

# Einleitung

Matthias Gockel / Andreas Pangritz / Ulrike Sallandt

## 1. Zur Vorgeschichte des Bandes

„Karl Barths Theologie ist eine Zumutung. Sie ist es in allen Phasen seines Wirkens gewesen.“<sup>1</sup> Von Barths erstem Vortrag im Safenwiler Arbeiterverein, über seine Römerbriefkommentare, seine Abgrenzungen von theologischen Mitstreitern, seine antifaschistischen Stellungnahmen vor dem und im Zweiten Weltkrieg, seine Absage an den grassierenden Antikommunismus nach 1945, bis hin zum letzten Band der *Kirchlichen Dogmatik* mit seiner Kritik der volkskirchlichen Kindertaufe – die Liste mit Beispielen für Barths Zumutungen in Kirche, Theologie und Gesellschaft ließe sich problemlos erweitern. Barths prononcierte Rede von Jesus Christus als *wahrer Wirklichkeit*, die jeder anderen Wirklichkeit ihre Bestimmung verleiht,<sup>2</sup> hat sowohl eine kirchlich-theologische als auch eine politisch-gesellschaftliche Dimension, bis hin zur Kritik kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse.<sup>3</sup> Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Erbe von Barths Werk bis heute umstritten bleibt.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen zurück auf eine Tagung im September 2018 an der Universität Bonn. Der Titel der Tagung, „Konstellationen des (Anti-)Barthianismus“, bezeichnete die Spannungen zwischen „linken“ und „rechten“ Modellen der Barth-Interpretation sowie zwischen eher liberalen und eher bekenntnisorientierten theologischen Ansätzen. Der Titel des Bandes erweitert diesen Fokus und rückt neben den Spannungen auch die Vielfalt der Deutungen, zu denen Barths Theologie herausfordert und einlädt, in den Fokus.

Die unterschiedliche und zuweilen gegensätzliche Interpretation von Barths Werk begann bereits zu seinen Lebzeiten, wie die Kontroverse zwischen Frans Breukelman und Eberhard Jüngel aus Anlass der *Parrhesia*-Tagung im Oktober 1967 in Basel belegt. Dort ging es um das christliche Verständnis des Alten Testaments, wobei Barth offensichtlich auf der Seite Breukelmans stand, ohne sich freilich explizit äußern zu wollen.<sup>4</sup> Als Teil der neuen Diskussions-

---

<sup>1</sup> Ingolf U. Dalferth, *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, in: *Evangelische Theologie* 46 (1986), 402–422; 402.

<sup>2</sup> Vgl. Dalferth, a. a. O., 410.

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch Dieter Schellong, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit*, in: Karl Gerhard Steck u. d. s., *Karl Barth und die Neuzeit* (TEH NF 173), München 1973, 34–102; 100f.

<sup>4</sup> Vgl. Karl Barth, *Gespräche 1964–1968*, hg. von Eberhard Busch, Zürich 1997, 397f.

lage, die sich um 1968 in der evangelischen Kirche und der bundesrepublikanischen Gesellschaft entwickelte, führte sodann die Kontroverse um Friedrich-Wilhelm Marquardts Studie *Theologie und Sozialismus* zu der von Max Geiger konstatierten Spaltung des „Barthianismus“ in einen linken und einen rechten Flügel.<sup>5</sup> Eine weitere Spaltung ergab sich kurz darauf aufgrund eines Münchner Interpretationsprojekts unter der Leitung von Trutz Rendtorff, das fragte, inwiefern Barths Theologie in grundlegender Kontinuität mit der liberalen Theologie und dem Kulturprotestantismus verstanden werden könne.<sup>6</sup>

Ergänzend zu diesen beiden Richtungen stand das pejorativ geäußerte Urteil, Barths Denken sei „neo-orthodox“ oder autoritär und für emanzipierte Zeitgenossen untragbar, denn sie verwerfe „senkrecht von oben“ jegliche eigenständige menschliche Aktivität und fordere eine gedankenlose Unterwerfung unter Gottes Willen. Eine „neo-orthodoxe“ Rezeption gab es allerdings auch innerhalb des „Barthianismus“. Laut Marquardt war diese „ahistorische und damit notwendig apolitische Auffassung der Barthschen Dogmatik [...] speziell in Deutschland das sehr zwielichtige Geheimnis des kirchlichen Erfolges, den Barth hier eine Zeitlang hatte“.<sup>7</sup> In der Konsequenz konnten, ähnlich wie im deutschen Mehrheitsluthertum, viele Neuaufbrüche der letzten 50 Jahre – seien es Theologien der Befreiung, Feministische Theologien oder Entwürfe einer grundlegenden theologischen Umkehr „nach Auschwitz“ – schnell mit dem Etikett der „Häresie“ versehen werden. Demnach gehe es in all diesen Versuchen lediglich um neue Formen einer „Bindestrich-Theologie“, die, in struktureller Parallele zur Häresie der Deutschen Christen, neben Jesus Christus, dem einen Wort Gottes, andere Offenbarungsquellen propagieren wollten. In markanter Abstraktion von inhaltlichen und kontextuellen Faktoren wurden theologische Denkverbote errichtet und eine theologisch oder politisch konservative Grundhaltung eingenommen.

Dabei hatte Karl Barth eigentlich unmissverständlich klargestellt, was er von einer solchen „Orthodoxie“ hielt. Als er 1966 nach seiner Meinung über die Kampagne der evangelikalen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ gegen die „moderne Theologie“ gefragt wurde, empfahl er die Rückfrage, ob dies auch den Protest gegen „das Begehren nach Ausrüstung der westdeut-

<sup>5</sup> Max Geiger, Karl-Barth-Tagungen auf dem Leuenberg, in: Eduard Thurneysen, *Karl Barth – „Theologie und Sozialismus“ in den Briefen seiner Frühzeit*, Zürich 1973, 41–46; 45. Ob diese Spaltung nach dem Ende des osteuropäischen Staatssozialismus tatsächlich als überholt gelten kann, ist angesichts der anhaltenden globalen Wirtschaftskrise und der angekündigten NATO-„Nachrüstung“, die wie vor 35 Jahren mit gezielter Desinformation einhergeht, eine offene Frage.

<sup>6</sup> Vgl. zusammenfassend Stefan Holtmann, In den Paradigmenwechseln der 1970er Jahre, in: Michael Beintker (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 451–456.

<sup>7</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, 3. um ein Nachw. erw. Aufl., München 1985, 246. Barth hielt die Bezeichnung „neo-orthodox“ als Charakterisierung seiner Theologie für völlig verfehlt. Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, 3. Teilbd. (1950), VII [Vorwort].

schen Armee mit Atomwaffen“, gegen „den Krieg und die Kriegsführung der mit Westdeutschland verbündeten USA in Vietnam“, gegen die „Ausbrüche eines wüsten Antisemitismus“ und für einen Friedensschluss der BRD mit Osteuropa „unter Anerkennung der seit 1945 bestehenden Grenzen“ in sich schließt: „Wenn euer *richtiges* Bekenntnis zu dem nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift für uns gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus das in sich schließt und ausspricht, dann ist es ein *rechtes*, kostbares und fruchtbares Bekenntnis.“ Wenn nicht, dann sei es „*kein rechtes*, sondern ein totes, billiges, Mücken-seihendes und Kamele-verschluckendes“ Bekenntnis.<sup>8</sup>

Sollte Barth in Deutschland einst erfolgreich gewesen sein – was keineswegs feststeht –, so wird die theologische Landschaft hierzulande inzwischen längst durch eine Tendenz, die man als „Antibarthianismus“ bezeichnen kann, geprägt: Man weiß immer schon, dass Barth ein „neo-orthodoxer“ Theologe und als solcher dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein nicht gewachsen war. Dabei scheut man nicht vor entstellenden Karikaturen zurück.<sup>9</sup> Zudem wird oft übersehen, dass Barth selbst in einem späteren Aufsatz über „Möglichkeiten liberaler Theologie heute“ nachdachte. Er konnte sich eine Aufnahme dieser Tradition in Anlehnung an Martin Buber „von der eindeutigen Ich-Du-Theologie der alttestamentlichen Propheten her“ und in Anlehnung an Leonhard Ragaz mit einer Betonung auf der „Zusammengehörigkeit Gottes mit dem Nächsten, des Nächsten mit Gott und in diesem Sinn [auf dem] ‚Reich Gottes‘“<sup>10</sup> vorstellen.

Noch komplizierter wird die Lage, wenn man die bei der Tagung vertretenen Perspektiven jenseits der deutschen Grenzen einbezieht. So ruft das Stichwort „Sozialismus“ aus dem Mund der „Linksbarthianer“ in Tschechien wahrscheinlich andere Assoziationen hervor als in der Schweiz, den Niederlanden oder in Deutschland. Umgekehrt dürfte das Stichwort „Liberalismus“, das gerne gegen Barth in Position gebracht wird, in einem Schweizer Kontext andere

<sup>8</sup> Karl Barth an Adolf Grau, 16.3.1966, in: ders., *Offene Briefe 1945–1968*, hg. von Dieter Koch, Zürich 1984, 520f.

<sup>9</sup> Es ist bemerkenswert, wie illiberal manche „liberalen“ Theologen sich mit Hilfe grober Entstellungen gegenüber Barth behaupten wollen. Vgl. Jörg Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma* (ThLZ.F 21), Leipzig 2008, 22: „Die Wort-Gottes-Theologie [habe] in der theologischen Landschaft Flurschäden hinterlassen“ und mit dem „Insistieren darauf, dass Gott redet“, eine „geradezu gewaltsame Infantilisierung des Gottesbegriffs“ betrieben. Diese pauschale *damnatio* gleicht Barths gelegentlicher, gerne beklagter Verurteilung der Wirkungsgeschichte Schleiermachers. Allerdings geht Barths negatives Urteil stets mit einer expliziten Würdigung Schleiermachers einher und bleibt auch heute noch theologisch anschlussfähig. Vgl. Matthias Gockel, Theologie des Heiligen Geistes? Erwägungen zu Karl Barths Schleiermacher-Interpretation, in: *Theologische Literaturzeitung* 143 (2018), 299–314.

<sup>10</sup> Karl Barth, Möglichkeiten liberaler Theologie heute, in: *Schweizerische Theologische Umschau* 30 (1960), 95–101; 99f.

Assoziationen hervorrufen als in den Niederlanden, Tschechien oder Deutschland.

Möglicherweise kann eine andere Polarität hilfreich sein, um die Vielfalt der Barth-Interpretationen genauer zu fassen: die Differenz zwischen deduktiver und induktiver Theologie. Auch Barths Theologie konnte und kann sowohl deduktiv als auch induktiv gelesen werden. Ein deduktives Verständnis seiner Theologie scheint in Dietrich Bonhoeffers Vorwurf des „Offenbarungspositivismus“ gegen Barth vorzuliegen.<sup>11</sup> Ins Politische gewendet hieß es dann noch zu Barths Lebzeiten aus der Feder Klaus Scholders, Barth habe zu denen gehört, „die da mitschossen“, als die Weimarer Republik „sturmreif geschossen wurde“ – dies sei „jedenfalls im Bewußtsein der weiteren Öffentlichkeit“ so gewesen.<sup>12</sup> Immerhin würdigte Scholder Barths republikanische Grundhaltung und sprach im Hinblick auf das vermeintliche „Bewußtsein der weiteren Öffentlichkeit“ von einer der vielen „Merkwürdigkeiten, an denen diese Zeit so reich [war]“. <sup>13</sup>

Tatsächlich gab es für ein solches „Mitschießen“ keine Belege, doch zwölf Jahre später lieferte Falk Wagner eine theoretische Erklärung: Provoziert durch Marquardts These über den Einfluss des Sozialismus auf Barths Theologie fragte er, welcher „Erkenntnisfortschritt“ sich ergebe, „wenn wir wissen, daß Barths Biographie und bestimmte Gehalte seiner Theologie gewissen Strömungen des Sozialismus affin sind“. <sup>14</sup> Der Sozialismus sei doch nur „ein bestimmter Anwendungsfall des Allgemeinen“, und das tatsächliche Konstruktionsprinzip der Theologie Barths bestehe in der „Selbstausslegung des Allgemeinen“, aus der sich „auch andere Anwendungsfälle herleiten“ <sup>15</sup> ließen. Man müsse daher „einen abstrakteren Bezugsrahmen wählen, der es erlaubt, die bestimmten inhaltlichen Strukturen sowohl des Sozialismus als auch der Theologie Barths zu begreifen“. Dann aber stelle sich heraus, „daß die inhaltliche Struktur der

<sup>11</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmels (DBW 8), Gütersloh 1998, 404 u. ö.

<sup>12</sup> Klaus Scholder, *Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie. Aspekte und Fragen* [1963], in: ders., *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft*, hg. von Karl Otmar von Aretin u. Gerhard Besier, Berlin 1988, 84f.

<sup>13</sup> Scholder, a. a. O., 84. Diese historische Präzisierung wird indes oft übersehen.

<sup>14</sup> Falk Wagner, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth*, in: Trutz Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, 10–43; 40. Ein weiterer Auslöser war vermutlich Marquardts explizit gegen einen früheren Aufsatz Wagners gerichtete These, Barth verstehe die Freiheit Gottes nicht im Sinne von „Autonomie“, „Selbstbestimmung“ oder „absoluter Subjektivität“. Laut Marquardt bleibt ein solches Verständnis „zu formal“ und zu wenig „historisch vermittelt“. Gottes Sein ist für Barth vielmehr das Sein des in Freiheit Liebenden (KD II/1, § 28), und dieser Freiheit, die darin besteht, dass Gott „liebt und be-freit“, gelte es nachzudenken. Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Zu-Sätze zu Falk Wagners Aufsatz: „Gehens radikalisierte Handlungsbegriff“, Karl Barth betreffend*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 17 (1973), 230–237; 234f.

<sup>15</sup> Wagner, *Theologische Gleichschaltung*, 12f.

Barthschen Theologie nicht nur dem Sozialismus, sondern auch dem Faschismus und seiner Theoriebildung verwandt ist“.<sup>16</sup> Friedrich Wilhelm Graf ging noch einen Schritt weiter und meinte, bestimmte „Denkstrukturen“ der Dialektischen Theologie – einschließlich Paul Tillichs – und des deutschen Faschismus seien „identisch“<sup>17</sup> und koinzidierten in der Kritik des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips.

Damit wurde ausgerechnet der widerstehenden Theologie Barths unterstellt, sie nehme „Züge von Gewaltherrschaft“ an und ihr entscheidendes „Defizit“ bestehe in einem „Zwang zur Gleichschaltung“.<sup>18</sup> Ihre Bedeutung im sog. Kirchenkampf habe darauf beruht, dass sie eine Theologie des „Ausschlusses“ darstellte, deren „innere Motorik auf Scheidung hin angelegt“ gewesen sei,<sup>19</sup> womit sie nicht nur dem Faschismus, sondern auch dem Stalinismus ähnelte. Barth habe Gottes „unbedingte Selbstbestimmung“ nicht positiv durch „Gottes Selbstdarstellung im anderen“,<sup>20</sup> sondern negativ durch die Abstraktion von diesem Anderen gedacht. Barths Dogmatik degradiere die Freiheit des Menschen zugunsten der allerdings nur abstrakt und damit nicht wirklich unbedingt-absoluten verstandenen Freiheit Gottes. Barth habe also eine „wirkliche Grenzüberschreitung ohne Begrenzung Gottes“<sup>21</sup> nicht zu denken vermocht. Die in ihr „entworfenen Versöhnung von Gott und Mensch“ sei letztlich „eine Versöhnung ohne den Menschen“.<sup>22</sup>

Soweit die Ergebnisse einer deduktiven Barth-Lektüre „von oben“. Wagner und Graf übersahen jedoch, dass Barth, ganz ähnlich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*, den Nationalsozialismus als eine geschichtliche Auswirkung des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips und

<sup>16</sup> Wagner, a. a. O., 41.

<sup>17</sup> Friedrich Wilhelm Graf, Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths (1975), in: ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, 381–424; 421 (Hervorhebung d. Verf.).

<sup>18</sup> Wagner, Theologische Gleichschaltung, 38. 42. Erneut erhöht Graf die Betriebstemperatur der Polemik: Barth denke Gottes „Herrscher-Freiheit“ als „Zwang“ nicht nur zur „Gleichschaltung“, sondern zur „Vernichtung“ alles Besonderen und Widerständigen. Die „Denkstrukturen“ Barths glichen einem absoluten „Ermächtigungsgesetz“, nach dem Gott seine Souveränität „im Kampf um Lebensraum“ etablieren müsse. Graf, Die Freiheit der Entsprechung, 420f. Grafs rhetorische Aufladung (die Semantik der „Vernichtung“ wird auf einer Seite achtmal in Anschlag gebracht) will offensichtlich suggerieren, Barth habe faschistisch gedacht.

<sup>19</sup> Wagner, Theologische Gleichschaltung, 39.

<sup>20</sup> Wagner, a. a. O., 22.

<sup>21</sup> Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie* (FsöTh 118), Göttingen, 2007, 214. Holtmanns nuancierte Rekonstruktion verdeutlicht, dass Wagner nicht monierte, Barth habe Gott zu absolut oder zu „stark“ gedacht, sondern meinte, dass Barth den Gottesgedanken zu wenig absolut und damit zu „schwach“ fasste.

<sup>22</sup> Wagner, Theologische Gleichschaltung, 38.

gerade nicht als dessen Gegensatz verstand. Die Beachtung dieses Zusammenhangs hätte ihrer Konstruktion – auf der einen Seite der aufgeklärte Liberalismus und Individualismus, auf der anderen Seite die Dialektische Theologie, der Faschismus und der Stalinismus – von Anfang an den Boden entzogen.

Nun hatte Barths niederländischer Freund Kornelis H. Miskotte schon 1956 in seinem Essay „Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken“ stattdessen eine induktive Barth-Lektüre „von unten“ empfohlen. Miskotte betonte als ein Spezifikum der niederländischen Barth-Rezeption, gerade auch im Unterschied zur deutschen, den Kampf gegen die Abstraktionen, der „einer der allgemeinsten Charakterzüge“ der *Kirchlichen Dogmatik* sei. Diese wolle nicht „von oben, aus der Höhe einer philosophierenden Theologie“, sondern „von unten“, von den „kleingedruckten Exkursen zur Bibelerklärung“ her gelesen werden. Dass Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* einem „Offenbarungspositivismus“ verfallen sei, könne nur behaupten, wer dieses Werk „von oben“, von den philosophischen „Abstraktionen“ her liest, und deren „formidabelste [sei] das Reden über ‚Gott‘“, genauer über „Gott im allgemeinen“; denn: „Wenn Gott nicht Immanuel, Gott-mit-uns ist, reden wir von einem abstrakten Gottesbilde.“<sup>23</sup>

Zwanzig Jahre später veröffentlichte Barths französischer Schüler und Freund Georges Casalis seine „Grundlagen einer induktiven Theologie“ unter dem Titel *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel*.<sup>24</sup> Er spielte damit auf ein Zitat von Mao Zedong an: „Woher kommen die richtigen Ideen? Fallen sie vom Himmel? Nein. Sind sie angeboren? Nein. Sie können nur aus der gesellschaftlichen Praxis kommen.“<sup>25</sup> Im „Geleitwort“ erläutert Casalis, dass er sich mit seiner Rede von „induktiver Theologie“ von dem „deduktiven“ Weg abgrenzen wolle, „welcher der der traditionellen Theologie sei. Anstatt seinen methodologischen Ausgangspunkt beim ‚Offenbarungsgut‘ [...] zu nehmen, geht diese Formulierung von der wirklichen Geschichte aus“.<sup>26</sup> Casalis übernimmt hier die Perspektive der Befreiungstheologie als Leitperspektive seines Ansatzes.

Dabei beschneidet die induktive Perspektive für Casalis keineswegs die „Freiheit des Wortes Gottes“, sondern setzt sie voraus als eine Freiheit, die „fortwährend neues und unerwartetes Engagement für den revolutionären Kampf hervorrufen“ kann.<sup>27</sup> Dies gelte auch für die Bibellektüre: „die Bibel im

<sup>23</sup> Kornelis H. Miskotte, Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken, in: Ernst Wolf u. a. (Hg.), *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zollikon-Zürich 1956, 29 u. 33f. Auf dieser Linie entstand später Frans H. Breukelmans „Biblische Theologie“ als detaillierte Ausarbeitung der Andeutungen Miskottes. Vgl. Frans H. Breukelman, Miskottes inspiratie: Tenach en dogmatiek, in: Kornelis H. Miskotte, *De weg der verwachting*, Baarn 1975, 34–50; 41.

<sup>24</sup> Georges Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de „théologie inductive“*, Paris 1977; deutsche Übersetzung: *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie*, Stuttgart 1980.

<sup>25</sup> Mao Zedong, *Das Rote Buch* [1963]; zit. nach: Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel*, 9.

<sup>26</sup> Casalis, *Die richtigen Ideen*, 9.

<sup>27</sup> Casalis, a. a. O., 69.

Rahmen der Militanz neu lesen, heißt nicht, ihr ein beliebiges ideologisches Raster unterzuschieben, sondern ihren [eigenen] roten Faden wiederaufzufinden“.<sup>28</sup> Zwar rechnet Casalis auch die Theologie Barths zu den „großartigen Versuche[n] einer Gesamtschau“ von oben, die „nicht mehr möglich“ seien.<sup>29</sup> Gleichzeitig nimmt er jedoch an, dass letztlich jede Theologie von geschichtlicher Erfahrung ausgehe, so dass in diesem Sinne jede Theologie, auch die Barths, „induktiv“ vorgehe.<sup>30</sup> Es ist dann nur die Frage, von welcher geschichtlichen Erfahrung die Theologie ausgeht: von der Erfahrung des Establishments oder der Erfahrung der Armen.<sup>31</sup>

Casalis' Ansatz hat kein abstraktes theologisierendes oder religiöses „Subjekt“ vor Augen, sondern lokalisiert dieses Subjekt in bestimmten gesellschaftlichen Kämpfen. Damit expliziert er die Erkenntnis, dass christliche Rede von Gott immer auf geschichtliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse bezogen bleibt.<sup>32</sup> Sein „induktiver“ Ansatz entspricht einem wichtigen Zug der Theologie Barths, der, gerade aufgrund der Bewegung Gottes sozusagen von oben nach unten, in der Übernahme der „Perspektive des Blicks von unten“, als Gleichnis der Stellung *aller* Menschen vor Gott, die theologische Grundhaltung erkennt – nicht ohne zu betonen, dass diese Perspektive eine stets zu überwindende bleibt, weil es bei dem gesellschaftlichen „unten“ „nicht bleiben kann“ und soll.<sup>33</sup> Barths *Kirchliche Dogmatik* vermeidet zwar, zugunsten der „Gesamtschau“ (Casalis), konkrete geschichtliche Positionierungen, aber Barths pointierte zeitgeschichtliche Stellungnahmen, die das Risiko des Widerspruchs nicht scheuen, unterstreichen die politische Relevanz theologischer Aussagen.

Außerdem ist daran zu erinnern, dass Gottes Blick „nach unten“ oder, mit Casalis gesprochen, die Freiheit des Wortes Gottes, impliziert, dass im menschlichen Nach-denken dieses Blicks der Wirklichkeit und Bewegung von Gott her zum Menschen hin immer auch die Wirklichkeit und Bewegung vom Menschen her auf Gott hin entspricht – ungetrennt und unvermischt! Barths Versöhnungslehre hat konsequent beide Richtungen im Blick, indem sie die „subjekti-

<sup>28</sup> Casalis, a. a. O., 65.

<sup>29</sup> Casalis, a. a. O., 23.

<sup>30</sup> Vgl. Casalis, a. a. O., 48–53.

<sup>31</sup> In eine ähnliche Richtung geht bereits eine Notiz von Dietrich Bonhoeffer über den Blick „von unten“: „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.“ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmels u. a. (DBW 8), Gütersloh 1998, 38.

<sup>32</sup> S. o. Anm. 3.

<sup>33</sup> Vgl. Torsten Meireis, Der Blick nach unten. Provokationen zur Gerechtigkeit bei Karl Barth, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 28 (2012), 24–43; 31.

ve Realisierung der Versöhnung“<sup>34</sup> durch den Heiligen Geist in die objektive Geschichte Jesu Christi integriert. Damit will sie das „ganze Werk Gottes für die Kreatur, für und in und mit dem Menschen“<sup>35</sup> anschaulich werden lassen und der abstrakten Trennung zwischen einem Denken von Gott her zum Menschen hin und einem Denken vom Menschen her auf Gott hin wehren.

## 2. Zu den Beiträgen des Bandes

Der Beitrag von *Dick Boer* (Amsterdam) analysiert Barths eigene Rezeption anderer Denker unter der Frage: „Hat Barth Schleiermacher wirklich verstanden?“ Boer liest Schleiermacher als Theologen, der das Erbe der französischen Revolution „retten“ wollte und den revolutionär gesonnenen Gebildeten die Religion als heilsame Relativierung menschlicher Freiheit nahebringen wollte. Er hinterfragt Barths Annahme, dass Schleiermachers Definition der Frömmigkeit als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ rein passiv gemeint war. Das Besondere des christlichen Glaubens sei auf das „Konkret-Allgemeine“ – nicht nur auf das „Abstrakt-Allgemeine“ – zu beziehen und damit auf den jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext. Daher betont Boer, dass Schleiermachers Projekt nicht auf gesellschaftliche Assimilation zielte, wie Barth meinte, sondern darauf, den „revolutionären Charakter“ des christlichen Glaubens, d. h. seine Eigentümlichkeit, „sich in der Welt von der Welt zu unterscheiden“, zu verdeutlichen. Außerdem habe Barth die Funktion der Einleitung zu Schleiermachers *Glaubenslehre* falsch verstanden. Sie sei eine erste „Ortsbestimmung“ der dogmatischen Aufgabe und biete eine „Phänomenologie des christlichen Glaubens“, die auch für Außenstehende verständlich sein will.

*Matthias Gockel* (Basel) analysiert in seinem Beitrag „Karl Barths theopolitische[n] Sozialismus“. Schon beim frühen Barth lasse sich eine Nähe zu marxistischen Denkfiguren erkennen. Er verstehe die soziale Frage als „Ausdruck eines Menschheitsproblems“, das in der „doppelten Verantwortlichkeit gegenüber Gott und den Menschen“ liege. Barths Studien zur Arbeiterfrage führten zu der Einsicht, dass es sich um ein strukturell-historisches Phänomen und Problem handele. Gockel konstatiert, dass die Entwicklung von Barths theopolitischem Sozialismus „parallel zu seiner Wende zur dialektischen Theologie“ verlaufen sei. Im *Römerbrief* setze Barth seine revolutionäre Theologie an die Stelle des revolutionären Sozialismus und rücke diesen in eine eschatologische Perspektive, die für sein Denken prägend bleibe. Außerdem werde in der Schöpfungslehre der *Kirchlichen Dogmatik* und ihrer Auseinandersetzung mit

<sup>34</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*, 1. Teilbd. (1953), 719.

<sup>35</sup> Barth, Nachwort [1968], in: *Schleiermacher-Auswahl*, hg. von Heinz Bolli, 3. Aufl. Gütersloh 1983, 290–312; 311.



dem Marxismus eine sachliche Kontinuität mit Barths früheren Texten deutlich. Insgesamt verstehe er das Reich Gottes nicht bloß als Ideal, sondern als „eine wirkliche Bewegung, die den jetzigen Zustand aufhebt“.

*Andreas Krebs* (Bonn) nimmt in seinem Beitrag „Die Kirche als Schutzhort der Freiheit“ die Barth-Rezeption in der altkatholischen Kirche in den Blick. In einem Kontext, der sich konfessionell bewusst als katholisch versteht, konzentriert sich Krebs nach einer kurzen Skizze der Entstehung der Altkatholischen Kirche auf die „Wirkungsgeschichte des politischen Karl Barth“. Mit Blick auf Ernst Gaugler, einen engen „Gesprächspartner Barths“ und „offenen Kritiker des Nationalsozialismus“, analysiert Krebs verschiedene Faktoren, die innerhalb der Altkatholischen Kirche zur Anschlussfähigkeit zum Nationalsozialismus führten: „unpolitischer Katholizismus“, „Antiuiltramontanismus“ und „Nationalkirchenekklesiologie“. Gauglers eher konservative Vorstellung von der Kirche folge Barths Grundsatz, dass es „kein Duplikat der Kirche im politischen Raum“ gebe. Dies habe zur Folge, dass die Kirche sich „mit keinem politischen Ideengebäude als Ganzem identifizieren kann“, sondern sich vielmehr als „Schutzhort der Freiheit“ für Menschen in Notsituationen einzusetzen habe.

*Christian Neddens* (Oberursel) untersucht das Verhältnis von Hans Joachim Iwand und Karl Barth, vor allem im Hinblick auf „politisch-theologische Konstellationen im Kalten Krieg“. Im Mittelpunkt stehen umstrittene Themen in der evangelischen Theologie (Gesetz und Evangelium, Christusglaube und Menschenbild) und in der Politik (z. B. die atomare Aufrüstung oder die Versöhnung mit den Völkern Osteuropas) sowie die Frage nach der inneren Verbindung von Theologie und Politik. Dabei werden exemplarisch die Probleme sichtbar, mit denen ein Lutheraner wie Iwand, der nicht „ins Horn der Antibarthianer und Antikommunisten stoßen wollte“, in Westdeutschland konfrontiert wurde. Iwand stand Barth nahe, auch wenn er an manchen Stellen von Luther her bleibende kritische Vorbehalte äußerte. Er habe von der theologischen Sache sowie von der Bibel und den reformatorischen Grundentscheidungen her die Fragen seiner Zeit durchdenken wollen, „im aufmerksamen Hören auf das, was Barth von seiner anderen Warte aus zu sagen hatte“.

In vergleichender Perspektive bringt *Ulrike Sallandt* (Bonn) den dogmatischen Ansatz Karl Barths in eine spannungsreiche Konstellation mit der Alteritätsphilosophie von Emmanuel Lévinas, wobei insbesondere die Rede von der „Menschlichkeit Gottes“ in Barths Spätwerk als Anknüpfungspunkt dient. Wenn Barth die „Grundform der Menschlichkeit“ als ein „Sein in der Begegnung“ bestimmt, dann spiegele sich in dieser „Zweisamkeit für den Mitmenschen“ das „absolute Ja des Schöpfers zu seinem Geschöpf“ und damit die „Treue und Beständigkeit des Bundes“. Wenn Barth dieses Sein in der Begegnung aber in einem christologisch vermittelten „gerne“ gipfeln lasse, in dem er „das Geheimnis der Begegnung mit dem Mitmenschen“ auszudrücken versuche, dann bestehe die Gefahr, dass „die Eigenständigkeit des Du“ reduziert

werde. Demgegenüber komme bei Lévinas das „absolute Paradox“ der Begegnung zwischen Gott und Mensch „ausschließlich ausgehend vom Anderen“ zum Ausdruck. Es könne nur „im Bruch, in radikaler Distanz (Entfernung), vom Jenseits aus, zugleich in leiblicher, ethischer Bindung ans Diesseits unserer Systeme“ gedacht werden. Spätestens seit Auschwitz komme es darauf an, eine „ethische Sprache“ zu entwickeln, deren Potential nicht in der Vermittlung liege, sondern darin, die „schöpferische Differenz“ zwischen Schöpfer und Geschöpf radikal zu benennen.

Jan Štefan (Prag) untersucht, inwiefern der frühe Karl Barth als „Kronzeuge des Linksbarthianismus“ gelten kann. Zu diesem Zweck fragt er, inwiefern die Predigten, Reden und Texte aus Barths Safenwiler Zeit (1911–1921) heute noch aktuell sind. Die evangelisch-kirchliche, theologische und politische Lage im frühen 21. Jahrhundert sei im Vergleich mit den 1970er Jahren, als die ersten Bände der Karl-Barth-Gesamtausgabe erschienen, *totaliter aliter*. Štefan weist auf verschiedene Rollen Barths hin – „Genosse Barth“, „Bruder Barth“, „Vater Barth“ – und kommt zu dem Ergebnis, dass sowohl „das rechtsbarthianische Barth-Bild eines unpolitischen Safenwiler Pfarrers“ als auch „das linksbarthianische Barth-Bild eines politisierenden Safenwiler Pfarrers“ zu hinterfragen sind. Das in diesen gegensätzlichen Ansichten implizierte Entweder-Oder habe im „postmodernen“ und „postliberalen“ Zeitalter ohnehin seine Gültigkeit verloren. Abschließend betont Štefan, dass der Schwerpunkt der Barth-Forschung inzwischen im englischsprachigen Bereich liege, auch wenn die Karl Barth-Gesamtausgabe nach wie vor ein wichtiges Korrektiv gegenüber allen Interpretationen bleibe.

In seinem Beitrag „Was nun? [...] Notizen des Autors nach vierzig Jahren“ reflektiert Peter Winzeler (Bern) seine eigene Interpretation der Theologie Barths als „Widerstehende Theologie‘ zwischen ‚linkem‘ Dezisionismus und ‚rechtem‘ Anti-Barthianismus“. Im Gespräch mit diversen theologischen, marxistischen und jüdischen Stimmen erläutert er seine intellektuelle Biographie und die wichtigsten Motive bei der Abfassung seiner Dissertation, die 1978 eingereicht und 1982 veröffentlicht wurde. Vor dem Hintergrund heutiger Herausforderungen im real existierenden Kapitalismus nimmt er Stellung zu kritischen Anfragen, anderen Barth-Interpretationen sowie vor allem zur Frage, inwiefern Barths Theologie „politisch“ sei. Er kommt zu dem Ergebnis, dass er sein „rotes Buch“ heute nicht anders schreiben würde. Das zentrale Thema der Barth-Interpretation bleibt für ihn die „Gottesfrage“, denn es bedürfe immer wieder der lebendigen Hoffnung auf den „GOTT Israels“ im Kampf gegen die falschen Götter der „bürgerlichen Gesellschaft“ (Hegel) und gegen die Verschleierung politisch-ökonomischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse als vermeintliche Naturgesetze.

Sabine Plonz (Münster) untersucht in ihrem Beitrag „Theologie im veränderten Kontext“ Barths Theologie in politisch-ideologischen Konflikten seit 1968. Sie liest sein Werk als Widerspruch gegen die „Verbürgerlichung des