierungsprozess nach 1945, in: Julia Leininger (Hg.): Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen. Konstruktiv, destruktiv und obstruktiv, Wiesbaden 2013, S. 83 – 101.
Knak, Siegfried: Missionsmotiv und Missionsmethode unter der Fragestellung der dialektischen Theologie, in: Martin Schlunk (Hg.): Botschafter an Christi Statt. Von Wesen und Werk deutscher Missionsarbeit, Gütersloh 1932, S. 58 – 80.
Kock, Christoph: Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff (NThDH 31), Neukirchen-Vluyn 2001.
Koonz, Mark: The Old Question of Barth's Universalism. An Examination with Reference to Tom Greggs and T. F. Torrance, in: TSco 18 (2011), Heft 2, S. 33 – 46.

Kratzert, Lucius: Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche. Zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert (ChrKu 14), Zürich 2013.

Kraus, Georg: Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie (ÖF 5 [6]), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1977.

Krebs, Andreas: Christologie und Säkularität. Ein Gespräch mit Charles Taylor, Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt, in: ZDTh 68 (Jg. 34; 2/2018), S. 7 – 24.

Kreck, Walter: Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München ^{2}1966.

Kreck, Walter: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung (NStB 11), Neukirchen-Vluyn 1978.

Kreß, Hartmut: Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung, in: JCSW 32 (1991), S. 111 – 132.

Kreß, Hartmut: Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 4), Stuttgart 2012.

Kreß, Hartmut: Staat und Person. Politische Ethik im Umbruch des modernen Staates (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 10), Stuttgart 2018.

Kreß, Hartmut. Die Erblast der Politischen Theologie. Carl Schmitt – Karl Barth – heutige Anschlussprobleme, in: ZEE 64 (2020), Heft 2, S. 119 – 131.

Krötke, Wolf: Gott und Mensch als „Partner". Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK, Beiheft 6: Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstags, Tübingen 1986, S. 158 – 175.

Krötke, Wolf: Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus" zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994.

Krötke, Wolf: Die Kirche als „vorläufige Darstellung" der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt, in: ZDTh 46 (Jg. 22; 2/2006), S. 82 – 94.

Krötke, Wolf: Die Summe des Evangeliums. Karl Barths Erwählungslehre im Kontext der Kirchlichen Dogmatik, in: Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935 – 1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010, S. 67 – 82.

Krötke, Wolf: Karl Barth und der „Kommunismus". Erfahrungen mit einer Theologie der Freiheit in der DDR, Zürich 2013.

Kucharz, Thomas: Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich (ThLI 4), Mainz 1995.

Kühn, Ulrich: Kirche (HST 10), Gütersloh 1980.

Künneth, Walter: Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum, Hamburg 1947.

Kutter, Hermann: Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft, Zürich 1904.

Lejeune, Robert: Nachwort, in: Blumhardt, Christoph: Ihr Menschen seid Gottes! Predigten und Andachten aus den Jahren 1896 bis 1900 (= ders.: Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, hg. von Robert Lejeune, Bd. 3), Zürich / Leipzig 1928, S. 453 – 468.

Leonhardt, Rochus: Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, Baden-Baden 2017.

Liebe, Reinhard: Der Gott des heutigen Geschlechts und wir. Vortrag gehalten im Bund für Gegenwartschristentum zu Eisenach am 5. Oktober 1921, in: ChW 35 (1921), Sp. 850 – 853 (Heft 47); Sp. 866 – 868 (Heft 48); Sp. 883 – 889 (Heft 49).

Lim, Hee-Kuk: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt, Bern 1996.

Lindenlauf, Herbert: Karl Barth und die Lehre von der „Königsherrschaft Christi". Eine Untersuchung zum christozentrischen Ansatz der Ethik des Politischen im deutschsprachigen Protestantismus nach 1934, Spardorf 1988.

Lindt, Andreas: Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zollikon-Zürich 1957.

Link, Christian: Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976.

Link, Christian: Theologie auf der Höhe der Zeit? Zur Kontroverse zwischen Trutz Rendtorff und Karl Barth, in: ZDTh 22 (Jg. 11; 2/1995), S. 229 – 245.

Link, Christian: Der Horizont der Pneumatologie bei Calvin und Karl Barth, in: ders.: Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 171 – 195.

Link, Christian: Art. Barth und der religiöse Sozialismus, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 71 – 75.

Lohmann, Friedrich: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (TBT 72), Berlin / New York 1995.

Lohmann, Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte (TBT 116), Berlin / New York 2002.

Lübbe, Hermann: Das Theorem der säkularisierten Gesellschaft, in: Heinz-Horst Schrey (Hg.): Säkularisierung (WdF 424), Darmstadt 1981.

Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i.Br. / München ^{3}2003.

Lück, Wolfgang: Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung der Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der „Kirchentheorie" Westdeutschlands 1945 – 1965, Bern / Frankfurt a. M. 1976.

Luther, Martin: An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Bd. 6, Weimar 1888 (= Graz 1966), S. 404 – 469.

Lüthi, Kurt: Theologie als Gespräch. Das doppelte Dilemma der Theologie Karl Barths angesichts der Wandlung der Theologien und der modernen Welt, in: Wilhelm Dantine / Kurt Lüthi (Hg.): Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, München 1968, S. 302 – 332.

Maechler, Winfried: Die drei Besuche Karl Barths in Berlin, in: Der Tagesspiegel vom 23. Juli 1946 (ein Exemplar in: KBA 4564).

Manecke, Dieter: Mission als Zeugendienst. Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christiaan Hoekendijk, Wuppertal 1972.

Mann, Ulrich: Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewusstseins in der altorientalischen und biblischen Religion, Stuttgart 1970.

Marquardt, Friedrich Wilhelm: „Solidarität mit den Gottlosen". Zur Geschichte und Bedeutung eines Theologumenons, in: EvTh 20 (1960), Heft 12, S. 533 – 552.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, München 1972.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Der Christ in der Gesellschaft: 1919 – 1979. Geschichte, Analyse und aktuelle Bedeutung von Karl Barths Tambacher Vortrag, München 1980.
Marsch, Wolf-Dieter: „Gerechtigkeit im Tal des Todes". Christlicher Glaube und politische Vernunft im Denken Karl Barths, in: Wilhelm Dantine / Kurt Lüthi (Hg.): Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, München 1968, S. 167 – 191.
Marx, Karl: Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung, in: ders.: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843–August 1844, in: Karl Marx – Friedrich Engels – Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abt.: Werke, Artikel, Entwürfe, Bd. 2, Berlin 2009, S. 170 – 183.
Mattmüller, Markus: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, 2 Bde., Zollikon-Zürich 1957 (Bd. 1) bzw. Zürich 1968 (Bd. 2).
Mau, Rudolf: Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945 – 1900) (KGE IV/3), Leipzig 2005.
Maury, Pierre: Erwählung und Glaube (ThSt[B] 8), Zollikon-Zürich 1940.
McClymond, Michael: The Devil's Redemption. A New History and Interpretation of Christian Universalism, 2 Bde., Grand Rapids (MI) 2018.
McCormack, Bruce L.: Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909 – 1936, Zürich 2006.
McCormack, Bruce L.: So That He May Be Merciful to All, in: ders. / Clifford B. Anderson (Hg.): Karl Barth and American Evangelicalism, Grand Rapids (MI), 2011, S. 227 – 249.
McDowell, John C.: Hope in Barth's Eschatology. Interrogations and Transformations Beyond Tragedy, Aldershot 2000.
Mechels, Eberhard: Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas – Luther – Barth (NBST 7), Neukirchen-Vluyn 1990.
Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.
Metzger, Paul Louis: The Word of Christ and the World of Culture. Sacred and Secular through the Theology of Karl Barth, Grand Rapids (MI) / Cambridge 2003.
Milbank, John: Knowledge. The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi, in: ders. / Catherine Pickstock / Graham Ward (Hg.): Radical Orthodoxy. A New Theology, London / New York 1999, S. 21 – 37.
Milbank, John: The Programme of Radical Orthodoxy, in: Laurance Paul Hemming (Hg.): Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry, Aldershot 2000, S. 33 – 45.
Mützlitz, Nina-Dorothee: Gottes Wort als Wirklichkeit. Die Paulus-Rezeption des jungen Karl Barth (1906 – 1927), Neukirchen-Vluyn 2013.
Nagel, Rasmus: Universale Singularität. Ein Vorschlag zur Denkform christlicher Theologie im Gespräch mit Ernesto Laclau, Alain Badiou und Slavoj Žižek (HUTh 84), Tübingen 2021.
Naveillan, Carlos: Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens (BÖT 7), München 1972.
Niebuhr, Reinhold: Wir sind Menschen und nicht Gott, in: Karl Barth / Jean Daniélou / Reinhold Niebuhr (Hg.): Amsterdamer Fragen und Antworten (TEH.NF 15), S. 25 – 29.
Nimmo, Paul T.: The Ongoing Drama of Revelation and the Radical Sublation of the Church, in: ZDTh 75/76 (Jg. 38; 1 – 2/2022), S. 69 – 89.
Noormann, Harry: Protestantismus und politisches Mandat 1945 – 1949, Bd. 1: Grundriß, Gütersloh 1985.
Nowak, Kurt: Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930, in: WPKG 69 (1980), S. 37 – 51.
Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
Odenwald, Theodor: Protestantische Theologie. Überblick und Einführung, Berlin / Leipzig 1928.

Peeters, Robert Jan: Christus und seine Kirche. Eine dogmatische Ortsbestimmung, in: ZDTh 46 (Jg.22; 2/2006), S. 159 – 172.

Pfeiffer, Arnold: Kutter und Ragaz – Variationen des religiösen Sozialismus, in: NZSTh 21 (1979), Heft 2, S. 160 – 176.

Pfleiderer, Georg: Die Gemeinschaft der Gesellschaft. Ekklesiologie als Sozialontologie in den zwanziger Jahren, in: Albrecht Grözinger / Georg Pfleiderer / Georg Vischer (Hg.): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit (ChrKu 2), Zürich 2003, S. 207 – 239.

Pfleiderer, Georg: „Inkulturationsdialektik". Ein Rekonstruktionsvorschlag zur modernitätstheoretischen Barthinterpretation, in: Michael Beintker / Christian Link / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth in Deutschland (1921 – 1935). Aufbruch – Klärung – Wirkung. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2005, S. 223 – 244.

Pfleiderer, Georg: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000.

Pfleiderer, Georg: „Säkularisierung". Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs, in: PrTh 37/2 (2002), S. 130 – 153.

Pietz, Hans-Wilhelm: Das Drama des Bundes. Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (NBST 12), Neukirchen-Vluyn 1998.

Plasger, Georg: Die Konzeption der Versöhnungslehre Karl Barths unter besonderer Berücksichtigung der „Menschlichkeit Gottes", in: Michael Beintker / Georg Plasger / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950 – 1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2016, S. 13 – 30.

Plonz, Sabine: Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive, Mainz 1995.

Plonz, Sabine: „Religiöser Sozialismus" als dialektische Theologie: Karl Barth, in: Matthias Casper / Carl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Hg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen in der Weimarer Republik und in der frühen Bundesrepublik (Religion und Moderne 5), Frankfurt a. M. / New York 2016.

Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen ^{2}2012.

Pollack, Detlef / Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (Religion und Moderne 1), Frankfurt a. M. / New York 2015.

Pöpping, Dagmar: Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900 – 1945, Berlin 2002.

Pour un nouvel humanisme. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel 1949.

Programm der Christlich-Demokratischen Union der britischen Zone, in: Konrad Adenauer-Stiftung (Hg.): Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946 – 1949. Dokumente zur Gründungsgeschichte der CDU Deutschlands, Bonn 1975, S. 131 – 135.

Puffer, Matthew: Dietrich Bonhoeffer in the Theology of Karl Barth, in: W. Travis McMaken / David W. Congdon (Hg.): Karl Barth in Conversation, Eugene (OR) 2014, S. 46 – 62.

Pyta, Wolfram: Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918 – 1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 106), Düsseldorf 1996.

Ragaz, Leonhard: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft. 2 Bde., Erlenbach-Zürich 1922.
Rahner, Karl: Die anonymen Christen, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 22/2: Dogmatik nach dem Konzil, Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2008, S. 284 – 291.
Rahner, Karl: Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen", in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 22/2: Dogmatik nach dem Konzil, Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2008, S. 326 – 337.
Rahner, Karl: Anonymer und expliziter Glaube, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 22/2: Dogmatik nach dem Konzil, Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2008, S. 338 – 351.
Rasmusson, Arne: The Politics of Diaspora, in: L. Gregory Jones / Reinhard Hütter / C. Rosalee Velloso Ewell (Hg.): God, Truth, and Witness. Essays in Conversation with Stanley Hauerwas, Grand Rapids (MI) 2005, S. 88 – 111.
Reichenbach, Hans: Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis (Gesammelte Werke, Bd. 4), hg. von Andreas Kamlah und Maria Reichenbach, Braunschweig 1983.
Rendtorff, Trutz: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders.: Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, S. 161 – 181.
Rendtorff, Trutz: Reformation oder Revolution? Ein theologischer Beitrag zur politischen Verfassung der Neuzeit, in: ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 61 – 80.
Rendtorff, Trutz: Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der „Säkularisierung", in: ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 116 – 139.
Rendtorff, Trutz: Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung, in: EvTh 46 (1986), Heft 4/5, S. 298 – 314.
Reuter, Hans-Richard: Art. Ethik des Politischen, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 397 – 404.
Richter, Ludwig: Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung (Schriften des Bundesarchivs 47), Düsseldorf 1996.
Rieker, Karl: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893.
Riesenhuber, Klaus: Der anonyme Christ, nach Karl Rahner, in: ZKTh 86 (1964), Heft 3, S. 286 – 303.
Rochusch, Rolf: Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der „Kirchlichen Dogmatik", Berlin 1974.
Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlagenversuch (TBT 57), Berlin / New York 1993.
Ruddies, Hartmut: Karl Barth im Kulturprotestantismus. Eine theologische Problemanzeige, in: Dietrich Korsch / Hartmut Ruddies (Hg.): Wahrheit und Versöhnung, Gütersloh 1989, S. 193 – 231.
Ruddies, Hartmut: Unpolitische Politik? Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Karl Barth nach 1945, in: ZDTh 16 (Jg. 8; 2/1992), S. 173 – 197.
Ruddies, Hartmut: Einleitung, in: ZDTh 46 (Jg. 22; 2/2006), S. 75 – 81.
von Sass, Hartmut: Von Deutungsmächten wunderbar verborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie, in: Irene Dingel / Christiane Tietz (Hg.): Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen (VIEG.B 123), Göttingen 2019, S. 11 – 37.

Sauter, Gerhard: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt (SDGSTh 14), Zürich / Stuttgart 1962.
Sauter, Gerhard: Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen, in: ZEE 15 (1971), Heft 1, S. 299 – 308.
Sauter, Gerhard: Was heißt „Evangelische Theologie"?, in: EvTh 44 (1984), Heft 2, S. 112 – 137.
Sauter, Gerhard: Art. Barth und Blumhardt, in: Michael Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, S. 76 – 80.
Schaede, Stephan: Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie (BHTh 126), Tübingen 2004.
Schellong, Dieter: Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: Karl Gerhard Steck / Dieter Schellong (Hg.): Karl Barth und die Neuzeit (TEH 173), München 1973, S. 34 – 102.
Schellong, Dieter: „Gleichnisse des Himmelreichs". Ein systematisch tragender Gedanke in der Theologie Karl Barths, in: Anstöße 34 (1987), S. 2 – 11.
Schian, Martin: Ecclesiam habemus. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Otto Dibelius, Berlin 1931.
Schlichting, Wolfhart: Biblische Denkform in der Dogmatik. Die Vorbildlichkeit des biblischen Denkens für die Methode der kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 1971.
Schlier, Hermann: Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, in: ThLZ 72 (1947), Nr. 6, Sp. 321 – 336.
Schlink, Edmund: Gesetz und Paraklese, in: Ernst Wolf / Charlotte von Kirschbaum / Rudolf Frey (Hg.): Antwort (FS für Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956), Zollikon-Zürich 1956, S. 323 – 335.
Schlunk, Martin: Die Überwindung des Säkularismus. Die Entchristlichung der modernen Menschheit und die Aufgaben der Weltmission des Christentums, Berlin o. J. [1929].
Schneider, Peter: Zur Staatsauffassung von Karl Barth, in: ZGStW 110 (1954), Heft 3, S. 522 – 535.
Scholz, Wilhelm: Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung. Ein Wort zur Auseinanderhaltung der drei Begriffe, in: ZThK 38 (1930), Heft 4, S. 290 – 298.
Schönherr, Albrecht: Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der „mündig" gewordenen Welt, in: EvTh 15 (1955), Heft 4 – 5, S. 214 – 227.
Schreiner, Helmuth: Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur, Berlin 1930.
Schrey, Heinz-Horst: Einführung, in: ders. (Hg.): Säkularisierung (WdF 424), Darmstadt 1981, S. 1 – 48.
Schröder, Caroline: „I See Something You Don't See". Karl Barth's Doctrine of Providence, in: George Hunsinger (Hg.): For the Sake of the World. Karl Barth and the Future of Ecclesial Theology, Grand Rapids (MI) 2004, S. 115 – 135.
Schubert, Jan: Willem Adolph Visser 't Hooft (1900 – 1985). Ökumene und Europa (VIEG 243), Göttingen 2017.
Schüßler, Werner: Paul Tillich zum Problem der Säkularisierung, in: ders.: „Was uns unbedingt angeht". Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (TillSt 1), Münster 1999, S. 15 – 31.
Schüz, Juliane: Glaube in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung (TBT 182), Berlin / Boston 2018.
Schwöbel, Christoph: Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch, in: TRE 26, Berlin / New York 1996, S. 724 – 739.
Siller, Annelore: Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne, Zürich 2009.
Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten 1968.

Spieckermann, Ingrid: Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths (BEvT 97), München 1985.
Stappenbeck, Christian: Dialektische Theologie und Nachkriegskrise. Unterschiede beim Aufbruch Karl Barths und Friedrich Gogartens, in: ZdZ 43 (1980), S. 10 – 15.
Steck, Karl Gerhard: Karl Barths Absage an die Neuzeit, in: ders. / Dieter Schellong (Hg.): Karl Barth und die Neuzeit (TEH 173), München 1973, S. 7 – 33.
Štefan, Jan: Der Safenwiler ‚Genosse Pfarrer' als Kronzeuge des Linksbarthianismus?, in: Matthias Gockel / Andreas Pangritz / Ulrike Sallandt (Hg.): Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths, Stuttgart 2020, S. 113 – 132.
Stoevesandt, Hinrich: Karl Barth – verstaubter Kirchenvater oder theologischer Wegweiser im 21. Jahrhundert?, in: ThZ 56 (2000), Heft 4, S. 342 – 358.
Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 1: Die Kirche in Gottes Heilsplan, Genf 1948.
Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 2: Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan, Genf 1948.
Sumner, Darren O.: The Twofold Life of the Word. Karl Barth's Critical Reception of the Extra Calvinisticum, in: IJST 15 (2013), Heft 1, S. 42 – 57.
Suter, Adrian: Zur Glaubensbindung der Theologie, in: IKZ 99 (2009), Heft 1 – 2, S. 106 – 125.
Theißen, Henning: Die berufene Zeugin des Kreuzes Jesu Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche (ASyTh 5), Leipzig 2013.
Theißen, Henning: Gott ist kein Gott der Unordnung. Zum theologischen Problem von Konstitution und Geltung menschlicher Gemeinschaftsformen, in: FZPhTh 60 (2013), Heft 1, S. 139 – 165.
Thomas, Günter: Missionstheologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, in: ZDTh 58 (Jg. 29; 1/2013), S. 11 – 34.
Thomas, Günter: Hoffnung in kultureller Verwüstung. Karl Barth im Jahr 1919 (2019), in: ZDTh 72 (Jg. 36; 2/2020), S. 15 – 39.
Thomas, Günter: Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig 2020.
Thomas, Günter: God's Moving Presence in History. Karl Barth's Commentary on the Epistle to the Romans of 1919 and its Problem-Creating Solutions, in: Christophe Chalamet / Andreas Dettwiler / Sarah Stewart-Kroeker (Hg.): Karl Barth's Epistle to the Romans. Retrospect and Prospect (TBT 196), Berlin / Boston 2022.
Thurneysen, Eduard: Christoph Blumhardt, Zürich / Stuttgart ^{2}1962.
Thurneysen, Eduard: Sozialismus und Christentum, in: Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, München 1963, S. 221 – 246.
Thurneysen, Eduard: Karl Barth. „Theologie und Sozialismus" in den Briefen seiner Frühzeit, Zürich 1973.
Tietz, Christiane: … mit anderen Worten … Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: EvTh 72 (2012), Heft 2, S. 86 – 100.
Tietz, Christiane: Problematisch, fraglich, zudringlich, unverzichtbar. Überlegungen zum Reden von Gott heute, in: KuD 63 (2017), Heft 3, S. 227 – 236.
Tietz, Christiane: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München ^{2}2019.
Tietz, Christiane: „Daraufhin wird es möglich und notwendig, von Gott zu reden und zu hören" (KD II/1, 14). Barths spezifische Rede von der Gottesrede, in: ZDTh 72 (Jg. 36; 2/2020), S. 40 – 58.

Tietz, Christiane: Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der „Wiederkehr der Religion“, in: dies.: „Die Spiegelschrift Gottes ist schwer zu lesen“. Beiträge zur Theologie Dietrich Bonhoeffers (Dietrich Bonhoeffer Studien 2), Gütersloh 2021, S. 286 – 300.

Tillich, Paul: Antwort, in: Barth, Karl: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922 – 1925, hg. von Holger Finze, Zürich 1990, S. 376 – 379.

Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. 1, Berlin / New York ^{8}1987.

Tjaden, Christiane: Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat (SSThE 68), Berlin 2017.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, Bd. 1), Tübingen 1912.

Trowitzsch, Michael: Karl Barth heute, Göttingen ^{2}2012.

Tseng, Shao Kai: Condemnation and universal salvation. Karl Barth's „reverent agnosticism“ revisited, in: SJTh 71 (2018), Heft 3, S. 324 – 338.

Van der Kooi, Cornelis: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927), München 1987.

Van Dusen, Henry P.: Allgemeine Einleitung, in: Studienabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Genf (Hg.): Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 3: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung, Genf 1948, S. 8 – 10.

Vattimo, Gianni: After Christianity, New York 2002.

Vogel, Heinrich: Die christliche Solidarität mit dem Gottlosen, wieder abgedruckt in: Stimme 12 (1960), Heft 22 (15. November 1960), Sp. 679 – 684.

Vogel, Heinrich: Freundschaft mit Karl Barth. Ein Portrait in Anekdoten, Zürich 1973.

Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (ÖfTh 14), Gütersloh 2000.

Wagner, Falk: Art. Berufung III. Dogmatisch, in: TRE, Bd. 5, Berlin / New York 1980, S. 688 – 713.

Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

Wagner, Falk: Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999.

de Wall, Heinrich: Art. Corpus Christianum, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 466 – 468.

Weber, Otto: Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung, in: ders. / Walter Kreck / Ernst Wolf (Hg.): Die Predigt von der Gnadenwahl (TEH.NF 28), München 1951, S. 9 – 36.

Weber, Otto: Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3,2, Neukirchen-Vluyn ^{5}1963.

Weinrich, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie (FSÖTh 139), Göttingen 2013.

Weinrich, Michael: Karl Barth und die Ökumene, in: Susanne Hennecke (Hg.): Karl Barth und die Religionen. Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene (KKR 74), Göttingen 2018, S. 223 – 239.

Weinrich, Michael: Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung, Göttingen 2019.

Welker, Michael: Art. Pluralismus, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Bd. 3: Paganismus – Zombie, hg. von Christoph Auffahrt / Jutta Bernard / Hubert Mohr, Stuttgart 2005, S. 32 – 35.

Welker, Michael: Kirche im Pluralismus (KT 136), Gütersloh 1995.

Welker, Michael: Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, in: ZDTh 46 (Jg. 22; 2/2006), S. 120 – 137.

Wendebourg, Ernst-Wilhelm: Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths, Berlin / Hamburg 1967.

Wood, Ralph C.: The Comedy of Redemption. Christian Faith and Comic Vision in Four American Novelists, Notre Dame (IN) 1988.

Wright, Jonathan R.C.: „Über den Parteien". Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918 – 1933 (AKZG, Reihe B: Darstellungen 2), Göttingen 1977.

Wüthrich, Matthias D.: Gott und das Nichtige. Zur Rede vom Nichtigen ausgehend von Karl Barths KD § 50, Zürich 2006.

Wüthrich, Matthias D.: „Die Religion soll das Leben sein". Zu Christoph Friedrich Blumhardts (1842 – 1919) vielfältiger Verwendung des Religionsbegriffes, in: Georg Pfleiderer / Harald Matern (Hg.): Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 2021, S. 859 – 876.

Wüthrich, Matthias D.: „[E]ine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Gedanken". Zur Güte der Schöpfung bei Emil Brunner und Karl Barth, in: ZDTh 74 (Jg. 37; 2/2021), S. 30 – 69.

Wyller, Trygve: Glaube und autonome Welt. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer und K.E. Løgstrup, Berlin / New York 1998.

Yoder, John Howard: Karl Barth, Post-Christendom Theologian, in: ders.: Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth, hg. von Mark Thiessen Nation, Eugene (OR) 2003, S. 175 – 188.

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1968.

Zeindler, Matthias: Die Universalität der Gnade. Auch ein Beitrag zur theologischen Freiheitslehre, in: Michael Beintker / Georg Plasger / Michael Trowitzsch (Hg.): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950 – 1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2016, S. 310 – 329.

Zeindler, Matthias: Christus in einer säkularen Welt, in: Karl Barth Magazin 2019. Gott trifft Mensch, Hannover 2018, S. 50 f.

Zeindler, Matthias: Den gnädigen Gott wiederentdecken. Was bei Zwingli über Säkularisierung zu lernen ist, in: Albisser, Ariane / Opitz, Peter: Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge zur Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 2019 (ZBRG 29), Zürich 2021, S. 681 – 700.

Zentgraf, Martin: Die theologische Wahrnehmung von Institutionen. Eine Untersuchung zum Problem einer theologischen Theorie der Institutionen unter Berücksichtigung soziologisch-philosophischer und rechtswissenschaftlicher Institutionentheorie, Bonn 1983.

Zimmermann, Ruben: Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: ders. u. a. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, S. 3 – 46.

Personenregister

Abraham 384
Adam, Karl 66
Althaus, Paul 23, 65

Balthasar, Hans Urs von 207, 212, 222
Barth, Heinrich 3, 45 f., 54–61, 63, 70, 109, 131, 386
Beintker, Michael 195, 230, 320, 411
Bender, Kimlyn J. 271
Bense, Max 271 f.
Berger, Peter L. 155
Berkhof, Henrikus 352, 355 f., 362, 382
Berkouwer, Gerrit Cornelis 207 f., 215, 240
Bernhardt, Reinhold 265, 406
Bettis, Joseph D. 255
Bloesch, Donald C. 24, 233
Blumhardt, Christoph 47, 49, 84, 192, 215, 381
Bohn, Jochen 282 f.
Bonhoeffer, Dietrich 4, 27, 72, 116–119, 124–128, 135, 355, 392
Bornkamm, Karin 132
Brunner, Emil 100, 174, 208, 317
Buess, Eduard 222
Burckhardt, Jacob 174

Calvin, Jean 5, 201, 204 f., 225, 243 f., 296, 355 f.
Catilina, Lucius Sergius 79
Cicero, Marcus Tullius 79
Colwell, John 210
Congdon, David W. 212 f., 376
Couenhoven, Jesse 282–284, 290, 298, 345
Crisp, Oliver 211–213
Cyprian von Karthago 160, 162

Dahm, Karl-Wilhelm 82
Dantine, Wilhelm 29
Dekker, Aat 29, 260
del Toro, Guillermo 376
Dibelius, Otto 74, 259

Eberlein, Hellmut 85
Etzelmüller, Gregor 35

Flett, John G. 24
Frisch, Ralf 21, 403

Gäfgen, Kerstin 348
Gestrich, Christof 27, 66–68, 402
Gloege, Gerhard 5, 24, 27, 29, 256–260, 275
Gogarten, Friedrich 3 f., 9, 46, 64–70, 72, 79, 116 f., 119 f., 122–125, 131–133, 135, 392, 394
Gougaud, Emmanuel 265
Gräb, Wilhelm 83
Grass, Günter 376
Greggs, Tom 212, 216, 225
Greschat, Martin 97, 100 f., 106
Grossmann, Hermann 317
Grözinger, Albrecht 369, 372, 376
Guardini, Romano 116 f.
Gundlach, Thies 12 f., 15, 22, 364, 374

Habermas, Jürgen 281, 349
Harnack, Adolf von 65
Hauerwas, Stanley 25
Heckel, Martin 76
Heesch, Matthias 24 f.
Heim, Karl 77
Heinig, Hans Michael 281, 350
Hennecke, Susanne 20
Hofheinz, Marco 17, 35, 281, 327, 346
Höfner, Markus 27, 140, 172, 281
Holzendorf, Jan 369, 376, 378
Honecker, Martin 142
Huber, Wolfgang 118
Hunsinger, George 210 f.

Imberg, Richard 209, 219

Jacob, Günter 114
Janowski, J. Christine 211
Joas, Hans 42
Jüngel, Eberhard 159, 322 f.
Jütte, Stephan 281, 297, 311, 322

Kant, Immanuel 338, 411
Konstantin der Grosse 93, 96, 108, 114, 135, 145

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111324524-011

Koonz, Mark 210
Kraus, Georg 207, 222
Kreck, Walter 207
Kreß, Hartmut 30, 282 f., 318, 348 f.
Krötke, Wolf 8, 172 f.
Kucharz, Thomas 374
Künneth, Walter 98
Kutter, Hermann 47

Link, Christian 352, 362
Lübbe, Hermann 8, 116, 122
Luhmann, Niklas 11
Luther, Martin 10
Lüthi, Kurt 28 f., 260, 404

Manecke, Dieter 177
Marquardt, Friedrich Wilhelm 52, 87, 89
Marsch, Wolf-Dieter 34
McCormack, Bruce 199
Mechels, Eberhard 10–12, 15, 17, 21, 24, 26, 29
Merz, Georg 291
Metzger, Paul Louis 13–15, 22, 374
Mozart, Wolfgang Amadeus 376

Niebuhr, Reinhold 23, 104 f.
Nowak, Kurt 75, 78

Odenwald, Theodor 66
Origenes 213
Overbeck, Franz 46

Parsons, Talcott 11
Paulus 56, 124
Pietz, Hans-Wilhelm 239
Pilatus, Pontius 296, 300, 312
Plasger, Georg 230
Plato 29, 57, 61
Pöpping, Dagmar 99

Ragaz, Leonhard 47, 380
Rahner, Karl 5, 263 f., 266, 275
Rasmusson, Arne 288
Rehmann, Irmgard 302–304
Rendtorff, Trutz 10, 30, 153, 394, 405
Reuter, Hans-Richard 281, 344
Riesenhuber, Klaus 264
Rothe, Richard 265
Ruddies, Hartmut 16, 329, 395

Sartre, Jean-Paul 377
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 213
Schlunk, Martin 76 f.
Schüßler, Werner 271
Schüz, Juliane 218 f., 233, 236, 241, 263, 269
Siller, Annelore 15–17, 27, 166, 398
Sölle, Dorothee 25
Steck, Karl Gerhard 8

Taylor, Charles 52
Theißen, Henning 129, 352
Thielicke, Helmut 98
Thomas, Günter 26, 401
Thomas von Aquin 10
Thurneysen, Eduard 59, 62 f., 66, 70
Tillich, Paul 9, 23, 65, 70, 271
Troeltsch, Ernst 155 f.

Vattimo, Gianni 19 f.
Vogel, Heinrich 88–90, 94, 105, 124, 259

Wagner, Falk 26 f.
Weber, Otto 206
Weinrich, Michael 18 f., 24, 35
Wendebourg, Ernst-Wilhelm 170, 232
Wüthrich, Matthias D. 234
Wyller, Trygve 117

Zahrnt, Heinz 207 f., 232
Zeindler, Matthias 18, 224, 398
Zimmermann, Ruben 361
Zuckmayer, Carl 373

Sachregister

Abendland 100, 135, 400
– christliches 16, 99, 106, 108, 146, 325
Aktualismus 142, 379, 385
Allversöhnung 5, 32, 183, 191, 198, 205–208, 210–214, 216–220, 223–225, 238, 247, 257, 274, 389
Analogie 306, 314 f., 318, 320 f., 323, 328–331, 333, 337, 339, 373, 384
– *analogia fidei* 315, 322
Anarchie 313, 317
Anknüpfungspunkt 5, 101, 261–263, 275, 400, 410
– christologischer 263
Anthropologie 5, 88, 199, 205, 227, 232, 235, 248, 256–259, 264, 278, 363
Antinomismus 219
apokatastasis panton *Siehe* Allversöhnung
Apologetik 118, 271, 410 f.
Ästhetik 372, 374, 376
Atheismus 7, 24, 65 f., 80, 123, 193, 257, 261 f., 264, 271–273, 275, 410
Atheisten *Siehe* Atheismus
Atombombe 339 f.
Auferstehung 53, 148, 228, 230, 233, 359, 388
Aufklärung 67, 177, 356, 394
Autonomie 10, 15, 34, 65, 109, 113, 127, 132, 134, 370, 374, 384, 393 f., 412
Autorität 54, 170, 285, 361

Begründungszusammenhang 35, 137, 388
Berufung 5, 140, 143–148, 151, 159, 171 f., 176, 191, 203 f., 236, 242–249, 252, 262, 269, 274 f., 384
– Begriff 143, 148, 242
– eschatologische 247
– individuelle 4, 144–146
– *vocatio efficax* 245
– *vocatio specialis* 243
– *vocatio universalis* 243
Bibel 151, 249, 337 f., 340, 367, 370
Blindheit 253, 270, 281, 298, 314, 318 f., 341, 346, 348
Bund 11, 151–154, 180, 187 f., 218, 220, 232, 235, 354
– „alter Bund“ 7, 92–94, 392

CDU 100, 325
Christentum 10, 13, 63, 72, 75 f., 78 f., 80, 91–93, 96, 98, 108 f., 114, 116, 120, 144, 147, 159, 250, 264 f., 272, 290, 310, 368, 383, 391–393, 398, 401
– anonymes 5, 26, 263, 265 f., 275
– *christendom* 17, 284, 288, 395
– implizites 263, 273, 275
– religionsloses 126
– Staatschristentum 289
– Traditionschristentum 144 f.
christiani designati 5, 242, 246 f., 252, 261, 265 f., 275, 390, 400, 404
Christologie 17 f., 29, 50, 61, 103, 137, 151, 159, 234, 260, 271, 287, 363–365, 367, 387, 391, 396, 409
– christologische Konzentration 12 f., 15, 204, 258, 363 f., 366
– inklusive 136, 259, 273, 275, 277, 359 f., 366
– „sicherer Boden“ 359
Christomonismus 23
corpus christianum 7, 11, 14, 18, 93, 95 f., 107–109, 112, 135 f, 145 f., 157 f., 294, 306, 392 f.

Demokratie 302
Diastase 3, 45, 51–54, 57, 59, 70, 111 f., 386
Ding 54 f., 58, 60, 131
– an sich 54, 58, 70
– Dinglichkeit 54
Drama 33, 181, 217–220, 224, 238–241, 356 f., 382, 403
Dualismus 242, 257
– eschatologischer 211

Eigengesetzlichkeit 87, 320, 345
Ekklesiologie 4 f., 10, 12, 15 f., 27, 43, 83, 101, 105, 138–143, 147, 149 f., 153–157, 162 f., 168–170, 172–176, 185–189, 191, 226 f., 242, 275, 278, 286, 351, 389–391, 397, 401

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111324524-012

– der Bescheidenheit 179, 398
– missionale 170
– partikularistische 139, 141, 147 f., 157, 189, 307, 388
– und Eschatologie 248, 250
Entdeckungszusammenhang 35, 137, 314, 388
Entgötterung *Siehe* Welt, Entgötterung der Welt
Erlösung 65, 156, 200, 211
– Welterlösung 192 f., 200, 230, 390
Erwählung 11, 161, 194, 196 f., 199, 201–205, 207, 216, 221, 225, 234, 242–244, 262, 274 f., 402
– Erwählungslehre 5, 38, 85, 88, 191, 199, 201 f., 205–207, 209–213, 217, 220, 222, 224–226, 273 f., 277, 382, 388
– Jesu Christi 202, 205
Eschatologie 199, 220, 222 f., 247 f., 250
– politische 55
Eschaton 148, 171, 185, 188, 219, 224, 233, 247–252
– „Verewigung des Gewesenen“ 247
Evangelium 5, 7, 17, 81, 83, 86 f., 92–96, 103, 106, 124, 136, 141, 179, 181, 184 f., 261 f., 269, 275, 294, 313, 325, 340, 348, 371, 376, 378, 390, 413
– und Gesetz 86, 208
extra calvinisticum 409

Familie 54, 60, 144, 188
Faschismus 63
Frauenstimmrecht 339
Freiheit 17, 55, 94 f., 111–113, 205, 211, 290, 297–299, 312 f., 316, 320, 331, 333, 336, 338, 364, 374, 393, 399
– Gottes 211, 214, 224
– Jesu Christi 384
– Religionsfreiheit 290, 299
– „sohnhafte“ 120, 124
– Verkündigungsfreiheit 283, 289 f., 298 f.
Freikirche *Siehe* Kirche, Freikirche
Frieden 292, 303, 310, 312, 314, 316, 320, 324, 331, 333, 399, 403
Fussball 91, 130
futurum aeternum 196
futurum resurrectionis 196

Gebet 166 f.
Geist Gottes *Siehe* Heiliger Geist
Gerechtigkeit 193 f., 316–318, 331
Gericht 101, 192, 194 f.
Geschichte 28, 33, 47, 87, 93, 142, 152, 218, 231–234, 237–240, 318, 403
– Geschichtslosigkeit 33, 233 f., 237 f., 240 f., 246, 274
– Glaubensgeschichte *Siehe* Glaube, Glaubensgeschichte
– Heilsgeschichte 33, 231, 233, 240, 353, 355
– Kirchengeschichte 110, 132, 370
– Urgeschichte 233
– Versöhnungsgeschichte 16, 219
– Weltgeschichte 110, 380
Geschichtstheologie 91, 104, 113, 127, 132, 379, 381
Geschwisterlichkeit 312
Gesetz 84–86, 208
– naturwissenschaftliches 355
Glaube 8 f., 20, 28, 41, 52, 86, 94, 98, 103, 106, 119 f., 122, 130–132, 147 f., 155, 162, 164, 167–169, 178, 182, 185, 188 f., 191, 201–204, 215, 219, 222–225, 227–229, 236, 241–245, 247–252, 254, 262–264, 267, 269 f., 272, 274, 276 f., 281, 301, 304 f., 310, 312 f., 315, 320, 330, 333, 338, 346, 349, 355, 357, 399, 402 f., 405, 410 f.
– Glaubensgeschichte 33, 233, 237 f., 241, 246, 403
– Jesu Christi 229
– Perspektive des Glaubens 315, 322, 372, 374, 406
– rechtfertigender 167, 264
– Relativierung 237, 275, 391, 402 f.
– *sola fide* 229, 262
– und Heiliger Geist 184, 367
– und Schauen 224, 250 f.
– und Unglaube 33, 260, 262, 269, 402
– und Wissen 25
Gleichnis 314, 316, 318, 321, 330, 352 f., 356 f., 361 f., 375, 409
Gnade 13, 28, 85, 87, 143, 192, 194 f., 205, 207, 217, 225, 252, 257, 259, 263, 277, 287, 316, 328, 389
– „allein durch Gnade“ 277
– Gnadenbund 232

– Gnadenmittlerin 283
– Gnadenwahl 196, 200, 203, 207
– und Natur 283
Gott
– als Arbeitshypothese 118, 127
– Bekanntsein 269
– der ganz Andere 14, 19 f., 50, 52, 57, 70
– Ehre 34, 290 f.
– Gebot 282, 317, 338
– Geist *Siehe* Heiliger Geist
– ist Gott 49
– keine Menschenlosigkeit Gottes 254, 257, 262, 365
– lieber 366
– Politik Gottes 332
– realer 50
– Unbekanntsein 269
– und Welt 3, 42, 45, 53 f., 57, 59, 61, 70 f., 193, 386
– Vater 167, 250, 362
– Weltregiment 380
– Wort Gottes 28, 47, 86 f., 106, 126, 180, 299, 308, 319, 354, 357, 360–362, 370, 374 f., 379
Götter 50, 63 f., 272
Gotteserkenntnis 354 f., 410 f.
Gottlosigkeit 20, 75, 78, 84, 86, 89 f., 136, 193, 203–205, 254, 257, 262, 271
– theologisch geschützte 24, 258 f.
– Unglaube an die Gottlosigkeit 84–86, 89 f., 191, 202, 225 f., 273, 387
Gottvergessenheit 8, 21
Götzen 54, 60–62, 128, 272, 331, 345

Heilige Schrift *Siehe* Bibel
Heiliger Geist 172, 184, 236, 242, 253–255, 257, 307, 319, 362, 367
Heiligung 171, 245
Heilsgewissheit 196
Hoffnung 164, 203, 210, 220, 222–224, 235, 274, 301, 312
Hölle 102, 199, 225
Homiletik 85
Humanität 29, 310, 312, 314, 316, 321, 324, 336

Ideologie 54 f., 62–64, 70, 129, 325, 378 f.
Individualismus 160 f., 313
Inkarnation 336
Inklusion 3, 11 f., 15, 45, 53, 70, 78, 103, 170, 191, 205, 225, 227, 256, 265, 273, 275, 361, 391
Inklusivismus 383, 406
– mutualer 406
intentio auctoris 375
Intoleranz 261, 290
Israel 140, 151

Jerusalem 75, 248
Jesus Christus *passim*
– Allversöhner 216
– Auferstandener 18, 87 f., 103, 172, 228, 250
– der eine Verworfene 201
– erwählender Gott 201
– Gekreuzigter 84, 88, 118
– ist die Gemeinde 172
– Jesus von Nazareth 151
– Königsherrschaft 345
– *munus triplex* 172
– prophetisches Amt 186, 359 f., 374, 382
– Sieger 215, 218, 220, 240
Judentum 37
Jugend 72, 81, 83, 85

Kampf 24, 33, 83, 134, 218 f., 233, 238–241, 403
Kindertaufe 5, 157 f., 188
Kirche *passim*
– als Minderheit 5, 95, 115, 139, 148–150, 153 f., 157, 159, 165, 169, 185, 188
– als Religionsgemeinschaft 340
– als Stellvertreterin der Welt 4, 143, 159, 165–169, 171, 185, 188, 351, 388
– als Zeugnisgemeinschaft 176, 182
– Bekenntniskirche 293 f.
– *communio vocatorum* 143, 147, 151
– des Epheserbriefs 249
– *ecclesia militans* 249
– *ecclesia triumphans* 249
– Entsakramentalisierung 178, 398
– Freikirche 94, 289, 293 f., 299 f.
– Geltung, Weltgeltung 110, 132, 154, 173
– irdisch-geschichtliche Existenzform Christi 171 f.
– Öffentlichkeitsanspruch 323

– Partikularität 1, 4 f., 37, 132, 140, 143, 150–152, 154–156, 159, 164, 168 f., 182, 186, 188 f., 249, 389, 393, 398, 401, 411, 413
– sichtbare 82 f., 142
– Staatskirche 74, 289, 293 f.
– Stellvertreterin der Welt 164, 397
– unsichtbare 83, 160
– Volkskirche 77, 94, 114, 139, 157 f., 183, 293
– wanderndes Gottesvolk 139, 153, 155, 189
– Weltverantwortung 399
Kirchenaustritt 74
Kirchenkampf 78, 92, 95, 291, 295
Kirchenrecht 174, 332
Kommunismus 63, 99
Konstantinismus 108
– „konstantinische Illusion“ 108
– „konstantinische Ordnung“ 94
– „konstantinisches corpus christianum“ 157
– „konstantinisches Zeitalter“ 114
Kontextualisierung 2, 4, 34–39, 44, 64, 227
Kosmologie 43
Kosmos 43, 151
Kreuz 82, 118, 228, 230, 233
Krisis 194, 387
Kultur 13 f., 16, 23, 34, 41, 65 f., 68, 76 f., 105, 109, 145, 150, 360, 363 f., 368, 372–375, 383, 385, 391 f.
– autonome 34, 374
– christliche 13, 26, 136, 144, 374, 383, 398
– moderne 122
– profane 34, 43, 400
– säkulare 14 f., 20, 24, 26, 105
Kunst 54, 173, 372, 375 f.

Lichterlehre 4, 6, 29, 34, 38, 128, 138, 163, 266, 351–354, 356, 358 f., 362, 364, 366–372, 374, 376, 378–385, 405
Liebe 164, 194, 298, 301, 312
– Christi 338
Literatur 173, 376
logos spermatikos 328, 409

massa perditionis 143
Mensch *passim*
– abendländischer 146
– als Partner Gottes 164, 267
– moderner 1, 19, 103, 129, 134
– nichtchristlicher *passim*
– unversöhnter 235
Menschenrechte *Siehe* Recht, Menschenrecht
Metaphysik 304
Minderheit *Siehe* Kirche, als Minderheit
Mission 86, 169 f., 177
– Gottes 169
– Missionstheologie 177
Mittelalter 14, 52, 136, 147, 157
Moderne 12, 16, 18, 21, 25, 41, 69, 98, 129, 271, 349

Nationalsozialismus 78, 90, 92, 97–99, 107, 291, 294, 296, 304, 314, 343, 345
Naturrecht 299, 309, 325–328, 330, 335 f., 344, 347
Naturwissenschaft 43, 411
Neukantianismus 54
Neuplatonismus 3, 45 f., 54, 57, 70, 386
Neuzeit 4, 10, 12 f., 16, 38, 66, 98, 108, 110–113, 127, 132, 136, 147, 151 f., 154, 156, 176, 393–395
– Neuzeitkritik 68 f., 123, 394
Nichtwissen *Siehe* Unwissen
nota ecclesiae 141

Offenbarung 86, 152, 170, 187, 224, 282, 288, 310, 325–327, 330, 335, 344, 347 f., 353, 357 f., 410
– Begriff 382
– des Reiches Gottes 361
– Exklusivität 359, 364, 382
– Offenbarungsgeschehen 357
– Offenbarungslehre 410
– Offenbarungspositivismus 126
– Osteroffenbarung 365
– Schöpfungsoffenbarung 354
– Wirklichkeitsoffenbarung 291
Offenheit 24, 27, 29, 155, 246, 256, 364–366, 389, 400, 410
– Weltoffenheit 125, 363 f., 397, 399 f.
Öffentlichkeit 6, 83, 173, 182, 186, 308 f., 314 f., 318 f., 321 f., 324, 331, 333 f., 340, 343–345, 392
Ökumene 100

Partei 322, 324
– christliche 179, 324 f.
Passivität 269, 383, 405
Perfekt 230, 233, 235–238, 403
– christologisches 105, 170, 195, 228, 230, 232 f., 238 f., 273 f., 389
– urzeitliches 232
Philosophie 3, 60 f., 109, 113, 386, 411
Pluralisierung 36 f., 307
Pluralismus 37, 282, 409
Pneumatologie 367
Prädestination 197, 202
– doppelte 194, 196, 202
– Prädestinationslehre 38, 194, 196–198, 201, 204, 206 f., 214, 224
Profanität 19, 42, 87, 128, 134, 266, 310, 320, 351–353, 361, 363–365, 368–373, 377, 382 f., 398
– absolute 368
– christozentrische 371
– relative 368 f.
Prolegomena 7
Prometheismus 255

Radical Orthodoxy 25
Realismus 303
Rechristianisierung 4, 72, 97, 99–102, 104–107, 120, 133, 135, 173, 175, 179, 302, 343, 386 f., 391, 399
– eschatologische 247, 250 f.
Recht 285 f., 288, 290, 292, 297, 300, 303, 310, 312, 314, 324, 329, 333, 335, 344, 399
– Gottes 102, 332
– Menschenrecht 102, 299, 335 f.
– menschliches 298 f.
– Naturrecht *Siehe* Naturrecht
– positives Recht 326
– Rechtsordnung 30, 282, 307, 318, 348 f.
– weltliches 328–330, 332
Rechtfertigung 171, 232, 245, 262, 297 f., 300
Reformation 145
regnum gratiae 287
Reich Christi 11, 143, 278, 287, 293 f., 301, 306, 308–310, 315, 344 f., 350, 389
Reich Gottes 48, 53, 56 f., 102 f., 156, 180, 249, 313–318, 320–324, 330, 332 f., 337, 347, 357, 361, 388
Religion 23, 41, 63, 117, 127, 193, 297, 313, 340, 369 f., 392, 403
– an sich 54
– politische 46
– Religionen 283, 377, 409
– Religionskritik 80
– Religionssystem 83
– Religionstheologie 410
– Religionstheorie 383
Renaissance 145
Rezeptionsästhetik 375, 383

Sachlichkeit 55–58, 60, 62 f., 70, 337
– dogmatische 198
– profane 109
– theologische 58, 62
Säkularisierung *passim*
– als Bedrohung 68, 85, 99, 135, 303, 412
– als Illusion 115, 128, 135
– als Klärungsprozess 94, 107, 135
– als Trennungsprozess 90, 107, 135
– Begriff 1, 7, 37, 39, 75, 98, 110, 135 f., 398, 410
– Christi 53
– der Kirche 1, 7, 79, 393
– Säkularisierungsdebatten 1–4, 17, 22, 35, 38, 44, 72 f., 137, 140, 145, 278, 387 f., 396
– Säkularisierungsthese 40, 42, 122
Säkularismus 24 f., 40, 64–66, 73, 75–79, 84, 88, 98, 105, 120, 123, 133, 136, 141, 303
– Begriff 75, 98, 135
– Säkularismusdebatte 3, 73, 77–79, 83, 88, 90 f., 94, 103, 133, 136, 142, 191, 200, 205, 225, 273
– theologischer 24
Schöpfung 257, 352–359, 362, 367, 382
– Schöpfungslehre 227, 248
– Schöpfungsordnung 285
Sekte 5, 155 f., 189, 399
Sendung 5, 16, 86, 94, 111, 139, 141–143, 155 f., 159, 168–170, 172 f., 175, 188 f., 387
– Begriff 173
– zum Zeugnis 170, 186, 189
Solidarität 18, 61, 88–90, 94, 105, 124, 246, 259, 270, 293, 389, 397, 410
– der Sünde 61, 389 f.
Sozialdemokratie 47, 51, 53, 379, 386

Sozialismus 47–49, 379, 381
– religiöser 3, 38, 45, 47, 49–52, 70 f., 137, 192, 362, 378–380, 386
Staat *passim*
– Anordnung Gottes *Siehe* Staat, *ordinatio Dei*
– christlicher 6, 142, 278, 284, 288, 296, 300 f., 313, 329, 344, 347, 398
– christologische Begründung 6, 300, 311, 344
– dämonisierter 130
– heidnischer 327
– Kulturstaat 288 f.
– *ordinatio Dei* 278, 283, 301, 309 f., 315, 342, 344, 348, 391, 400, 405
– Rechtsstaat 182, 281, 288 f., 298, 313, 328
– säkularer 1 f., 4, 6, 22, 253, 278, 281, 294, 329, 345, 347, 396, 404 f.
– totalitärer 292, 297, 314
– weltanschaulich neutraler 6, 30, 33, 278–282, 284, 289 f., 294, 296 f., 299 f., 343–347, 350 f.
– Weltanschauungsstaat 343
Subjekt 10, 16, 147, 164, 194, 341
Sünde 61, 85, 102, 143, 193, 253, 258, 389 f.
– Atomsünde 339
– Erbsünde 285
– Sünder 262

Taufe 158
– Kindertaufe *Siehe* Kindertaufe
– Mündigentaufe 157
theatrum gloriae Dei 257, 355
Theologie *passim*
– dialektische 3, 14, 45 f., 59, 64–66, 79, 89, 104, 119, 131, 137, 180, 191 f., 194, 258 f., 362, 386, 388, 390, 394, 400
– natürliche 7, 23, 360, 410
Toleranz 261, 290, 312
Totalitarismus 72, 99, 295
Totalität 52, 61, 87, 134, 155, 230, 389
Triumphalismus 27, 77

Unglaube 5, 24, 26, 33, 84 f., 87, 89, 133, 163, 179, 191 f., 200, 204, 206 f., 214, 225 f., 228–230, 232, 237 f., 241, 243, 246 f., 251 f., 254 f., 257–263, 269, 271, 274–276, 387, 390, 396, 398 f., 402
– als Gefahr 256
– als Interim 246, 261, 274
– als Noch-nicht-Glaube 204, 246
– als Selbstmissverständnis 254
– an die Gottlosigkeit *Siehe* Gottlosigkeit, Unglaube an die Gottlosigkeit
– Konsequenzen 254–256
Universalismus 24, 32, 95, 160, 170, 193, 210, 212–214, 274, 364, 381, 388
– als -ismus 217
– als Vorwurf 208
– Gottes 189
Universalität 88, 168, 183, 188, 198, 212
– der Auferstehung 359
– der Gnade 207, 257
– der Versöhnung 5, 154, 168, 367, 371, 405
– der Verwerfung 193
– des Heils 5, 32, 88, 155, 164, 168, 183, 188, 198, 201 f., 206, 208–210, 212–214, 216 f., 219–222, 224, 226, 230, 238, 240, 256, 273, 277, 402
– des Reiches Gottes 388
Unwissen 133, 138, 253 f., 260 f., 267, 269, 273–275, 298, 300, 311, 314, 318 f., 334, 340, 346, 405–407
Urbild 361
Ursprung 55–58, 60 f., 63, 70, 120, 131, 223, 294, 360

Vereinnahmung 30, 191, 256, 260, 275, 277, 314, 349, 383, 391, 401
Vergebung 288 f., 298
Verkündigung 83, 85 f., 101, 118, 125 f., 141, 181, 187, 207, 211, 226, 237, 251, 278, 282, 290, 298–300, 310–313, 343 f., 348, 368, 383, 385, 398, 407 f., 413
Versöhnung 5, 11, 16, 44, 124, 154–156, 161, 163 f., 168–171, 180 f., 184, 189, 193, 195 f., 198 f., 219, 229, 232 f., 235–238, 240–242, 245 f., 254, 258, 260, 262, 267 f., 274 f., 288, 356–358, 364 f., 367, 371, 402 f., 405
– Versöhnungslehre 4 f., 15, 24, 38, 44, 115, 134, 140, 148 f., 159, 161, 164, 169, 181, 190 f., 199, 218, 227, 229 f., 233 f., 236, 238, 246, 255 f., 258, 263, 268, 274, 277, 332, 359, 365, 382
– Weltversöhnung 183, 191, 193, 199, 230, 390
Verwerfung 11, 193–198, 201 f., 207, 211, 215 f.
Volk 60, 172, 257, 261

Volkskirche *Siehe* Kirche, Volkskirche
Vorsehung 222, 310, 312, 327

Wahrheit 45, 88, 282, 296, 299, 312 f., 343, 346, 352–354, 356–358, 360 f., 364–366, 370 f., 382, 385, 387, 396 f.
– propositionale 180
Weimarer Reichsverfassung 74, 288
Weimarer Republik 63, 73, 78, 284, 291
Welt *passim*
– Begriff 42 f., 49
– christliche 1, 6, 14, 67, 72, 75, 93, 108, 116, 135, 140 f., 146 f., 150, 157, 189, 369, 392–395, 398, 400, 412 f.
– Entgötterung der Welt 42, 50, 63 f., 128
– ist Gottes 43 f., 186, 351, 358, 381, 387 f., 392, 396, 402, 413
– ist Welt 1, 49, 393
– mündig gewordene 4, 73, 109, 113, 117 f., 123, 125–128, 131, 138, 260, 392
– unwissende 407
– versöhnte 165, 177, 227, 233, 250, 268
– Verweltlichung der Welt 19, 42, 50, 58, 63, 65, 119, 128, 131
– Weltlichkeit der Welt 3, 19, 21, 24, 42, 46, 58 f., 61, 63 f., 70 f., 90, 119, 133, 180, 182, 355, 367, 396
– Weltlogos 354
Weltbejahung 258
Welterlösung *Siehe* Erlösung, Welterlösung
Weltverneinung 61, 258
Weltversöhnung *Siehe* Versöhnung, Weltversöhnung
Wissenschaft 13, 21, 55, 76 f., 173, 355, 376, 411 f.
Wort Gottes *Siehe* Gott, Wort Gottes

Zeitgeist 89, 102, 408
Zeugnis 5, 84, 87, 95, 103, 141, 155, 159, 161, 168 f, 172, 175–181, 182–185, 187, 189, 216, 219, 221, 225, 229, 246, 252, 254, 256, 259, 318, 322, 333, 362, 384, 387, 389 f., 398 f., 403, 410
– bedingungsloses 86, 183, 220 f., 224, 388
– Lebenszeugnis 181 f., 189
– politisches 181 f., 189, 330–334, 346, 399
– Wortzeugnis 180–182, 189
Zwei-Reiche-Lehre 304