

Werner Thiede (Hrsg.)

**KARL BARTHS
THEOLOGIE DER
KRISE HEUTE**

**Transfer-Versuche
zum 50. Todestag**



KARL BARTHS THEOLOGIE DER KRISE HEUTE

Werner Thiede (Hrsg.)

KARL BARTHS THEOLOGIE
DER KRISE HEUTE

TRANSFER-VERSUCHE ZUM 50. TODESTAG



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverfoto: akg-images/Album
Satz: 3W+P, Rimpar
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05632-3
www.eva-leipzig.de

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Es ist wohl nicht zuviel gesagt: Eine theologische Ära ging zu Ende, als Karl Barth vor einem halben Jahrhundert im Alter von 82 Jahren verstarb (wohl um die letzte Stunde des 9. Dezember 1968 und nicht erst am 10., wie in meinem Beitrag dargelegt wird). »Aufbrechen – Umkehren – Bekennen« lautete die Überschrift jenes Vortragsmanuskripts, an dem Barth noch bis zuletzt gearbeitet hatte. Und tatsächlich war mit den »68ern« ein neues Zeitalter angebrochen: Allenthalben hob ein Aufbrechen zu neuen, liberalen und auch esoterischen Ufern an. Für die Relevanz Barthscher Theologie, die mittels der ihr eigenen Dialektik so energisch zur Umkehr rufen konnte und wollte, bedeutete das nichts Gutes. Hatte seine *Theologie der Krisis* unter anderem Krisenphänomene der Moderne kritisch in den Blick genommen, so wurde sie nach Barths Tod selber vor allem auch durch den Geist der Postmoderne kritisch angegangen – oder gar zunehmend ignoriert.

Heute, ein halbes Jahrhundert später, geht es aber nicht mehr nur um den Geist der Postmoderne, sondern im Kontext fortschreitender Digitalisierung auch um den des Posthumanismus. Damit dürfte nun Barths »Theologie der Krisis« ganz neu gefragt und herausgefordert sein. Unsere Kultur steht vor Entscheidungs- und Richtungskämpfen, in denen eine explizite Theologie des Wortes Gottes, nämlich eine christozentrisch von der Menschwerdung Gottes inspirierte Theologie wahrhaft Wichtiges zu sagen und Kritisch-Konstruktives zum öffentlichen Diskurs in der »Gigabit-Gesellschaft« beizutragen hätte. Mehr noch: *Wachzurütteln* hätte sie eine Menschheit, die der Fähigkeit zu kritischem Geist dank wachsender Hingabe an künstliche Intelligenz und lethargischer Selbstpreisgabe angesichts digitaler Überwachungs- und rechtlicher sowie mentaler Entmündigungsstrukturen in wachsendem Maße enträt. Als *dialektische* Theologie hätte sie gewissermaßen eine Dialektik der Aufklärung mit neuem Elan ins Werk zu setzen – im Dienste heiliger Erleuchtungskraft, wie sie sich die Welt mit keiner Methode oder Technologie zu beschaffen vermag.

Aber wo ist der einstige Elan der Theologie Barths geblieben? Wie und wo ließe sich eine an Barths Denken geschulte Theologie der Krisis heute als relevant erweisen? Und wie müsste eine spezifisch theologische Krisendeutung in unserer

Zeit aussehen? Die hier versammelten Aufsätze wollen ein Stück weit in dieser Richtung fragen und Anstöße zu ehrendem, aber keineswegs unkritischem Rückblick, zur kritischen Gegenwartsanalyse sowie zu verantwortlicher Vorausschau geben. Das vor zwei Jahren erschienene, von M. Beintker herausgegebene »Barth Handbuch« sollen sie dabei übrigens in keiner Weise ersetzen, vielmehr setzen sie es indirekt voraus. Darum sind auch die Autoren dieses Buches zu Barths 50. Todestag ganz überwiegend solche, die in jenem Handbuch nicht mitgewirkt haben.

Harald Seubert vergegenwärtigt Barths Krisis-Theologie mit ihrem zentralen Interesse, Gott Gott sein zu lassen, und bezieht sie auf die Krisis der heutigen Theologie: »Die großen Fragen und Probleme finden kaum eine überzeugende Antwort, jedenfalls keine, die sich in Entschiedenheit auf den Kern christlicher Offenbarung zurückbeziehen würde.« – Christofer Frey rückt Barths dialektische Theologie ins Licht der »Dialektik der Aufklärung« und überlegt, ob heutige Theologie mit Blick auf Barth den Fragen der Zeit standhalten und sich angesichts der Widersprüche angeblich aufgeklärter Gesellschaften bewähren kann. – Ulrich Beuttler vergleicht Barths offenbarungstheologischen Ansatz mit überraschend ähnlichen Ansätzen in der postmodernen Phänomenologie und Hermeneutik: »Die doppelt negative, postmoderne Nicht-Theologie bedeutet auf der Rückseite eine radikale Theologie der Offenbarung.« – Matthias Gockel transferiert Barths offenbarungstheologischen Ansatz auf die Probleme heutiger pluralistischer Religionstheologie und meint, dass er »eine Offenheit für das Wirken Gottes außerhalb der Grenzen der christlichen Religion grundlegend einschließt.« – Günter Thomas zufolge kann Theologie »sich selbst und ihre spezifische Erwartung als pneumatologischen Realismus beschreiben, insofern der Geist Gottes selbst die Wahrheit der Referenz auf Gott schafft und ins Werk setzt.« Insofern muss sie zugleich »operativer Konstruktivismus« sein: »Dass Gott sich aktual zur Theologie bekennt, kann diese nur als operative Fiktion mit sich führen.« – Volker Leppin zeigt im Gegensatz zur überkommenen Auffassung, im Gefolge von Barth sei der Gegensatz von Mystik und Wort herauszustreichen: »Eine protestantisch-mystische Spiritualität muss das Wort nicht wie einst Brunner in einen Gegensatz zur Mystik stellen, sondern kann in einer mystischen Glaubenshaltung eine Vertiefung der Worttheologie begreifen.« – Christoph Raedel bezieht Barths Schriftverständnis auf die historisch-kritische Methode und unterstreicht: Weil Gott selbst laut Barth das *erste* Subjekt der Schriftauslegung ist, »kann das Zeugnis der Schrift schließlich nicht verstanden werden, wenn sich der Rezipient nicht von diesem Wort kritisieren, in Frage stellen und zurechtbringen lässt, statt durch Sachkritik seinen eigenen Standpunkt vor Gott sicherstellen zu wollen.«

Ralf Frisch widmet sich der Barthschen Sündentheologie: Im Anschluss an die Versöhnungslehre der »Kirchlichen Dogmatik« zeigt er ihre Aktualität und Relevanz exemplarisch mit Blick auf einige besonders problematische Gestalten

derzeitiger Politik, Religion und Kultur. – Sodann vergegenwärtigt Hans G. Ulrich Barths Ethik, indem er ihr Fundament und ihren Radius beleuchtet: »Wenngleich die theologische Grammatik direkt – nämlich dogmatisch – verhandelt wird, ist alle Umsicht geboten, sie nicht so zu fixieren, dass sie herausgelöst erscheint aus dem Bewährungszusammenhang im Ganzen der Geschichte Gottes mit seinen Menschen, in dem sie ihre Funktion hat.« – Hans Schwarz zeichnet Grundstrukturen der Christologie Barths nach, in der Werk und Person Jesu Christi nicht voneinander zu trennen sind und die seine gesamte theologische und dogmatische Arbeit durchzieht. In ihr gründet bleibende Kritik an liberalen Jesulogien einerseits und an geschichtsvergessener existentialer Interpretation andererseits. – Matthias Heesch zeigt anhand von Relativierungen und Verschiebungen der Grenzen zwischen liberaler und positiver Theologie, dass die Frage, ob die liberale Theologie Barth besiegt habe, nicht einfach zu beantworten ist. An Barth selbst, aber auch an die Wortführer des von ihm mitgeprägten Linksprotestantismus bleibe die Frage zu stellen, »ob sie das gegenchristliche Eigengewicht des modernen Säkularismus nicht in der Weise verkannt haben, dass sie diesen Säkularismus als akzeptables Bedingungsgefüge, wenn nicht als mögliche positive Gestalt protestantischer Existenz in der Moderne fehlgedeutet haben.« – Wolf Krötke widmet sich dem Verständnis der Taufe bei Barth, in dessen Licht er deutlich macht: Die heute ganz überwiegend geübte Taufpraxis lässt »unsere evangelischen Kirchen an dieser Praxis, die ›mündiges Christsein‹ eher behindert als befördert, ›folgeschwer nach allen Seiten‹ leiden.« – Eberhard Busch, Barths letzter Assistent, erläutert die Ekklesiologie seines großen Lehrers im Sinne einer heute notwendigen Erinnerung und betont: »Die Mündigkeit der ganzen Gemeinde ist eine notwendige Bedingung dafür, dass die Kirche in ihrem Gegenüber zur übrigen Gesellschaft Zeugin ist.« – Mein Beitrag zur Frage der »Ganztod-Theologie« versucht schließlich darzulegen, dass Barth mit seiner eschatologischen Konzentration im Ansatz zwar richtig liegt, dabei aber die Zentrierung auf den trinitarischen Gott gewissermaßen überzieht und so den soteriologischen Gehalt der christlichen Hoffnung ungewollt reduziert: Von daher »kann es gar nicht anders sein, als dass Barths Ganztod-Konzept theologisch, kirchlich und spirituell anhaltend in der Krise bleibt.«

Ohne Zweifel zählt Barth zu den großen »Kirchenvätern« der neueren Zeit: Er bleibt zu befragen – und auch zu kritisieren. Seine Dogmatik und Ethik mit ihrer erstaunlichen Wucht und reichen Wirkungsgeschichte sind weniger aus universitärer Arbeit erwachsen als vielmehr aus pfarramtlichem Engagement. Sie wollen nicht als abstrakte Wissenschaft, sondern ausdrücklich als *kirchliche* Lehre verstanden werden – und so auch heute wirksam bleiben. Gerhard Sauter schrieb im Barth-Handbuch: »Barth sah die Theologie, so scheint es ab und an, wie ein brüchiges Boot, das leckgeschlagen ist und mitten im Unwetter instand gesetzt werden muss. Es ist vom Kurs abgekommen, und seine Lage muss immer wieder gepeilt werden.« Gilt das nicht auch im Blick auf heutige Theologie und

Kirche, die vielfach wie ein »Schiff ohne Kompass« erscheinen? Der Vergegenwärtigung des Bartschen Ansinnens, Theologie aus der Kirche heraus und für die Kirche in froher Dankbarkeit und pneumatischer Selbstkritik zu treiben, möchte dieses Buch dienlich sein.

Für die Bewilligung eines Druckkostenzuschusses danke ich dem Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern – und insbesondere Herrn Oberkirchenrat i.R. Helmut Völkel, der meine Arbeit an diesem Projekt freundlich gefördert hat.

Am 10. Mai 2018 (Karl Barths 132. Geburtstag)

Werner Thiede

INHALT

Vorwort des Herausgebers	5
Abkürzungen	11
<i>Harald Seubert</i>	
Zwischen den Zeiten: Karl Barths Krisis-Theologie und die Krise der gegenwärtigen Theologie	13
<i>Christofer Frey</i>	
Karl Barth und die »Dialektik der Aufklärung«	31
<i>Ulrich Beuttler</i>	
Radikale Theologie der Offenbarung: Karl Barth und die postmoderne Phänomenologie und Hermeneutik	51
<i>Matthias Gockel</i>	
Barths offenbarungstheologischer Ansatz im heutigen Kontext pluralistischer Religionstheologie	69
<i>Günter Thomas</i>	
Karl Barths pneumatologischer Realismus und operativer Konstruktivismus	87
<i>Volker Leppin</i>	
Karl Barth, die Mystik und das Wort	103
<i>Christoph Raedel</i>	
Barths Schriftverständnis und die historisch-kritische Methode in der Krise	119
<i>Ralf Frisch</i>	
Der nichtige Widerstand gegen die Gnade Gottes: Karl Barths Sündentheologie heute	137
<i>Hans G. Ulrich</i>	
Karl Barths Ethik – Rückblick und Ausblick	157

Hans Schwarz

Barths Christologie und liberale Dekonstruktionen der Gegenwart . . . 173

Matthias Heesch

Hat die liberale Theologie Karl Barth besiegt? 193

Eberhard Busch

Karl Barths Lehre von der Kirche – eine notwendige Erinnerung . . . 219

Wolf Krötke

**Der »Dienstantritt« der Partnerinnen und Partner Gottes –
die Taufe 237**

Werner Thiede

**Karl Barths individuelle Eschatologie und die Krise der
Ganztod-Theologie 253**

Zu den Verfassern 279

ABKÜRZUNGEN

Abkürzungen folgen im vorliegenden Band in der Regel dem *Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, zusammengestellt von S. M. Schwertner, Berlin/New York 1994. Biblische Abkürzungen werden als bekannt vorausgesetzt. Einige Abkürzungen seien im Folgenden eigens erklärt:

A.a.O.	am (bereits) angegebenen Ort (auf je explizite Zifferbenennung der betreffenden früheren Fußnote wird im übersichtlichen Rahmen der Aufsätze verzichtet)
BSLK	Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1979 ⁸
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerblatt
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EvTh	Evangelische Theologie (Zeitschrift)
EZW	Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
GA	Gesamtausgabe
IJST	International Journal of Systematic Theology
KD	Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bände I/1 bis IV/4, 1932–1970 (13 Teilbände und Registerband); [als Studienausgabe in 30 Bänden mit Registerband: 1986–1993]
KuD	Kerygma und Dogma
LuJ	Lutherjahrbuch
NZSyThR	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPh	Theologie und Philosophie (Zeitschrift)
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie (1977–2004)
u. ö.	und öfter

VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland
VF	Verkündigung und Forschung
WA	Martin Luther: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff.
ZDT	Zeitschrift für Dialektische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

ZWISCHEN DEN ZEITEN: KARL BARTHS KRISIS-THEOLOGIE UND DIE KRISE DER GEGENWÄRTIGEN THEOLOGIE

Harald Seubert

Friedrich Mildenerger (1929–2012) zum Gedenken

I. KARL BARTHS KRISEN-THEOLOGIE – EINE VERGEGENWÄRTIGUNG

1. DER AUSGANGSPUNKT

Für Barths Positionierung ›zwischen den Zeiten‹, die weit mehr bezeichnet als nur den Titel der gemeinsam mit Georg Merz und Friedrich Gogarten herausgegebenen Zeitschrift (1922–1933), ist es charakteristisch und wesentlich, dass er die Krisis der politischen Zeit in eine theologische Deutung und ein neues Selbstverständnis der Theologie überführt. Stichwortgebend bleibt die traumatische Erfahrung des Ersten Weltkriegs, der die Visionen und Erwartungen des Kulturprotestantismus buchstäblich zerschlagen hatte.¹ Man sah sich nun in den Schwebezustand einer Zwischenzeit versetzt, in der man nach einem Wort von Georg Merz »noch nicht von der einen Zeit zur anderen« gehen kann – eine »furchtbare menschliche Not«, denn »in ihr zerbricht das Menschliche und wird zuschanden alles, was war, und alles, was sein wird«². Jene Zwischenzeit verweigert die klare Entscheidung, und Barth ahnt durchaus, dass sie zu einem verfehlten und schlimmen Ergebnis führen könnte. Doch gerade diese Situation führt, auch wo eine menschliche Entscheidungslogik verweigert ist, zum Wort Gottes. Die beiden Auflagen seines Römerbrief-Kommentars sind insofern Barths Summe der Krisis-Theologie. In einer Predigt aus der Zeit nach dem ersten Römerbrief formuliert er mit Blick auf Röm 8,22 f.: »Wäre kein Gott, wir brauchten

¹ Dazu grundlegend M. BEINTKER (Hg.): *Barth-Handbuch*, Tübingen 2016, 59 ff. und 184 ff.

² *Zwischen den Zeiten* 11 (1933), 553. Siehe hierzu ausführlich MICHAEL BEINTKER: *Barths Abschied von ›Zwischen den Zeiten‹. Recherchen und Beobachtungen zum Ende einer Zeitschrift*, in: ders.: *Krisis und Gnade*, Tübingen 2013, 86–108.

nicht zu seufzen. Weil Gott die Ursache unseres Seufzens ist, darum müssen wir seufzen.«³

Es ist nicht zufällig, dass Barth in derselben Zeit die Krise der Moderne und damit Overbeck und auch Nietzsche studiert – ersteren mit dem Hinweis, er habe negativ genau den Punkt gesehen, auf den es positiv ankommen würde.⁴ Die negative Matrix des Theologiekritikers Overbeck und die Theologie der Blumhardts, vor allem des jüngeren Blumhardt, verbinden sich bei Barth in der Weise eines Passepartouts. Beide rufen sie zur Sache, so betont Barth energisch ihre Gemeinsamkeit. Beide sind sie insofern für eine Theologie der Krisis konstitutiv wichtig. Er sah bekanntlich die ungleiche Paarung, Blumhardt und Overbeck »Rücken an Rücken, wenn man so will, sehr verschieden im Habitus, in der Terminologie, in der Vorstellungswelt, im Erlebnis, aber zusammengehörig in der Sache, Blumhardt als der vorwärtsschauende, hoffende Overbeck, Overbeck als der rückwärtsschauende kritische Blumhardt. Einer zum Zeugnis für die Sendung des Anderen.«⁵

Und selbstverständlich wurde auch Kierkegaard für die Krisis-Theologie maßgeblich: »Was uns bei ihm besonders anzog, erfreute und belehrte, war die in ihrem Schneiden und Scheiden so unerbittliche Kritik, mit der wir ihn allen den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch verwischenden Spekulationen [...] zu Leibe gehen sahen.«⁶

Existenzielle und sachliche Dimension sind in der Krisis-Theologie letztlich nicht voneinander zu trennen. Deshalb ist es seit der 1. Auflage des »Römerbriefes« unverkennbar, dass der junge Karl Barth auf den Zusammenhang von Mensch und Welt zielt und damit auf einen umfassenden Begriff von Wirklichkeit, der die Verständigungen der säkularen Welt und der Gottlosigkeit insgesamt in die Schranken weist – aus der Erfahrung einer Krise heraus. Der zunächst eher einen Problemtitle als eine Lösung bezeichnende Ansatz Barths läuft darauf hinaus, dass die theologische Landschaft »vom Gesichtspunkt des lieben Gottes aus betrachtet werden« sollte.⁷ Nicht Nachvollzug von subjektiven Glaubenserlebnissen solle Theologie also sein, sondern sich unmittelbar vor der in den Menschengestalt einfallenden Selbstoffenbarung Gottes ausweisen.

Damit verbindet sich bereits im ersten Römerbrief-Kommentar von 1919 eine klare Absage an die liberale Theologie, die im Sinne ihrer wissenschaftlichen und kulturellen Mitwirkung an der Moderne den nach Barth völlig irrationalen Preis

³ Zitiert nach EBERHARD BUSCH: Karl Barths Lebenslauf, München 1986, 126.

⁴ Dazu a.a.O. 128 ff.; siehe auch BEINTKER (Hg.): Barth-Handbuch, 76 ff. und 196.

⁵ Dazu EBERHARD JÜNGEL: Barth-Studien, Gütersloh 1982, 78 ff.

⁶ Zit. nach BUSCH: Lebenslauf, 129.

⁷ KARL BARTH und EDUARD THURNEISEN: Briefwechsel Band I. 1913–1921, Zürich 1987², 13.

zahlt, mit dieser Gesellschaftsordnung mitzugehen.⁸ Die Krisis besteht daraus, dass sich Glaube und Denken unmittelbar dem Einspruch Gottes ausgesetzt wissen. So bemerkt Barth im ersten Römerbrief-Kommentar: »Außerhalb der schöpferischen lebendigen Einheit und Wahrheit Gottes ist der Liberalismus Sünde. Und nun stehen wir tatsächlich vor dem Zusammenbruch dieses unseres von Gott gelösten Lebenssystems.«⁹ Ein frühes Signal für die Krisentheologie gibt Barth ganz in diesem Sinn mit dem Hinweis, »dass wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen«¹⁰.

Mit der Krisis-Theologie ist eng die Abwehr der Troeltschschen, in sich hochgradig aporetischen Beschwörung einer Unhintergebarkeit der historischen Methode verbunden, die einen historischen Relativismus nach Barths Einsicht unumgänglich macht – einen Relativismus, der die Bindung an das Wort Gottes hintertreibt.

2. KRISIS ANGESICHTS VON GOTTES GERICHT UND GNADE

Krisis wird dann im zweiten Römerbrief-Kommentar zum Ausgangs- und Herzstück Dialektischer Theologie, die sich auf die »innere Dialektik der Sache« zu konzentrieren hat.¹¹ Damit wird der Krisis-Begriff endgültig und klar erkennbar als Grundunterscheidung zu einer nicht nur politisch sozialdiagnostischen, sondern grundlegenden theologischen Kategorie etabliert. Gnade versteht Barth als die »Krisis vom Tode zum Leben«¹², weshalb die Heilsbotschaft von Jesus Christus, wenn sie auf die Standardvorstellungen der Moderne trifft, sich gerade als »der alles in Frage stellende Angriff schlechthin« erweist.¹³ Die paradoxe, im jähen Umschlag sich zeigende Dialektik ist also Inbegriff der Krisis, für die eine Simultaneität gilt, so dass sich das Ja Gottes in seinem Nein zeigt, das Nein aber in seinem Ja. Dies kulminiert in der noch grundsätzlicher und tiefer ansetzenden Krisis-Theologie im Umfeld des zweiten Römerbriefs in der jähen Koinzidenz, der vollzogenen Krise von Gericht und Gnade: »*Dieses* Gericht ist Gnade. *Diese* Verurteilung ist Vergebung. *Dieser* Tod ist Leben. *Diese* Hölle ist Himmel. *Dieser* furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme

⁸ KARL BARTH: Der Römerbrief, Bern 1919, 242 (= Der Römerbrief: Kritische Ausgabe. Erste Fassung, GA Abteilung II, Zürich 1985, 210). WERNER THIEDE fragt, ob solches nicht auch für den ins Heute transformierten Kulturprotestantismus gilt (Evangelische Kirche – Schiff ohne Kompass? Darmstadt 2017, 33 ff.).

⁹ BARTH: ebd.

¹⁰ Zitiert nach BEINTKER (Hg.): Barth-Handbuch, 235.

¹¹ KARL BARTH: Römerbrief (Zweite Fassung, 1922), GA Abteilung II, Zürich 2010, 26.

¹² A.a.O. 310f.

¹³ Ebd.

zieht.«¹⁴ Jene Krisis setzt sich dann auch in die theologische Anthropologie hinein fort: Im Glauben sind wir laut Barth die, die wir *de facto* gerade noch nicht sind, die neuen Menschen. Jesus Christus vollzieht also die Krise selbst, indem er uns nach Barths Einsicht gerade als diejenigen anredet, die wir *de facto* nicht sind, als die neuen Menschen.

Damit zeigt sich, dass die Krisis-Theologie sich als eine Theologie von Gericht und Gnade unter den Voraussetzungen der Eschatologie erweist. Denn erst im Eschaton, im Licht des Gerichtes, wird das Sein dieses neuen Menschseins anbrechen. Deshalb kann Barth provokant und aphoristisch scharf formulieren: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.«¹⁵ Dies ist deshalb von großer Bedeutung, weil vordergründig in der Krisenatmosphäre der Zeit die Suche nach dem »neuen Menschen« umfassend war, verbunden mit Anklängen an Nietzsches Übermensch und in die großen totalitären Ideologien der Moderne zurückführend.¹⁶

Michael Beintker¹⁷ verweist deshalb sehr schlüssig darauf, dass bei Barth verschiedene Bedeutungen des Krisis-Begriffs zusammenlaufen: der unmittelbar zeitgeschichtliche Zusammenhang des Ausgangs des Ersten Weltkriegs, sodann die Kantsche Rede von der ›Kritik‹ der Vernunft, wodurch Krisis in der Vernunftgeschichte der Moderne und ihrer Begrenzung der Vernunft verankert ist, und schließlich die theologische Vertiefung dieser Linien, wonach sich Krisis als das Gericht Gottes über die Welt und den Menschen erweist. In dieser Mehrdimensionalität gerade zeigt sich, dass die Krisis-Theologie im Kern das Profil dialektischer Theologie ausbildet, und durch die Konzentration auf das Wort Gottes, die Gleichzeitigkeit und Gleichursprünglichkeit von Gericht und Gnade zu einer Metakritik der politischen und ideengeschichtlichen Formationen der Moderne führt. Die Krisis verweist also einerseits in den Ewigkeitshorizont des Gerichtes Gottes, andererseits aber ermöglicht sie die Entdeckung eines der tiefsten Grundverhältnisse reformierter bzw. reformatorischer Theologie: von Gesetz und Evangelium. Karl Barth hat auf diesen ›Entdeckungszusammenhang‹ gerade in seiner Krisis-Theologie großen Wert gelegt. So formulierte er: »Neben das Evangelium tritt, ohne dass ihm an seinem Evangeliumscharakter das Geringste abgebrochen wird, in gleicher Würde das Gesetz, neben die Gnaden-

¹⁴ KARL BARTH: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. FINZE, Zürich 1990, 86 f.

¹⁵ BARTH: Römerbrief², 430.

¹⁶ Dazu in großflächiger Analyse MICHAEL TROWITZSCH: Karl Barth heute, Göttingen 2007, 40 ff.

¹⁷ MICHAEL BEINTKER: Krisis und Gnade, Göttingen 2013, 25; im Hintergrund auch die wichtigen Reflexionen und Dokumente bei M. BEINTKER u. a. (Hg.): Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand, Zürich 2005.

verkündigung die Bußforderung.«¹⁸ Präziser – und schon latent gegen Emil Brunner gerichtet – ist dieser Gedanke, wenn Barth in seiner Auslegung vom Röm 3,31 betont, Mose sei nur in Christus zu begreifen. Doch seien Mose und Christus nicht einfach nebeneinander zu stellen. Dialektik und Krisis formen dann auch die Binnenstruktur der Loci zueinander aus: Der Weg führt vom Kreuz zur Auferstehung, so dass eine Reihenfolge vom Gesetz zum Evangelium angelegt ist. Aber im Licht der Auferstehungshoffnung muss es heißen: »Evangelium und Gesetz«. Deshalb führt die Krisis-Theologie auch in die Mitte der christlichen Ethik. Barth bestimmt die Verhältnisse in einem einschlägigen Vortrag über »Das Problem der Ethik« so: »Gott *hat* von Ewigkeit her verworfen und in der Zeit verdammt und gerichtet, er *hat* getötet – in seinem Sohn, der solches in Gehorsam erleiden wollte, Alle getötet, indem dieser an ihrer Stelle getötet wurde. Aber darauf kommt er *nicht* zurück. Eben damit fängt er nicht wieder von vorne an.«¹⁹

Dem Anspruch, der seit Platon an den Dialektiker gerichtet wird, konnte und wollte Karl Barth in seiner Anfangszeit freilich nicht gerecht werden: die verschiedenen Zwischenstufen zwischen dem Einen und dem Anderen genau zu benennen – und nicht das Eine und sein Gegenteil jäh und erratisch einander entgegenzustellen.²⁰

3. ZWISCHEN DEN ZEITEN: DIE ABWEHR EINER POLITISCHEN THEOLOGIE

Es scheint nur plausibel und schlüssig, wenn Gogarten den Titel der Zeitschrift »Zwischen den Zeiten«, die exemplarisch für die Krisentheologie stand, auf den Ursprungs- und Fokussierungspunkt hin umbenennen wollte – nämlich in »Das Wort«.²¹ Barth wies dies aber zurück. Für ihn hätte eine solche Titelwahl Hybris bedeutet. Die von ihm nach zehn Jahren, zum Abschied, noch einmal dezidiert betonte *fehlende* Programmatik der Zeitschrift ließ den interimistischen Titel »Zwischen den Zeiten« doch als (antiprogrammatische) Programmatik erscheinen, die sich ganz und in rückhaltloser Entschiedenheit auf das Wort stellte, aber das Wort gerade deshalb nicht zur Legitimationsinstanz machte.

Der Titel »Zwischen den Zeiten« ist *prima facie* einem frühen programmatischen Aufsatz Gogartens zu verdanken, mit dem Barth sogleich sympathisierte.²²

¹⁸ Zit. nach BEINTKER, a.a.O. 133.

¹⁹ KARL BARTH: KD IV/1, 381.

²⁰ Platon: Philebos 18e 3ff.

²¹ Zu diesen Hintergründen vgl. MANACNUC M. LICHTENFELD: Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche, Gütersloh 1997, 153 ff.

²² FRIEDRICH GOGARTEN: Zwischen den Zeiten, in: Christliche Welt 34 (1920), 374–378 (Nachdruck in: J. MOLTMANN [Hg.]: Anfänge dialektischer Theologie II, München 1963, 95–101).

Doch hat er, worauf erstmals Wolfgang Trillhaas hinwies,²³ zeitdiagnostisch seine Wurzeln in der Geschichte des radikalen Sozialismus, namentlich in einer Schrift Gustav Landauers aus dem Jahr 1911, in der die eigene Zeit einerseits als Zeit des Untergangs der alten bürgerlichen Ordnung charakterisiert, zugleich aber evoziert wird, sie könne die Zeit des Übergangs zu einem anderen, veränderten Anfang sein, der hier mit dem frühsozialistischen Fanal verbunden wird. Da scheint also offensichtlich, unter sozialistischem Vorzeichen, die Perspektive des »neuen Menschen« auf.

Ein wesentlicher Aspekt der Barth'schen Krisentheologie ist bekanntlich die grundlegende Abkehr vom religiösen Sozialismus als einer Manifestation liberaler Theologie. Wie er 1919 in seinem rasch berühmt gewordenen Tambacher Vortrag zeigte, kann auch im Namen bester innerweltlicher Ideale und Gesellschaftskonzepte Jesus Christus erneut verraten werden. Jener Tambacher Vortrag erweist seine Radikalität gerade darin, dass er sich jeder gängigen Lösung versagt. Dem christlichen Sozialismus und Friedrich Naumanns liberalem Sozialprogramm als der Seite des »Ja«, das bis zur Unsinnigkeit in der Bejahung verharrt, widerspricht er ebenso wie einer Sozialreform der Verneinung, die er mit dem späten Tolstoi verbindet.²⁴ Die dialektisch-krisentheologische Gedankenführung ist dabei völlig eindeutig: Die Bedrängnis ist laut Barth zugleich die Verheißung. Dies ist die Heutigkeit und damit vom Wort Gottes selbst geleitete Modernität (*hodiernitas*), die Barth als bestimmend festhält – mit Hebr 13,8 und Ps 95,7f.: »Heute, heute, so ihr seine Stimme hört, so verstockt eure Herzen nicht!« Barth führt diesen Gedanken dahingehend weiter, dass die Auferstehung die weltbewegende Kraft ist, die »auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter [...] geordneten Leiblichkeit in unserer Leiblichkeit ist.«²⁵ Den scheinbaren Synthesen von Endlichkeit und Absolutheit entzieht er den Grund, eben weil Christus als die einzige, wahre und wirkliche Synthesis zu begreifen ist.

Hier sei nur *en passant* angemerkt, dass die geschichtsphilosophische bzw. -theologische Evokation einer solchen »Frucht des Gewitters« und eines völlig neu aufbrechenden Anfangs keineswegs im theologischen Binnendiskurs isoliert bleibt, sondern – unter Berufungen auf Hölderlin, Kierkegaard und Nietzsche – in den vielfachen philosophischen und theologischen Aufbrüchen im Umkreis des Ersten Weltkriegs Resonanz findet, unter anderem bei Hans Urs von Balthasar in dessen »Apokalypse der deutschen Seele«²⁶ oder auch auf jüdischer Seite in Franz

²³ Nachweis bei LICHTENFELD, a.a.O. 178.

²⁴ KARL BARTH: Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921, GA III, 579. Der Gesamttext des Tambacher Vortrags a.a.O. 546–599.

²⁵ A.a.O. 595.

²⁶ HANS-URS VON BALTHASAR: Apokalypse der deutschen Seele, 3 Bände, Leipzig/Salzburg 1937–1939.

Rosenzweigs starkem Fanal eines ›*In theologos*‹ und ›*In Philosophos*‹ seines ›Stern der Erlösung‹²⁷.

4. KRISIS UND GOTTESREDE

Ob nun die Motivation zur Krisen-Theologie und zu dem Votum ›zwischen den Zeiten‹ primär von Kierkegaard stammt oder ob es auch neukantianische, etwa von Heinrich Barth stammende Dispositionen gibt²⁸ – Karl Barth gab dem Topos von früh an die theologisch prägnante Gestalt. Nicht etwa Georg Merz, sondern Barth ist also als der eigentliche *spiritus rector* zu begreifen.²⁹ Zentral bleibt in der Krisen-Theologie ein Offenhalten des Widerspruchs, eine Vorordnung der aufklaffenden Gegensätze gegenüber einer möglichen Synthese, weil gegen alle philosophisch-idealistische Logifizierung festgehalten wird, einzig Gott in Jesus Christus könne die Synthese bewirken.

Doch nicht nur dies: Eine Verwandtschaft besteht auch zu philosophischen Arbeiten der 20er Jahre, die sich weitgehend von der historistisch abgeklärten Sicht der Dinge entfernten. Ein »hermeneutisches Manifest« (Hans-Georg Gadamer) ist schon der erste Römerbrief, indem er zeigt, wie die Wirklichkeit Gottes in der Bibel das glaubende Subjekt als ihren Adressaten immer schon mit einbezieht – und wie die Gnade in ihrer Wirklichkeit unmittelbar zum »Durchbruch« kommt.³⁰ Die Krisis vollzieht sich insbesondere zwischen dem göttlichen Äon als der eigentlichen neuen Wirklichkeit und den menschlichen Äonen. Zurecht konnten sich christliche Konservative und religiöse Sozialisten wie Ragaz gleichermaßen angesprochen und betroffen sehen. Politischem Engagement erteilt Barth bei aller entschiedenen Kritik an einem religiösen Sozialismus keineswegs eine grundsätzliche Absage, wohl aber seiner politisch-theologischen Überhöhung: »Illusionslose Pflichterfüllung« gegenüber dem Staat fordert er ein und differenziert zugleich: »aber keine Kombination von Thron und Altar. Streik und Generalstreik und Klassenkampf, wenn's sein muss, aber *keine* religiöse Rechtfertigung und Verherrlichung dazu!«³¹ Eben an dieser neuralgischen Stelle zerbrach später die Verbindung zu Gogarten und Brunner. Als Anfangsintention

²⁷ FRANZ ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988, 3 ff., 103 ff. u. ö. Es sei nicht verschwiegen, dass auch die radikalisierte Rückwendung Heideggers zu dem vorplatonischen griechischen Anfang der Philosophie und zu einer Fundamentalontologie hier ansetzt.

²⁸ BEINTKER (Hg.): Barth-Handbuch, 205. Siehe dazu HEINRICH BARTH: Gotteserkenntnis, in: J. MOLTMANN (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie I, München 1960, 221–255.

²⁹ Dies bei aller Wertschätzung Barths für den liebenswerten, aus einem liberalen Umfeld hervorgehenden, aber höchst lernfähigen Georg Merz (vgl. LICHTENFELD, a.a.O. 190–213).

³⁰ BEINTKER (Hg.): Barth-Handbuch, 191.

³¹ Zit. nach: a.a.O. 192.

von ›Zwischen den Zeiten‹ zeigt Barth gerade, dass »die Begründung natürlich nicht der Wirklichkeit, wohl aber der Möglichkeit des Glaubens und der Offenbarung« verneint werden sollte.³²

Bei allem Antipsychologismus vollzieht sich der Durchbruch der biblischen Offenbarung im menschlichen Sein und vor allem im menschlichen Geist.³³ Die Scheidung ereignet sich am Menschen, da er beiden Ordnungen und Äonen angehört. Hier vollzieht sich auf dem Weg zum zweiten Römerbrief eine deutliche Zuspitzung und Verschärfung der Krisendiagnostik. Eine Einheit zwischen Mensch und Gott wird verworfen. Die Krisis vollzieht und fixiert das göttliche Nein und sprengt damit die Subjektivitätsstrukturen auf. Das Geschehen von Gericht und Gnade überschreitet und durchbricht menschliche Subjektivität von Grund auf. Dies kulminiert in dem modalen Paradoxon der »unmöglichen Wirklichkeit« Gottes, auf die sich Barth gerade in dieser Phase immer wieder bezieht. Eberhard Jüngel hat, bis heute treffend, diese Figur so bestimmt, dass es dabei gerade nicht um eine *contradictio in adiecto* gehe: »Die eigenartige Wortzusammenstellung ist ein Wink auf einen Denkweg, der Gott vor der Welt zu denken verlangt und, indem die Behauptung der Unmöglichkeit, dergleichen als Gedanken zu postulieren, wie ein Wächter vor dem Heiligtum postiert wird, auch zu denken erlaubt.«³⁴

Der Topos der Krisis schreibt sich dann weiter in die radikale Exegese hinein fort: Barth spricht in der Protodogmatik in Göttingen von der »Krisis« der Freiheit des Menschen, die Erwähltheit oder Verworfenheit des Einzelnen in der Zeit umgibt. Auch hier bleibt der eschatologische Vorbehalt bestehen.³⁵ Grundlegend für diesen umfassenden Krisis-Begriff ist aber das Wort Gottes in der Heiligen Schrift selbst. Aus der Offenbarung Gottes, die den Anfang von Mensch und Welt schafft und erschließt, gehen Ja und Nein, Gericht und Gnade gleichermaßen ursprünglich hervor.

Barth buchstabiert die Krisis überdeutlich aus, wenn er in seinen einschlägigen Äußerungen wie namentlich dem Tambacher Vortrag das Innehalten des Christen vor der »großen Negation« Gottes und seiner Verborgenheit festhält³⁶ und alle innerweltlichen Applikationen eines letzten Horizontes, etwa im Sinn

³² KARL BARTH: Brief an E. Thurneysen, 26.1.1930, in: Briefwechsel Barth–Thurneysen Bd. II, 700 f.

³³ Dazu und auch zum Vergleich der inneren Systematik der ersten und der zweiten Version von Barths Römerbrief-Kommentar grundsätzlich CORNELIS VAN DER KOOI: Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth, München 1987, 63 ff. und 121 ff.

³⁴ JÜNGEL: Barth-Studien, 81. Aus Gründen der Platzökonomie und weil Jüngels Studien stark aus einem Guss konzipiert sind, verzichte ich hier auf weitere Detailnachweise zu den einzelnen Abhandlungen.

³⁵ A.a.O. 207.

³⁶ BARTH: Der Christ in der Gesellschaft, 692.

eines christlichen Sozialismus, vor diesem Hintergrund verwirft. Letztlich geht es nicht zuerst um die menschliche, sondern um die göttliche Freiheit. Diese ist es, die jeden Versuch, sich der göttlichen Offenbarung mit hermeneutischen oder exegetischen Mitteln zu bemächtigen, *ad absurdum* führen muss.

Aus alledem resultiert unzweideutig, dass die Krisis, wie Barth sie als Signatur zwischen den Zeiten bestimmt, keineswegs zu einer »politischen Theologie« führt, so wie sie in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts von links bis rechts, zwischen Walter Benjamin und Carl Schmitt vielfach im Schwange war.³⁷ Jüngel hat dies prägnant auf die Formel gebracht, das Politische sei für Barth zwar Prädikat der Theologie, niemals aber die Theologie Prädikat des Politischen.³⁸ Besonders deutlich wird dies weniger im Tambacher Vortrag als vielmehr in der ersten Auflage des Römerbrief-Kommentars, wo Barth in einem Zeitalter der Revolutionen von der »Revolution Gottes« spricht, die auch noch Revolution dessen ist, »was sich in der Gegenwart Revolution nennt«³⁹. Die eigentliche Revolution Gott vorzubehalten, ist schon deshalb eine unerlässliche Folgerung aus dem Denkansatz des frühen Barth, weil er Heil dezidiert als eschatologisches Ereignis versteht, das unter dem *futurum aeternum* des künftigen Äons steht. Eine Erlösung bereits in diesem Äon ist damit grundsätzlich zurückgewiesen.⁴⁰

Barths Krisis-Theologie hat das zentrale Interesse, Gott Gott sein zu lassen und ihn in seiner – in die unvollständig gedachte, unter die Sünde pervertierte menschliche Wirklichkeit einbrechenden – umfassenden Wirklichkeit anzuerkennen. Von Gott kann nur Gott selbst sprechen: So hat Barth die Sprach- und Aussagenot dieser Krisis präzisiert. In der zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars spitzt sich deshalb die Krisis-Diagnose in eine Aporie zu: »Gott und der Mensch, der ich bin, das geht *nicht* zusammen.«⁴¹ Barth spricht deshalb auch von dem »unendlichen, qualitativen Unterschied«, der zwischen Gott und Mensch bestehe. Wie Beintker treffend bemerkt, geht es dabei nicht abstrakt um den Hiatus zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern um die von Gott selbst ausgesprochene und vollzogene Krisis – zwischen Sünde und Gnade. Diese Krisis verläuft heilsgeschichtlich konzentriert zwischen dem Nein Gottes zum sündigen Men-

³⁷ Darüber ist in den 90er Jahren noch einmal eine grundsätzliche Debatte entbrannt. Der Ausgangstext war: ERIK PETERSON: Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders.: Theologische Traktate, mit einer Einleitung von BARBARA NICHTWEIß, Würzburg 1994, 23–83; sowie dieselbe: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i.Br. 1994².

³⁸ JÜNGEL: Barth-Studien, 126.

³⁹ BARTH: Römerbrief (1919), 234.

⁴⁰ Dies wird herausgearbeitet von MICHAEL BEINTKER: Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik«, München 1987, bes. 71 ff.

⁴¹ BARTH: Römerbrief². Kritische Ausgabe, 242.

schen und dem dieser Negation vorausgehenden grundsätzlichen Ja Gottes. Gericht und Gnade, Bejahung und Verneinung sind, worauf bereits hinzuweisen war, nach Barth Akte ein- und desselben Geschehens. Dass die Krisis zwischen Tod und Leben verläuft, hat auch den Sinn, dass sie damit der ein- für allemal in Jesu Tod und Auferstehung vorgeprägten Bahn folgt. Diese gibt die Grundstruktur vor. Barth hat dabei unverzichtbare Präzisierungen vorgenommen. Die Verneinung dürfe nicht mit einem wie immer gearteten Pessimismus identifiziert werden. Sie entstehe, so betont Barth, nicht aus pessimistischer Haltung oder Skepsis, sondern sei aus Erkenntnis geboren.⁴² Wenn das »Nein« also auch tief in das »Ja« Gottes einbezogen ist, wenn daher »die eigentümliche Wucht« des göttlichen Nein aus einem Ja hervorgegangen ist, so ist doch umgekehrt phänomenologisch ein Übergewicht des »Nein«, der Sündenverstricktheit des Menschen zu bemerken.

5. SPANNUNGEN IN DER KRISE

Die Krisen-Theologie steht selbstverständlich in verschiedenen, nicht immer spannungsfreien Konstellationen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Beziehung Barths zu Gogarten, wobei es von bleibender Bedeutung ist, dass Gogarten in seinem einschlägigen, immer wieder zitierten Aufsatz das Stichwort »Zwischen den Zeiten« gegeben hat. Der gleichnamige Aufsatz, 1920 erschienen,⁴³ ist bewusstes Fanal einer Generation in der Interimszeit, die weiß, dass sie der alten Zeit nicht mehr angehört und in ihr nicht heimisch werden kann, für die aber offen ist, ob sie der neuen Zeit wird angehören können. Zugleich betont Gogarten in existenzieller Klarheit, die von der Besetztheit mit menschlichen Dingen absehen kann: »Hüten wir uns in dieser Stunde vor nichts so sehr, wie davor, zu überlegen, was wir nun tun sollen. Wir stehen in ihr nicht vor unserer Weisheit, sondern wir stehen vor Gott. Diese Stunde ist nicht unsere Stunde. *Wir* haben jetzt keine Zeit. *Wir* stehen zwischen den Zeiten.«⁴⁴ Eine irgendwie geartete katechontische Funktion, ein Aufhalten und Bewahren angesichts der Krise weist Gogarten für Theologie und Kirche energisch zurück. Denn alles sei schon »zersetzt«⁴⁵. Diese Linie schreibt er in dem Aufsatz »Die Krisis unserer Kultur« noch einmal prägnant fort, indem er Christus so unmittelbar wie vor 2000 Jahren sprechen lässt: »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.«⁴⁶ Von daher könne es nur ein striktes Entweder-Oder geben: entweder eine Re-

⁴² KARL BARTH: Das Problem der Ethik in der Gegenwart, in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, GA III, Zürich 1990, 99–143, hier 150.

⁴³ FRIEDRICH GOGARTEN: Zwischen den Zeiten, in: J. MOLTMANN (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Band II, a.a.O. 95 ff.

⁴⁴ A.a.O. 101.

⁴⁵ A.a.O. 98 f.

⁴⁶ A.a.O. 121.

ligion, die Teil der krisenhaften späten Kultur sei, oder aber eine Religion, die Krise, also Gericht sei über diese Kultur.

Früh waren Barth und Gogarten sich darüber klar, dass ihre Verbindung im Wesentlichen in der Verneinung des Individualismus bestünde. Früh bemerkten sie auch, dass es darüber hinaus im Gebälk von ›Zwischen den Zeiten‹ knisterte. War es doch Gogartens nicht unberechtigter Einwand, dass Barth zu einer Selbstisolation tendiere, während es prinzipiell auf die grundlegende Besinnung auf das Ganze der Geschichte ankomme⁴⁷ – was Gogarten freilich nicht vor schweren Irrtümern bewahrte, deren gravierendsten wiederum Barth sah: dass alles doch wieder auf eine natürliche Theologie der Geschichte und der Möglichkeit menschlicher Gottesrede hinauslaufe, die sich mit den auf Unbedingtheit zielenden Strömungen der eigenen Zeit gemein mache. Es ist durchaus von Belang, dass Barth von dem Projekt der Zeitschrift ›Zwischen den Zeiten‹ ausdrücklich Abschied nahm – und damit verbunden auch von dem Projekt der Krisentheologie insgesamt. In seinem ›Abschied‹ überschriebenen Aufsatz bemerkte er, dass die Spannungen – namentlich zwischen ihm selbst und Gogarten – ertragen worden seien, weil sie erträglich waren. Der programmatische Satz von Georg Merz, das Manifest der Gründung der Zeitschrift »*Darum können wir nicht, dürfen wir noch nicht von der einen Zeit zur anderen gehen*«⁴⁸ hatte seinerseits seine Zeit gehabt, die mit dem Jahr 1933 endete. Der Beitritt Gogartens zu den Deutschen Christen und der politische Kataklysmus seit der Jahreswende 1932/33 brachten diesen Prozess nur zum Abschluss. Es war ein apologetisch-eristischer Ansatz, dem Barth zutiefst misstraute und den er zudem in der Gefahr sah, der verfehlten neuen politischen Theologie des Nationalsozialismus zu verfallen.

6. DAS ERBE DER KRISENTHEOLOGIE

Obschon bei Barth später die markante Rede von der Krise zurücktritt, bleibt sie indirekt sehr wohl ein strukturbildendes Muster. In der zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars vertieft Barth das Krisen-Problem noch einmal und erläutert es als Verhältnis zwischen ›Diastase‹ und ›Synthese‹: Das faktische Gericht Gottes zerstört die vermeintliche Synthese göttlicher und menschlicher Wahrheit. Beide können gerade nicht eine und dieselbe Wahrheit sein. Angesichts der gefallenen Welt ist die Annahme der Trennung heilsam und wahrhaftig gleichermaßen. Dies ist gegen Schleiermachers Gefühlsidealismus und gegen die verschiedenen neuprotestantischen Syntheseversuche wie ›Christentum und Kultur‹ oder ›Christentum und Gesellschaft‹ gerichtet. Barths Krisen- und Diastasen-Theologie erkennt, dass sie gerade auseinanderreißen, was zusammen-

⁴⁷ KARL BARTH: Gespräche. 1964–1968, Zürich 1997, 120.

⁴⁸ Zwischen den Zeiten 11 (1933), 553. Noch einmal sei hier an die detaillierte Rekonstruktion bei BEINTKER erinnert: Barths Abschied, 86–108.

gehört, was aber nur von Gott her zusammengefügt werden kann: eben Gott und die Welt, konkret: Gottes Gericht und Gnade über Welt und Mensch. Daher versteht Barth jene ›und‹-Formeln als Formeln eines Verrats am christlichen Glauben und des Abfalls. An einer Stelle des zweiten Römerbriefs heißt es in höchster Direktheit: »Je toller du es treibst mit deinen Ineinssetzungen des Widerstrebenden, umso sicherer und schärfer folgt das Auseinanderbrechen.«⁴⁹

Die theologische Krisis-Problematik kulminiert dann in einer Krisis, die der Theologie selbst eingeschrieben ist und die Barth in dem berühmten Aufsatz ›Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie‹ (1922) in das Paradoxon bringt: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.«⁵⁰ Die Krisis-Struktur führt also in eine für die Theologie grundlegende Aporie, während die liberale Theologie Adolf von Harnacks, in der Barth sozialisiert war, weitgehend frei von Aporien entwickelt wurde. Auch dies war ein Erbe Schleiermachers. Barth formulierte: »Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben«⁵¹ – wobei Jüngel mit Recht darauf verweist, dass dieses »Gott die Ehre geben« nicht als eine fromme, die Aporetik verdeckende Volte missverstanden werden darf,⁵² sondern dass dies selbst alle Anstrengung des theologischen Gedankens fordert, auf die hin Barth in den folgenden Jahren unterwegs war.

Der theologischen Aporetik, von Gott reden zu müssen, eben dies aber aus menschlichen Mitteln nicht zu vermögen, und um beides wissen zu müssen, hat Erik Peterson eine deutliche Umakzentuierung entgegengestellt, die für den Fortgang von Barths theologischer Arbeit und den magistralen Entwurf seiner ›Kirchlichen Dogmatik‹ von maßgeblicher Bedeutung gewesen sein dürfte. »Für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft aber«, so dekretiert Peterson, »ist diese Art einer Verführung durch die Möglichkeit des Dialektischen ausgeschlossen«⁵³ – nämlich durch das Gesetz des Glaubens, zu dem es gehört, gehorsam zu sein, gebunden an die christliche Lehre in der Fortsetzung der Worte und Handlungen Jesu.

Wie scharf ist der Gegensatz zwischen Barth und Peterson, wenn man das Sachanliegen ins Zentrum stellt und nicht die kierkegaardianische paradoxe Dialektik, die Peterson zunehmend scharf ablehnte? Bezieht man sich auf die innere Struktur der Krisis selbst, so erweist sich diese Differenz m.E. nicht als Ausschließungsverhältnis, sondern eher als Komplementarität. Der frühe Barth

⁴⁹ Dazu BEINTKER: Dialektik in der ›dialektischen Theologie‹, 251 f.

⁵⁰ BARTH: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, hg. von H. FINZE, Zürich 1990, 144–174, hier 151.

⁵¹ Ebd.

⁵² Dazu in Kongenialität und angemessener Fortsetzung JÜNGEL: Barth-Studien, 82 f.

⁵³ ERIK PETERSON: Was ist Theologie?, in: ders.: Theologische Traktate, 5.

erwog noch die Frage, ob denn überhaupt die Theologie rechtens über die Prolegomena hinauskomme, wenn sie dem Anspruch der Krise treu bleiben würde. Mit dem angedeuteten Verweis auf den Isenheimer Altar, der bekanntlich in Barths Theologie lebenslang eine Schlüsselrolle spielt, deutet Peterson am Ende seines bahnbrechenden Aufsatzes selbst die sachliche Nähe an, die aber durch das Dogma Theologie und Glauben redefähig macht: »Wir kennen alle die mittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen. Zu Füßen des Kreuzes liegen die Knochen des toten Adam. Das kann ein Symbol für das Wesen der Theologie sein. Adam *ist* gestorben, und mit ihm ist die Zeit alles bloß menschlichen Fragens nach Gott und alles bloß menschlichen Redens von Gott vergangen. Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt.«⁵⁴ Ob und inwiefern die monumentale Architektur seiner »Kirchlichen Dogmatik« das Problem bewältigte, muss hier unthematziert bleiben; auch soll nicht entschieden werden, ob die Erwiderung, die Peterson auf Barth in seinem »Theologischen Traktat« gegeben hat, Barths Anspruch eigentlich gerecht werden kann oder in der strikten Bindung an die äußerliche Überlieferungsgestalt der Kirche und das Dogma diesen gerade verfehlt. Gewagt sei aber die These, dass die Anfänge dialektischer Theologie, die Krisis-Theologie, keineswegs historisch überlebt ist, sondern auf Grund der Lage nachneuzeitlicher Theologie von ungehobener Relevanz ist und bleibt. Eben dies möchte ich im zweiten, knapperen Abschnitt im Blick auf die Gegenwart noch verdeutlichen.

II. DIE KRISIS HEUTIGER THEOLOGIE UND WARUM MAN SIE NICHT SIEHT

Eine unmittelbare Aktualisierung von exemplarischen Positionen der Theologiegeschichte ist selten in begründeter Weise möglich. Doch Analogien kann und sollte man ziehen. Allein von der äußerlichen Zeitprägung her erweist sich auch die Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts für Theologie und Kirche als eine Epoche zwischen den Zeiten, in einem definitorischen Moment. Die Welt ist global vernetzt, Virtualität und Realität wirken unmittelbar aufeinander ein. Eine grundlegende Antwort darauf hat die technologische Revolution auf den Feldern der Ethik und der Theologie aber kaum gefunden.⁵⁵ Ökonomische und technologische Globalisierungen mit ihren tiefen Brüchen und Ungleichzeitigkeiten des Gleichzeitigen liegen unmittelbar nebeneinander. Christliche Theologie ist den -

⁵⁴ A.a.O. 17.

⁵⁵ Vgl. jedenfalls WERNER THIEDE: Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion, Berlin 2014²; HOLGER VOLLAND: Die kreative Macht der Maschinen. Warum Künstliche Intelligenzen bestimmen, was wir morgen fühlen und denken, Weinheim 2018.

oftmals gar nicht ausdrücklich geführten – Auseinandersetzungen mit »heißen Religionen«, wie etwa dem politischen Islam(ismus), ausgesetzt, wobei im arrierten, landeskirchlichen Rahmen (um nur von ihm zu sprechen) der Ansatz eines liberalen, moralisch konnotierten »Kulturprotestantismus« fortlebt. Die großen Fragen und Probleme finden kaum eine überzeugende Antwort, jedenfalls keine, die sich in Entschiedenheit auf den Kern christlicher Offenbarung zurückbeziehen würde.

Was sich in jedem Fall mit den globalen Konstellationen der 20er Jahre berührt, ist dies, dass eine alte Weltordnung unterging und nicht erkennbar ist, was an ihre Seite treten soll. Mit ihr aber gehen auch Rezepte und Denkformen unter, deren schwacher Abglanz die Diskussion noch bestimmt. Das Schleiermacher-Erbe ist dabei oftmals gar nicht mehr bewusst, und schon gar nicht auf der Problemhöhe der deutschen idealistischen Philosophie, der Schleiermacher zugehört. Theologie wirkt als Teil kulturwissenschaftlicher Fakultäten und Forschungscluster an den aktuellen Ethikdiskursen und interreligiösen Verständigungen mit.⁵⁶ Sie bringt dabei das Verständnis eines humanitären ethischen Christentums ein, das zu seinen eigenen dogmatischen und kerygmatischen Zumutungen, jedenfalls in offizieller Rede in Distanz steht und nur die säkularisierten Versionen in Anspruch nimmt.⁵⁷ Sie versucht sich interkulturell zu öffnen, was unerlässlich sein mag. Doch jene interkulturelle Herausforderung führt gerade nicht dazu, dass das Proprium christlichen Glaubens, seine Exklusivität⁵⁸ zum Leuchten gebracht würde. Sie ist vielen Theologen scheinbar eher peinlich.

Kraftvoll und bei aller Unvergleichlichkeit der Situationen vorbildhaft kann Barths Ansatz der Krisen-Theologie für unsere Gegenwart sein, weil er eben nicht in einer Polemik gegen den eigenen oder einen beliebigen Zeitgeist bleibt, sondern den Epochenbruch, angesichts dessen die Gegenwart zur *terra incognita* wird, umgeben von tiefliegenden Schatten, auf die Gegenwart Gottes in seiner Offenbarung in Christus, auf Gericht und Gnade hin durchsichtig macht.

Und ist dies nicht eine gute, ja notwendige Voraussetzung, um in den aufgeheizten Klimazonen der gegenwärtigen Debatten als Theologie und Kirche bekennd und zugleich auf den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, zielend präsent zu sein? Auch die Unwahrhaftigkeiten der Netz-Community, die gestörte

⁵⁶ Vgl. WERNER THIEDE: Evangelische Spiritualität und interreligiöser Dialog, in: P. ZIMMERLING (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. II, Göttingen 2018, 608–626.

⁵⁷ Dazu KARL RICHARD ZIEGERT: Die Verkäufer des perfect life. Über die Amerikanisierung der Religion und den Untergang der EKD-Kirchenwelt in Deutschland, Münster 2015; THIEDE: Evangelische Kirche, bes. 13 ff.

⁵⁸ Siehe WERNER THIEDE: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs, Gießen 2014.

Humanökologie angesichts der Omnipräsenz von Fake News fordern eine Neubesinnung auf die Krisis, die der Glaube selbst vollzieht und nahelegt.

Die Anfrage von Jürgen Habermas nach der Unübersetzbarkeit religiöser Sprache in den allgemeinen Diskurs der späteren Säkularisate könnte und müsste als Selbstanfrage und -herausforderung an die Theologie wirksam werden.⁵⁹ Dies würde in jedem Fall näher an Karl Barth heranführen als an die Angleichungen an den Zeitgeist, der längst auch evangelikale Strömungen erreicht hat.

Karl Barth ist – vordergründig betrachtet – 50 Jahre nach seinem Tod nicht der Mann der Stunde. Postmodernem Laissez-Faire ist der existentielle Ernst der Krisen-Theologie *prima facie* besonders fremd. Eher hat man den Eindruck, dass die Krise elegant umschifft und gar nicht zur Sichtbarkeit gebracht wird. Martin Heidegger, dessen Denkkarriere auch ›zwischen den Zeiten‹ in den 20er Jahren begann, sprach einmal im Blick auf solche Zusammenhänge von der »Not der Notlosigkeit«⁶⁰.

Es gibt nach wie vor eigene Mechanismen eines weitgehenden Bildungsprotestantismus, der sich auch in dogmatischen Großentwürfen niederschlägt,⁶¹ dem jedoch das Publikum bzw. die Gläubigen längst fehlen. Übrigens wird man auch in der freikirchlich-evangelikalen Szene, obwohl sie sich an dem kulturprotestantischen Spiel nicht beteiligt, kein echtes Gegengewicht erkennen können. In jenen Milieus setzt man in einer Art nachholender Reform auf die Pluriversität der Postmoderne⁶² und auf ein Aufschließen zu Diskursen, die im Mainstream eigentlich schon drei bis fünf Jahrzehnte zurückliegen.

Polemisch aufgeladene Begriffe aus der Krisen-Theologie Karl Barths, die ihm zufolge eine verfehlte Wirklichkeitswahrnehmung bezeichnen – Individualismus, Idealismus, Erlebnis, institutionalisierte Religion mit einem nur symbolischen Christus-Verständnis –, könnten, leicht transformiert und auf die Generationenprofile der *Digital natives* erweitert, die gegenwärtige theologische Lage bezeichnen. Erik Peterson, dessen Ansatz und Anspruch doch von jenem des frühen Barth nicht so weit entfernt ist, wie es vordergründig den Anschein haben könnte, bemerkte, dass, wenn der Grundsatz der existenziellen Theologie und damit Kierkegaards zuträfe, dass die Subjektivität die Wahrheit sei, dies nur für Christus selbst zuträfe.

⁵⁹ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 9–35.

⁶⁰ MARTIN HEIDEGGER: Nietzsche, Band II, Pfullingen 1961, 361.

⁶¹ Jüngst mit Repräsentanzanspruch innerhalb der EKD EILERT HERMS: Systematische Theologie. 3 Bände, Tübingen 2017.

⁶² In diesem Sinn HEINZPETER HEMPELMANN: Prämodern, Modern, Postmodern. Warum ticken Menschen so unterschiedlich? Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindegarbeit und Kirchenleitung, Neukirchen-Vluyn 2013.