Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 42 (1986)
Heft: 4

Artikel: Fides quaerens intellectum : die Bewegung der Theologie Karl Barths
Autor: Link, Christian
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878297

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Fides quaerens intellectum

Die Bewegung der Theologie Karl Barths

von Christian Link

Wenige Monate vor der Barmer Synode, also auf dem Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen[1], persönlich bereits im Schatten eines drohenden Rede- und Publikationsverbots stehend, hat Karl Barth der Aufgabe, zu der er sich berufen wusste, das folgende Denkmal gesetzt. «Unter allen Wissenschaften ist die Theologie die schönste, die den Kopf und das Herz am reichsten bewegende, am nächsten kommend der menschlichen Wirklichkeit und den klarsten Ausblick gebend auf die Wahrheit, nach der alle Wissenschaft fragt... Aber unter allen Wissenschaften ist die Theologie auch die schwierigste und gefährlichste, diejenige, bei der man am ehesten in der Verzweiflung endigen, diejenige, die, zerflatternd oder verkalkend, am schlimmsten von allen zu ihrer eigenen Karikatur werden kann... Beides ist wahr, und beides hat seinen Grund darin, dass die Theologie ihre eigene Existenz, ihre Notwendigkeit und ihre Möglichkeit, ihre Arbeit und ihre Ergebnisse nicht selbst zu rechtfertigen braucht, nicht selbst rechtfertigen kann und auch nicht selbst rechtfertigen wollen darf. Sie ist die freieste, sie ist aber auch die gebundenste unter allen Wissenschaften».[2]

Die Freiheit, die Barths eigene Theologie zu einem ebenso sichtbaren wie ärgerlichen Zeichen des Widerspruchs gegen eine in ihrer geistigen und politischen Unfreiheit sich einrichtende Welt hat werden lassen, beruht also auf einer bewusst eingegangenen Bindung. Sie will nur eines tun: der Bewegung folgen, in der zuvor Gott selbst sich an den Menschen und seine Welt gebunden hat, und darin die paulinische Gewissheit entfalten, in der sich das ganze Neue Testament zusammenfasst: «Gottes Sohn, Jesus Christus, der unter euch gepredigt worden ist,... war nicht Ja und Nein, sondern in ihm ist das Ja Ereignis geworden... Gott zur Ehre durch uns» (II Kor 1, 19f.). Gott hat seine Ehre in diesem Ja unter Beweis gestellt. Das ist die grosse theologische Entdeckung, die der «Kirchlichen Dogmatik» ihren Glanz und ihren unvergleichlichen Schwung gibt, und zugleich der Grund

[1] Vgl. K. Barth, Offenbarung, Kirche, Theologie, ThEx 9 (1934) 3–14 (Vorwort).
[2] Ebd. 159.

dafür, dass Barth, was er als Dogmatiker in exemplarischer Konzentration und Geduld in immer neuen Anläufen zu sagen versuchte, sehr bewusst unter das Motto Anselms von Canterbury gestellt hat: *«fides quaerens intellectum»*. Es ist der Glaube, also das unbedingte Vertrauen auf die Verlässlichkeit dieses göttlichen Ja, das alle Erkenntnisbemühung auf dem Feld der Dogmatik erst in Gang und auf den Weg bringt. Die Beweislast für Gottes Ja kann der Theologe unmöglich auf die eigenen Schultern nehmen. Er kann nur eines tun (das freilich muss er tun: dazu ist er da!), sich selbst und der Welt Rechenschaft darüber ablegen, was dieses Ja für den Menschen bedeutet, dessen Geschichte sich angesichts militärischer Aufrüstung, fortschreitender Umweltzerstörung und flagranter Verletzung elementarer Menschenrechte heute wie nie zuvor im Zeichen des Nein zu sich selbst und zu Gott vollzieht. Er kommt von einer «wahrhaft königlichen Voraussetzung»[3] her; das begründet seine einzigartige Freiheit.

Was Wunder, dass die «Kirchliche Dogmatik» heute gerade dort mit einer erstaunlichen Unmittelbarkeit zu reden beginnt, wo da Ja Gottes zur Welt jenseits der Grenzen Europas in einer uns längst verloren gegangenen Intensität wieder zum Hoffnungszeichen wird, in der Welt der Armen Lateinamerikas: Barth, so hat der Peruaner G. Gutierrez dieses unvermutete Echo beschrieben, «der Theologe der Transzendenz Gottes, der sich im Gegensatz zu Bultmann kaum für den Hörer des Wortes interessiert, ist empfänglich für die Situation der Ausbeutung, in der weite Teile der Menschheit leben... Der, der vom ‹Himmel› her kommt, hat ein Gespür für die, die in der Hölle dieser Welt leben... Er findet zu einem Begriff von Gott, der sich für die Armen und gegen die Mächtigen einsetzt, und zu einem Verständnis von Kirche, die für die soziale Gerechtigkeit aller Unterdrückten kämpft».[4] Das ist durchaus keine Vereinnahmung Barths durch eine moderne theologische Strömung, sondern eine genaue Ortsangabe, die zeigt, wo eine Theologie ihre Adressaten hat, die mit Joh 8,32 davon ausgeht, dass wir die Wahrheit des Evangeliums erst dann erkannt haben und nicht nur unseren Vorstellungen von ihr nachgelaufen sind, wenn sie uns *realiter,* also auch gesellschaftlich, frei macht: «Erkennen wir die Wahrheit, dann kann das nur durch die von der Wahrheit selbst ausgehende Befreiung geschehen».[5] Wie ist es zu dieser Entdeckung gekommen?

[3] Ebd. 159.
[4] G. Gutierrez, Die historische Macht der Armen, 1984, 173.
[5] KD II/1, 234.

I. Die theologische Entscheidung

Barth war Theologe aus Leidenschaft, 10 Jahre als Pfarrer in Safenwil und dann erst recht 40 Jahre auf dem Katheder in Göttingen, Münster, Bonn und Basel. Er hat die Not des Pfarrers, die «Predigtnot», wie kaum ein zweiter gekannt, so dass er seine Theologie «im Grunde eine Theologie für die Pfarrer»[6] nennen konnte. Er hat sie – gleichsam verdoppelt – als die Not des Professors zu spüren bekommen: «Das Bedrängende am Professor ist die beständige Fühlung mit der Not des Weiterdenkens, der Einblick in all die Aporien und Unmöglichkeiten, die man sieht, ahnt, empfindet und doch nicht zu vermeiden weiss, die Notwendigkeit, immer weiterreden zu müssen, als wisse man viel besser Bescheid, als man im Grunde weiss...»[7] Die Not des Weiterdenkens wäre eine einigermassen akademische Angelegenheit geblieben, wenn dieses Denken nicht schon mit seinem ersten Schritt auf die wirkliche Aporie gestossen wäre, an der jede Theologie zu scheitern droht. Sie sollte das Wort Gottes als Zuspruch in seiner befreienden Kraft und als Anspruch in seiner verwandelnden Kraft an die Gegenwart richten. Aber jeder Versuch, dies tatsächlich zu tun, führt sie unweigerlich in den konkreten Widerspruch gegen die Forderung einer Freiheit, die unterdrückt, weil sie sich absolut setzt, gegen die Anmassung einer Vernunft, die Gottes Schöpfung zerstört, und gegen das Gesetz einer Geschichte, in der Gottes Ebenbilder einander vernichten. Angesichts dieses Widerspruchs bleibt die Antwort, die sie geben sollte, «das Sattwerden der Hungrigen, die Eröffnung der blinden Augen und tauben Ohren»[8], aus. Wir jedenfalls können sie nicht geben. Wie aber können wir dann von Gott reden? Schärfer noch: Wie ist Theologie überhaupt möglich, wenn sie diesen Widerspruch, den guten Widerspruch, den das Evangelium für jede Zeit bedeutet, nicht einfach zum Verschwinden bringen und eliminieren will?

Sollen wir, fragt Barth, den Zeitgenossen mit der Menschwerdung Gottes, der Auferstehung Christi oder auch nur mit dem Wort «Gott» konfrontieren: «Da, das glaube nun!»[9]? So geht es offenbar nicht. Denn

[6] K. Barth, Musik für einen Gast. Eine Radiosendung, in: Letzte Zeugnisse, 1969 (11–31) 19.

[7] Karl Barth–Eduard Thurneysen. Briefwechsel Bd. 2, 1921–1930 (Hg. von E. Thurneysen; Gesamtausgabe: V. Briefe, 1974), 597.

[8] K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der Dialektischen Theologie I, ThB 17 (1963) 207.

[9] Ebd. 209.

solange wir die Wahrheit, und sei es die bestbeglaubigte, nur dinglich, gegenständlich vor ihm aufpflanzen und ihn mit der Aufforderung stehen lassen, hier gelte es, sein Ja zu sagen, reissen wir lediglich die Kluft zwischen ihm und unseren wahren Sätzen auf und präsentieren ihm – darin besteht das mit Recht gefürchtete *sacrificium intellectus* – einen Deckel, zu dem es schlechterdings keinen Topf gibt. In dieser korrekten Objektivität kann uns die Wahrheit gar nicht erreichen, weil sie keine Kontaktstelle mit unserm Leben hat. «Das ist's ja, dass der Mensch das nicht glauben kann, was bloss vor ihm steht, das nicht als das, was es dort ist, auch hier wäre,...(was) die Kraft und das Vollbringen nicht hat, zu ihm zu kommen».[10] – Oder sollen wir – auch dies eine durchaus moderne Frage – ihm mit den Ergebnissen der kritischen Bibelwissenschaft an die Hand gehen, ihm die historischen Hintergründe, Herkunft und Ursprung der biblischen Texte erklären? Doch das scheint erst recht nicht zu gehen, denn mit dieser Erklärung verweisen wir ihn an vergangene Vorstellungen von Gottes Handeln. Die Wahrheit, nach der er fragt, bleibt – durch den Abstand von Jahrhunderten getrennt – als ein Fremdkörper vor ihm stehen. Ich kann alles wissen, was die Gelehrsamkeit der Exegeten aufzubieten hat, und bin doch nicht bei der Sache, von der die Bibel redet, und die Sache ist nicht bei mir.

Es ist ein altes Problem und darf daher an einem verhältnismässig alten Text veranschaulicht werden, den der von Barth gern als Gewährsmann zitierte Kierkegaard seinem skeptischen Pseudonym Johannes Climacus in die Feder diktiert hat:

> «Es ist ein Mann, der den Glauben haben will. (Oder es ist ein Mann, der sagt, dass er den Glauben habe; aber er will sich seinen Glauben klar machen); nun kann die Komödie beginnen. Er will den Glauben haben, aber mit Hilfe der objektiven Erwägung... will er sich sichern. Was geschieht? Mit Hilfe des Approximierens wird das Absurde etwas anderes, es wird wahrscheinlich, es wird wahrscheinlicher, es wird vielleicht über die Massen und ganz ausnehmend wahrscheinlich. Nun ist es soweit, er will jetzt dran und es glauben, und er darf von sich selbst sagen, dass er nicht wie Schuhmacher und Schneider und wie die Einfältigen glaubt, sondern erst nach langen Überlegungen. Nun will er aber dran und es glauben; doch siehe, nun gerade ist es unmöglich geworden, es zu glauben. Das beinahe Wahrscheinliche, das Wahrscheinliche, das über die Massen und ganz ausnehmend Wahrscheinliche, das kann er ja beinahe und so gut wie wissen, über die Massen und ganz ausnehmend wissen – aber es glauben, das lässt sich nicht machen...»[11]

[10] Ebd. 209.

[11] S. Kierkegaard, Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Erster Teil (SV VII, 177), Ges. Werke, 16. Abt., 1957, 202.

Es glauben – das lässt sich nicht machen. Den Glauben ermöglichen – das kann diese Art von Wissenschaft nicht. Denn der Glaube ist doch auf jeden Fall eine Bewegung auf die Sache hin. Hier aber – das hat den folgenreichen Protest Barths gegen die exegetischen Schulen seiner Zeit ausgelöst – wird in aller Form der Rückzug angetreten, der Versuch, «sich mit einem kühnen Tellsprung aus dem paulinischen Schiff zu retten und die Verantwortlichkeit für den Sinn des Textes der ‹Persönlichkeit› des Paulus,... dem Spätjudentum, dem Hellenismus, der Antike überhaupt und einigen andern Halbgöttern zu überlassen».[12] Hier bleibt der scharfsinnigste Ausleger dort stehen, wo jede Weltanschauung halt macht: bei blossen Vorstellungen von Gott. Er bewegt sich nicht von der Stelle, auch wenn er Jahrtausende mit seinem Denken durchmisst. Im letzten Hintergrund seiner Erklärungen sieht er wie in einem Spiegel immer wieder sich selbst: sein eigenes Gotteserlebnis, seine eigene Religion.

Verstehen – damit beginnt die berühmte «Wendung um 180 Grad», also der völlige Bruch mit den Prinzipien der aufgeklärten Hermeneutik – ist offenbar etwas ganz anderes: «Mir persönlich», schreibt Barth, «ist es zunächst an Paulus aufgegangen: dieser Mensch sieht und hört ja offenbar etwas, was aus allen Vergleichen herausfällt, was sich meinen Beobachtungsmöglichkeiten und Denkmassstäben zunächst ganz und gar entzieht. Mag ich mich zu dem Kommenden, nein Gegenwärtigen,... das er da in rätselhaften Worten zu sehen und zu hören behauptet, stellen, wie ich will, darum komme ich nicht herum, dass jedenfalls er, Paulus... aus allen üblichen Bahnen und vor allem aus (seiner) eigenen Bahn geschleudert, gerade als Persönlichkeit sozusagen aufgehoben ist».[13] Es gibt viele solche Zeugen in der Bibel, aber es ist immer dasselbe Bild: «immer dasselbe Sehen des Unsichtbaren, dasselbe Hören des Ungehörten, dasselbe ebenso unbegreifliche wie unleugbare epidemische Stillgestelltsein und Umgekehrtwerden der Menschen».[13] Verstehen also – das ist der entscheidende Punkt – heisst, mit dem Anspruch derselben Sache konfrontiert sein, heisst, vor demselben «Rätsel» stehen wie Paulus, also nicht schon vor einer Sammlung altehrwürdiger «Wörter», sondern vor dem heute auf uns zielenden «Wort in den Wörtern»[14].

Damit ist die «Wahrheitsfrage, um die es in der Theologie durchweg

[12] K. Barth, Der Römerbrief (2. Aufl.), 1933, XI (Vorwort).
[13] K. Barth, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (1920), a.a.O. (A. 8). 56f.
[14] Der Römerbrief, XII.

geht»[15], auf eine provozierende Weise neu gestellt: Nichts ist schon deshalb wahr, weil es Luther, Calvin oder selbst Paulus gesagt hat. Wahr kann ein theologischer Satz überhaupt nur in dem «verbindlichen», uns mit ihm verbindenden Sinne sein, dass jedermann, der ihn nachspricht, die Verantwortung für ihn nicht nur übernimmt, so wie man sie für historische Dokumente übernehmen mag, sondern sie eigens ausbildet. Er ist wahr, wenn er auf der Höhe der eigenen Zeit «Calvin» oder «Paulus» wahr macht, und das heisst, wenn «ich selber in seinem Namen reden kann».[16] Wo dies geschieht, da bewegt man sich tatsächlich von der Stelle, da findet das «Umgekehrtwerden des Menschen» statt, da rückt man sozusagen selbst in den Ort der Wahrheit ein, und genau das heisst glauben. Man fängt – mit der wunderbaren Wendung der letzten Vorlesung gesprochen – noch einmal «mit dem Anfang» an[17]. Dieser Anfang macht die Theologie zur «gebundensten unter allen Wissenschaften»; er bestimmt den ihr eigentümlichen Erkenntnisweg, ihre Methode.

II. Die methodische Entscheidung

Methodische Entscheidungen haben es in sich. Hier fallen die Würfel, die Begriff und Verfahren einer Wissenschaft festlegen. Die Notwendigkeit, hier nichts ungeklärt oder auch nur in der Schwebe lassen zu dürfen, hat Barth mit einer in der Theologie selten gewordenen Klarheit als eine der dringendsten Aufgaben begriffen. Das Buch, das er «von allen (s)einen Büchern mit der grössten Liebe geschrieben zu haben» bekannte, das aber auch «von allen meinen Büchern am wenigsten gelesen worden ist»[18] – es erreichte erst 27 Jahre nach seinem ersten Erscheinen (1931) die zweite Auflage (1958) – ist in der Gestalt einer ebenso scharfsinnigen wie gelehrten

[15] KD I/1, 2. – Die kritische Wendung gegen das «allgemeine» Wahrheitsbewusstsein richtet sich insbesondere gegen das von E. Troeltsch (Über historische und dogmatische Methode in der Theologie [1898], in: G. Sauter [Hg.], Theologie als Wissenschaft, ThB 43, 105–127) formulierte Analogieprinzip. Sie will zunächst als eine exegetische Entscheidung verstanden sein. – Zu der speziellen, in der KD I/1 geführten Auseinandersetzung sei verwiesen auf H. G. Ulrich, Was ist theologische Wahrheitsfindung? Bemerkungen zu den Fragen von H. Scholz an K. Barth, EvTh 43 (1983) 350–370.

[16] Der Römerbrief, XII.

[17] Einführung in die Theologie, [2]1963, 181f.

[18] *Fides quaerens intellectum:* Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931); hg. von E. Jüngel/I. U. Dalferth (Gesamtausgabe/Karl Barth), 1981. – Das Zitat stammt aus «‹Parergon›. Karl Barth über sich selbst», EvTh 8 (1948/49) (268–282), 272.

Interpretation des sogenannten Anselm'schen Gottesbeweises ein methodischer Traktat. Er trägt den programmatischen Titel «*Fides quaerens intellectum*» und begründet die bisher nur eben skizzierte Hinwendung zur «Sache» als den Grundschritt aller theologischen Arbeit. «Den meisten ist es wohl entgangen», heisst es im Vorwort zur zweiten Auflage, «dass man es in diesem Anselmbuch wenn nicht mit dem, so doch mit einem sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbewegung zu tun hat, die sich mir dann eben in der ‹Kirchlichen Dogmatik› mehr und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat».[19] Die epochalen Sachentscheidungen dieser Dogmatik, angefangen von dem nicht weniger programmatischen Titel einer «Kirchlichen» (und eben nicht schon «Christlichen») Dogmatik, über das kompromisslose Nein zu jeder «natürlichen» Theologie bis hin zu der umso überraschenderen Öffnung in die profane Welt *«extra muros ecclesiae»,* gehen mit einer erstaunlichen Konsequenz aus dieser Bewegung hervor. Da es nicht möglich ist, die Schwelle zu diesen theologischen Räumen wirklich zu überschreiten, sei hier wenigstens das versucht, was man mit einem Schlüssel tun kann, die Türe zu ihnen zu öffnen.

Dass der Theologe mit dem Glauben bzw. mit der Bibel anfängt, scheint nicht gerade sensationell zu sein. Aber beginnt er wirklich damit? Der Dogmatiker Barth hat den Anfang der Theologie ungleich genauer bestimmt: Ihre «Wissenschaftlichkeit», hält er mit genau gesetzter Pointe dem Altmeister ihrer wissenschaftlichen Tradition, A. von Harnack, entgegen, ist «ihre Gebundenheit an die Erinnerung, dass ihr Objekt zuvor Subjekt gewesen ist und immer wieder werden muss».[20] Die Theologie beginnt nicht mit einem «Text», auch nicht mit einem «heiligen» Text. Sie hat – anders als der Historiker oder Physiker – kein «Objekt», das sie erklären könnte oder müsste. Ihr Objekt «muss» zuvor Subjekt werden, sich aus einem «Es» in ein «Du» verwandeln, muss ihr mit einer eigenen Forderung und Frage gegenübertreten: erst dann kann sie mit ihrer Arbeit beginnen.

[19] Ebda (A. 18), 6. – Man wird dieses Urteil unschwer an der Bewegung der Gotteslehre (KD II/1,2 bes. 200ff.) sowie am Gleichniskapitel der Versöhnungslehre (KD IV/3,78–95) überprüfen können.

[20] Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack, in: Theologische Fragen und Antworten. Ges. Vorträge 3. Bd., 1957, 10. – Die Replik beginnt mit der Feststellung: «Jenseits der ‹Religion› und der ‹Offenbarungen› der Bibel dürfte als das Thema der Theologie auch die eine Offenbarung Gottes in Betracht kommen. ‹Geschichtliches Wissen› könnte uns dann freilich sagen, dass die Mitteilung des ‹Inhalts des Evangeliums› jedenfalls nach dessen eigener Aussage nur durch eine Handlung dieses ‹Inhalts› selbst sich vollziehen kann», ebd. 9f.; vgl. *Fides qu.* 154!

Das ist nun allerdings ein sensationell zu nennender Bruch mit allen Denkgewohnheiten der Neuzeit. Der Schritt, mit dem Kant die Wissenschaft in die Rolle «eines bestallten Richters» gewiesen hat, der alle nur denkbaren Gegenstände seines Interesses – vom keimenden Leben des Menschen bis hin zu Gott – vor sein Tribunal zitieren und nötigen kann, «auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt»[21]; dieser Schritt, der dem bürgerlichen Zeitalter den Weg zur schrankenlosen Welteroberung geebnet hat, wird an wenigstens einer Stelle exemplarisch zurückgenommen: Jedenfalls die Theologie soll «in der Qualität eines Schülers» (um mit Kant zu reden) sich im Wortsinne «vorsagen» lassen, «was der Lehrer will». Sie lässt Gott das erste Wort und gibt ihm dadurch die Ehre. Eine kopernikanische Wende – diesmal hinter die Aufklärung zurück?

Es ist eine elementare Einsicht, die Barths Theologie in Gang bringt, eine Forderung, der auch das kritischste Denken wird beistimmen müssen: Gottes Wahrheit kann nur erkannt, theologisch «gedacht» werden, wenn man einen wahren Sachverhalt über Gott denkt. Wo aber kommt dieser Sachverhalt her? Wie ist er uns gegeben? Ist das Problem der Existenz Gottes tatsächlich, wie die Philosophie unterstellt, schon mit unserer eigenen Existenz selbstverständlich auf dem Plan, so dass es sich bei der Gotteserkenntnis lediglich um eine vertiefte Form menschlicher Selbsterkenntnis handelt?[22] Ist es uns wirklich schon durch die Vermutung eines letzten, notwendigen Grundes aller Naturgesetzlichkeit oder durch das Postulat eines tragenden Sinnes aller Geschichte gestellt? Doch wer sagt uns, dass wir es hier nicht nur mit einer Hypothese unseres Denkens zu tun haben, die die offenkundigen Lücken unserer Erkenntnis schliessen soll, also mit einer naheliegenden Verwechslung unseres Gottesgedankens mit Gott?[23] Und ist vor dieser Verwechslung besser geschützt, wer Gott als «ein

[21] Kant, Kritik der reinen Vernunft; 2. Originalausgabe (1787), B XIII.

[22] Vgl. KD II/1, 276 sowie bereits *Fides qu.*, 125. Hier wird die theologische Gegenthese in ihrer für die spätere Dogmatik massgeblichen Form begründet: «Das Ereignis der Erkenntnis jenes Namens (sc. Gottes) führt das Problem der Existenz Gottes ... auf den Plan».

[23] Auch dieses Problem ist von Kierkegaard in grosser Genauigkeit vorweggenommen worden, diesmal in den «Philosophischen Brocken» (SV IV, 207), Ges. Werke, 10. Abt., 1952, 37: «Beweisen zu wollen, dass dies Unbekannte (der Gott) da ist, kommt dem Verstande wohl kaum bei. Wofern nämlich der Gott nicht da ist, so ist es ja eine Unmöglichkeit, es beweisen zu wollen, aber ist er da, so ist es ja eine Torheit es beweisen zu wollen; denn eben in dem Augenblick, wo der Beweis beginnt, habe ich es vorausgesetzt, nicht als zweifelhaft, sondern als ausgemacht ... Meine ich hingegen mit dem Ausdruck «des Gottes Dasein beweisen», dass ich beweisen will, dass das Unbekannte, welches da ist, der Gott ist, dann drücke ich mich weniger glücklich aus; denn da beweise ich nichts, am allerwenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffsbestimmung».

Element des Lebens des Volkes, des Gemeinwesens, der Familie (oder) der allgemeinen Bildung» glaubt ans Licht ziehen zu können?[24] Hat er etwas anderes in der Hand als sein eigenes selbstentworfenes Gottesbild, und tut er hier etwas anderes, als was ihm im Umgang mit der Welt auch sonst zur zweiten Natur geworden ist: wie auf Menschen und Dinge, so nun auf Gott seine Hand zu legen, d.h. ihn zu vereinnahmen?

Es ist deutlich: Im Vorfeld dieser Theologie wird in einer nie dagewesenen Schärfe die Bilanz der europäischen Aufklärung gezogen. Was hier geschieht, ist kein Rückschritt hinter die Wissenschaft, sondern eine eminent kritische Wendung gegen ihren neuzeitlichen Anspruch, hat sie doch, dem Kantischen Programm folgend, gar keine andere Möglichkeit, als schon mit ihrer ersten Frage Gott dem Gesetz ihres Fortschritts zu unterwerfen, ihn der Logik unserer Geschichte anzupassen und ihn damit als Gott zu verfehlen.[25] «In ihr redet niemand Anderes als der Christ als Bourgeois»,[26] resumiert Barth und zieht das religionskritische Fazit gleich selbst: «Sollten etwa wir selbst (hier) die Frager sein,...dann ist schon darüber entschieden, dass unsere Antwort, ob wir das Alles wahrhaben, es unsererseits so sagen wollen oder nicht, auf der Linie verlaufen wird, auf der Feuerbach, nachdem er selbst diese Frage gestellt, sich selbst Antwort gegeben hat».[27] Die Absage an die traditionelle Form der Wissenschaft, so undramatisch sie sich im übrigen vollzieht,[28] erweist sich als die notwen-

[24] Vgl. KD II/1, 157.

[25] Kant selbst war kritisch genug, Gott dem Zugriff der Wissenschaft zu entziehen. Er hat – sehr im Unterschied zu seinen modernen Erben – die Verwechslung von Gegenstand und Begriff («ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens», Kritik, B 612) durchschaut.

[26] KD II/1, 157 (dort bezogen auf die dieser Wissenschaft verschwisterte «natürliche» Theologie).

[27] KD IV/3, 79.

[28] Sie besteht in der «trockenen Erklärung», dass «jener zugestandenermassen ‹heidnische› allgemeine Wissenschaftsbegriff» der der Theologie «auf keinen Fall» sein könne (KD I/1, 7.9). Was Barth von der neuzeitlichen Wissenschaft vergeblich (weil auf ihrem Boden tatsächlich nicht zu erbringen!) forderte, war ein Kriterium, mit dessen Hilfe entschieden werden könnte, ob ein vorgegebenes Denken in einem bestimmten Fall «sachhaltig» ist oder nicht. Denn «Sachgemässheit in diesem ärgerlich unbestimmbaren Sinn (ist) der allgemeinste Ausdruck der einen charakteristischen Regel, an die sich die Theologie halten darf und muss» (ebd. 7). Andererseits hat sich Barth mit einer faktischen Absonderung der Theologie von den übrigen Wissenschaften gerade nicht abfinden wollen. In dem Masse, in dem der Ausschliesslichkeitsanspruch eines bestimmten, nämlich cartesischen Methodenideals bereits heute problematisch zu werden beginnt, könnte die Bereitschaft wachsen, mit Barth auf eine «wenn auch verborgene, so doch kommende und als solche wirkliche Einheit aller menschlichen Erkenntnisbemühungen» (ebd. 291) zuzugehen, in welcher die Theologie kein Fremdling mehr zu sein brauchte.

dige Bedingung, unter der allein die Theologie zu einem sachgemässen Erkennen hinfinden kann. Anders gesagt: Erst wenn sie auf jeden Gottesbegriff, und damit auf jede eigenmächtige Festlegung: «Das ist Gott» oder «So ist Gott», verzichtet, macht sie den Weg frei, dass ihr «Gegenstand» wieder zum Subjekt werden und sich mit einer eigenen Stimme melden kann.[29]

Damit sind die Weichen neu gestellt: Was die moderne Gottesfrage geradezu methodisch unterschlägt, jenes Ereignis, um dessentwillen Altes und Neues Testament entstanden sind, das Ereignis der Zuwendung Gottes zum Menschen, in welchem Gott selbst sich aus einem unbekannten zu einem bekannten Gott gemacht hat, wird zum Ausgangspunkt, zum qualifizierten Anfang der Theologie Karl Barths. Sie wirft sozusagen mit ihrem ersten Wort einen jahrhundertealten Ballast rein apologetischer Fragestellungen ab. Die Frage kann nun ja nicht mehr lauten, wie (d.h. kraft welcher Disposition unserer Humanität, der Gesellschaft oder des Kosmos insgesamt) wir es fertig bringen, «zur Sache» zu kommen. Kann vielmehr von einem «wahren Sachverhalt» nur die Rede sein, sofern er sich selbst – jenseits unserer Vorstellungen und Bilder – als «Subjekt» präsentiert, dann sind unsere Anstrengungen in dieser Richtung grundsätzlich überholt. Das Gefälle kehrt sich um. Theologisch gesprochen: Nicht wir sind auf dem Weg zu Gott, sondern Gott ist auf dem Weg zu uns. Das traditionelle Erkenntnisproblem, in dem uns die Rolle des Subjekts und damit die Initiative des Anfangs zufällt, verliert alles Interesse und alles Gewicht.[30] Es ist durch einen neuen Anfang ausser Kraft gesetzt. Mit der

[29] Barth resumiert seinen eigenen Umgang mit diesem Problem in der (z.T. noch unveröffentlichten) ersten Göttinger Dogmatik-Vorlesung («Unterricht in der christlichen Religion», § 18.1) folgendermassen: «Ungemein störend» trat unserem Begreifen «fortwährend das Doppelte in den Weg ...: einmal, dass das Objekt an jedem Punkt sozusagen nicht Objekt sein wollte, sondern mit gewaltigem Schritt auf uns zu kam, uns ganz und gar verbot, etwa bei diesem Begreifen von uns selbst als der entscheidenden einen Voraussetzung dieses Begreifens zu abstrahieren, so dass wir, weil die Sache gar zu dringlich wurde, nirgends dazu kamen, unsere Begriffe eben, wie wir so gerne gewollt hätten, zu Ende zu denken – sodann, dass es auch an sich nicht Objekt sein wollte, sich wiederum an jedem Punkt, kaum hatten wir mit unserem Begreifen angesetzt, in ein undurchdringliches Dunkel hüllte und jede weitere Annäherung verbot, so dass wir auch unter diesem Gesichtspunkt mit merkwürdigen Fragmentbegriffen oder Begriffsfragmenten in der Hand stehen bleiben mussten» (zit. n. I. Spieckermann, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, 1985, 207). – In der Anselm-Interpretation heisst es lapidar: «Einen Gottesbegriff im strengen Sinn hat nur Gott selber ... Gott sprengt jeden Syllogismus», *Fides qu.*, 28.

[30] Man wird auch dies einmal eigens zu würdigen haben, dass sich Barth von der seit Descartes gültigen Idee der Wissenschaft bewusstermassen sehr viel früher losgesagt hat als die in diesem Zusammenhang (mit Recht) immer wieder zitierte Physik.

These der Gotteslehre gesagt: «Der Anfang unserer Erkenntnis Gottes... ist nicht ein Anfang, den wir mit ihm machen können. Es kann immer nur der Anfang sein, den er mit uns gemacht hat».[31] Begründet dieser Anfang alles sachgemässe «wissenschaftliche» Arbeiten in der Theologie, dann ist es die Auszeichnung des Theologen – nicht ein zu überwindender Mangel –, «in der Qualität eines Schülers» (Kant) und darum «jeden Tag, ja zu jeder Stunde neu» mit ihm anzufangen.

III. Der Weg der Theologie

Wie aber – das ist nun offenbar die entscheidende Frage – kann man mit diesem Anfang anfangen? Dem Glauben mag das Wagnis zumutbar sein, einer «fremden» Spur zu folgen, aber der theologischen Wissenschaft? – noch dazu, wenn sie, wie Barth, mit dem Anspruch auftritt, «den Schein eines ‹Widerspruchs› zwischen *ratio* und *fides*», zwischen Glaube und Vernunft, zu «zerstören»?[32] Der Vorwurf ist bis heute nicht verstummt, hier liege die Achillesferse der «Kirchlichen Dogmatik», Barth habe sich auf einen höchst problematischen «Offenbarungspositivismus» eingelassen nach dem Motto: «Vogel friss oder stirb!» Es ist ausgerechnet Bonhoeffer gewesen, der dieses Diktum in Umlauf gebracht,[33] damit freilich in einer staunenerregenden Schärfe an dem Programm der Dogmatik vorbei argumentiert hat. Von einem Positivismus solcher Art könnte doch nur die Rede sein, wenn jener Anfang uns als ein spektakuläres Wunder entgegenträte, das mit der Wirklichkeit unserer Welt schlechterdings nicht zu vermitteln ist, das eigentlich nicht «dazu gehört» und darum jedes vernünftige Denken auf Sand setzen muss. Von einem unbegreiflichen Wunder hat Barth allerdings reden wollen, nur dass das Wunderbare, auf das er blickt, sozusagen in die entgegengesetzte Richtung weist: Es ist das keineswegs Selbstverständliche und darum in der Tat nur als Anfang, und zwar als voraussetzungslos-unbegreiflicher Anfang angemessen zu Beschreibende, dass Gott sich zur Welt hin öffnet, dass er gerade nicht als eine Art fensterlose Monade in sich selbst verschlossen bleibt, sondern sich ihr in einer Weise aufschliesst, dass er ihre Vergänglichkeit, selbst ihren Tod

[31] KD II/1, 213.

[32] *Fides qu.*, 67.

[33] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Neuausgabe), 1977, 306. 312. Zur Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf vgl. Chr. Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie, 1977, 323ff.

teilt und darum ohne diese Welt als Gott nicht einmal zu denken ist. Dieser Anfang hat Barth ein Leben lang nicht mehr losgelassen. Denn es ist der Anfang eines Weges, den Gott selbst durch den Widerspruch der Natur und der menschlichen Geschichte hindurchgeht und der als ein kreatürlicher Weg in unserer eigenen Wirklichkeit ankommt. «Es spielt sich das Leben Gottes und seiner Gnade nicht in irgendeiner fernen Höhe und also stumm und dunkel ab, sondern es ist konkretes Ereignis in eben dem Bereich, in dem auch unser eigenes Leben Ereignis ist».[34]

Das Leben Gottes als «konkretes» Ereignis, als Ereignis in der menschlichen Geschichte Jesu Christi: das ist der Schritt des Theologen über den historischen Anselm und über alle rein philosophischen Deutungen hinaus, die Anselms «Beweis» widerfahren sind. Und ist es nicht auch der entscheidende Schritt, der den im Anselm-Buch gemeinten Anfang erst zu einem theologischen Anfang macht, der «Brocken» (Kierkegaard) nämlich, den kein Philosoph verdaut, ohne anzufangen, ein Theologe zu werden? Es ist wohl wahr, dass Barth bei Anselm den Schlüssel entdeckt hat für das Haus, das erst später gebaut wurde. Aber öffnet dieser Schlüssel nicht doch nur das Schloss zu einem Seiteneingang des tatsächlich errichteten Gebäudes? Barth hat weiter an ihm gefeilt. Die weithin sichtbare Tür, die allen offensteht, ist jedenfalls nicht schon die Frage nach Gott – sie kann uns erst durch Gott selbst recht gestellt werden –, also nicht schon die Bewegung unseres Suchens, sondern in einer unmerklichen, aber entscheidenden Wendung des Problems die Bewegung des göttlichen Findens. Es ist die Christologie. Gott macht sich auf den Weg zu uns. Er wird in Christus Mensch, um den Menschen zu finden. Und wo findet er ihn? Dort, wo die Irrwege unserer Gottesfrage offenkundig werden, die uns statt zu seinem lebendigen Namen immer wieder zu Aarons goldenem Kalb, zu dem Götzenbild unseres Fortschritts und unserer Moral führen, in dessen Namen wir uns selbst und andern den Tod bereiten. In diesem Tod, den er mit uns teilt, dem Tod am Kreuz, findet er ihn. Er findet ihn als den Gott nicht wollenden und darum sich selbst verfehlenden Menschen und mutet ihm damit eine Erkenntnis zu, vor der die Philosophie die Augen verschliesst, die sie nicht fassen kann: die Erkenntnis der Sünde. Eine Zumutung? Gewiss, doch nicht für ihn, sondern zuerst für Gott selbst, der diese Sündhaftigkeit annimmt und sich zu eigen macht. Er sucht ihn in der gottlosen Welt auf und gibt sich ihm hier und nirgendwo sonst zu erkennen. Darin besteht seine von Barth immer leuchtender verkündigte «Menschlichkeit», der Anfang, den er mit uns gemacht hat.

[34] KD IV/3, 92.

1. Die neu gestellte Frage

Über die behauptete, autoritativ verkündigte Tatsache der Existenz Gottes kann sich jedes Denken, vollends jedes radikale Denken mühelos hinwegsetzen. Hier jedoch wird es nicht auf ein Faktum verpflichtet, auf eine Voraussetzung, zu der es sich so oder so verhalten könnte, sondern auf ein «Ereignis», über das man sachkundig nur reden kann, wenn man selber dabei gewesen ist. Die Frage nach Gott – das ist die vielleicht wichtigste Erkenntnis Barths – lässt sich nicht an jedem beliebigen Ort zur Klarheit bringen; sie lässt sich abstrakt, also unter Absehung der Tatsache, dass schon in die Frage wir selbst mit hineingehören, nicht einmal stellen. Dass Gott sich «ereignet», dass er – wie eine grosse Liebe oder auch wie eine Naturkatastrophe – in unser Leben tritt, unserm Fühlen, Wollen und damit auch unserm Denken zum Ereignis wird; dass er in Jesus Christus selbst «als Gegenstand dieses Denkens auf dem Plan ist, sich selber dem Denker ‹zeigt›»,[35] ist vielmehr die Voraussetzung alles sachgemässen Fragens und Erkennens, die Bedingung, die erfüllt sein muss, wenn wir den «Gegenstand» unseres Suchens nicht verfehlen wollen. Für sie können wir in keinem Sinne selbst aufkommen. Nicht wir also haben die Frage nach Gott aufgebracht; sie ist uns – unabweisbar – durch Gott selbst gestellt: Wir sind nicht die Fragenden, wir sind gefragt. Mit dieser Wendung des Problems ist Barth der «Not des Weiterdenkens», den «Aporien und Unmöglichkeiten» der philosophischen Gottesfrage entgegengetreten und hat sie – nun auf dem Boden der Theologie – wirksam von der Stelle gebracht. Von einer Wendung wird man schon deshalb sprechen müssen, weil es sich nun nicht mehr um eine Frage handelt, an der man zur Not auch vorbeigehen, die zu stellen man auch unterlassen könnte, sondern um eine Frage, in der es um uns selbst und um unsere Welt geht.

Wodurch ist sie uns denn gestellt? Offenbar nicht schon durch die Tatsache, dass uns die Bibel als ein Dokument der Vergangenheit überliefert ist, das von einem Gott redet, sondern dadurch, dass der dort redende

[35] *Fides qu.*, 39. – Diese hier erstmals formulierte Bedingung – Gott muss dem Menschen «gegenüber stehen», wenn sein *intelligeres* «Nicht Schaum» sein soll (ebd.) – entspricht genau der veränderten methodischen Einstellung, auf die Barth die Theologie verpflichtet: An die Stelle der klassischen Trennung von Subjekt und Objekt tritt die Verschränkung beider und darum die Forderung der beständigen Präsenz des «Gegenstandes», dem – dies vor allem ist neu! – nun die Initiative im Erkenntnisprozess zufällt. Der Leitsatz der späteren Gotteslehre bringt diese Bedingung auf ihren prägnantesten Ausdruck: «Gott wird nur durch Gott erkannt» (KD II/1, 200: § 27).

Gott in der menschlichen Geschichte Jesu Christi unsere eigene Gegenwart einholt. Die Wahrheit, die sich hinter seinem Namen verbirgt, bedeutet die härteste Herausforderung unserer Zeit, weil sie sich als der schlechthinnige Widerspruch zu den Gesetzen und Regeln meldet, die in der uns bekannten Welt, ihrer Moral, ihrer Wirtschaft und ihrer Politik, gang und gäbe sind. Wer diesen Widerspruch überhören, wer an jener Herausforderung vorbeigehen wollte, dem hätte Barths Theologie heute kaum etwas zu sagen. Denn sie beginnt und sie endet mit der Herausstellung dieser befremdlichen Wahrheit. Sie beginnt im Tambacher Vortrag (1919) mit der Entdeckung jener ungeheuren von Gott ausgehenden Bewegung, die die Gegensätze der Geschichte aufreisst: «Wir müssen ganz hinein in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und für jede uns vorstellbare Welt bedeutet, wenn anders wir nicht zurückbleibend heraus wollen aus der Wahrheit Christi, aus der Kraft seiner Auferstehung».[36] Gott manifestiert sich im Vollzug einer Bewegung, die dem Gefälle der Welt zuwider läuft. Nur wer sich in diese Bewegung hineinnehmen lässt, sich an ihr beteiligt, kann nach ihm fragen, weil er zuvor selber in Frage gestellt ist. Auch das letzte Wort dieser Theologie nimmt den Widerspruch nicht zurück: Das Leben Gottes, das im Bereich unseres eigenen Lebens Ereignis wird, ist uns, so führt der Schlussband der Versöhnungslehre aus, «daselbst...in seiner ganzen Eigenart und Fremdheit entgegengesetzt, aber auch zur Seite gesetzt: die grosse Neuigkeit gegenüber dem ganzen Altgewohnten, das uns da sonst begegnet, in strengem Kontrast zu unserm Leben oder zu dem, was wir dafür halten, die radikale Infragestellung aller unserer Positionen – das alles aber darum unübersehbar und unüberhörbar real, weil es...das Leben eines Menschen ist: der inmitten unserer Situation, Zeit und Geschichte geheiligte Name, das nahe herbeigekommene, uns gewissermassen auf den Leib gerückte Reich, der nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden geschehende Wille Gottes».[37]

Nicht der Widerspruch hat sich geändert, sondern die Form, in der er ergeht. Die Fremdheit ist uns sozusagen «zur Seite gesetzt». Das freilich ist bedeutsam genug: Gott bewegt die Welt nicht als ein ihm gegenüberstehendes Anderes, Fremdes, also gewissermassen «von aussen»; er bewegt sie, indem er sich in den Widerspruch ihrer Geschichte hineinbegibt und ihn bis zur Hingabe seiner selbst in der Verlassenheit des Kreuzes übernimmt, also «von innen». Auch diese Bewegung setzt die Maßstäbe der

[36] Der Christ in der Gesellschaft, a.a.O. (A. 8), 31f.
[37] KD IV/3, 92.

Welt ausser Kraft, ist «Opposition gegen das Bestehende», aber indem sich Gott diesen Widerspruch zu eigen macht, ihm als der arm gewordene Herr der Geschichte begegnet, eröffnet er uns nun auch die Möglichkeit, dieser Bewegung in der Armut Christi zu folgen. – Man begreift, dass eine Theologie, die von diesem Ausgangspunkt herkommt, sich wie keine zweite vor ihr nur in ein extrem kritisches Verhältnis zur eigenen Zeit hat setzen können und darum – wie seit der Reformation wiederum keine zweite vor ihr – auch politische Wirkungen entbunden hat! Sie hat dies getan, nicht obwohl sondern weil sie – methodisch – ein durchaus begrenztes Ziel verfolgt. Damit stehen wir vor der Frage nach der charakteristischen Denkbewegung dieser Theologie, die Barth unter dem Anselm'schen Motto «Fides quaerens intellectum» entfaltet hat.

2. Die Bewegung des Denkens: der Zirkel

Ist uns die Frage nach Gott durch das Ereignis seines Kommens, durch das «uns gewissermassen auf den Leib gerückte Reich... Gottes» gestellt, dann ist uns die Entscheidung über das Thema der Theologie abgenommen. Die Theologie hat es nicht mit einem «allgemeinen» Gottesgedanken zu tun, und hat darum keinen Anlass, sich mit dem Philosophen in den «Debattiersaal» oder auf die «Gasse» zu begeben, wo «die Stimme der Kirche und alle möglichen anderen Stimmen gleiches Recht haben».[38] Ihre Aufgabe wird durch dieses eine Ereignis bestimmt und begrenzt. Das bedeutet negativ: sie kann ihre Voraussetzung nicht selber begründen. Darin liegt ihre Grenze. Sie kann nicht erklären, geschweige denn beweisen, dass und warum Gott dem Menschen gegenübertritt, sich ihm offenbart, und sie kann erst recht nicht erklären, warum sich ein Mensch durch dieses Gegenüber beanspruchen lässt, der Bewegung Gottes mit einer eigenen Bewegung entspricht, also glaubt. Sie müsste ihre Kompetenz

[38] *Fides qu.*, 60.68. – Damit ist das Gespräch mit den Nichtchristen keineswegs abgebrochen, sondern unter eine neue Bedingung gestellt. Barth rechnet auf der Linie Anselms mit der «Identität dessen, was bei dem Fragen des Gläubigen und des Ungläubigen gemeint sei und angestrebt werde» (ebd. 66). Er tut dies – was die Versöhnungslehre im Zeichen des prophetischen Amtes Christi ausführlich begründen und entfalten wird (KD IV/3, 122ff. bes. 140) – im Vertrauen «auf die Mächtigkeit der objektiven, durch die summa veritas von oben her erleuchteten und erleuchtenden ratio des Glaubensgegenstandes selber», der gegenüber «der Unglaube, ... der Zweifel, das Nein und der Spott des Unglaubens so ernst gar nicht zu nehmen ist» (ebd. 71).

«gleich zweifach überschreiten, wollte sie leisten, was allein Gott gibt, und stellvertretend vollziehen, was sich nicht anders als in je konkreter existentieller Erfahrung ereignet».[39] Damit aber würde sie sich zum Anwalt des Unglaubens machen und ihre eigene Voraussetzung hintergehen, während sie, von dem Ereignis Gottes in Anspruch genommen, doch nur Anwalt des Glaubens sein kann und damit wahrhaftig genug zu tun hat!

Bleibt sie innerhalb ihrer von Barth neu vermessenen Grenzen, dann kann sie das berechtigte «Verlangen» nach vernünftiger Erkenntnis nur auf eine Weise, nur unter einer Bedingung erfüllen: unter der Bedingung, dass der Fragende sich an jenes Ereignis gebunden hat, von ihm herkommt, dass es also tatsächlich der Glaube (nicht ein aufklärerisches Bescheidwissenwollen) ist, der ihr die Frage stellt und den Erkenntnisprozess in Gang bringt. «Dem geglaubten Grund», so lautet die Formel, «soll eine erkannte Begründung entsprechen».[40] Die «uns göttlich gegebene» Wahrheit soll die Theologie «nun auch menschlich suchen», weil sie sie erst dann als Wahrheit versteht.[41] Man darf übersetzen: Was einer glaubt, das soll und muss er auch erkennen; er kann es aber nur erkennen, wenn er es auf dem Boden seiner menschlichen Realität wahrmacht. Erkennen heisst, die geglaubte Wahrheit auf dem Boden der Welt einholen. «Unter der Voraussetzung, dass es wahr ist: Gott existiert, Gott ist... Mensch geworden», soll der Theologe zeigen, «inwiefern das wahr ist»[42] – mehr nicht. Wie aber könnte er das zeigen, wenn Gottes Mensch gewordene Wahrheit ihn auf dem Boden seiner Welt nicht schon ein- und überholt hätte, wenn er nicht mit der Bereitschaft Gottes, also mit der Kraft des Heiligen Geistes (der ja nach Barth nichts anderes ist als das Licht vom Karfreitag und vom Ostermorgen) rechnen dürfte, ihn «in alle Wahrheit» (Joh 16,13) zu

[39] I. U. Dalferth, Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, ZThK 81 (1984) (54–105), 79.

[40] *Fides qu.*, 52.

[41] Ebd. 41. – Die Dogmatik präzisiert: Das «Ereignis der Gotteserkenntnis ... ist das besondere Ereignis einer Begegnung zwischen dem Menschen und einem Stück der ihn umgebenden, von Gott verschiedenen gegenständlichen Wirklichkeit, in welcher dieses Stück Wirklichkeit ... für Gott eintritt, ... dazu dienen darf und muss, die Gegenständlichkeit Gottes zu bezeugen», KD II/1, 16f.

[42] Ebd. 61. – Die Dogmatik erläutert: Erkenntnis Gottes ist «ein Akt menschlicher Entscheidung entsprechend dem Akt göttlicher Entscheidung», zur Welt zu kommen und sich dadurch erkennbar zu machen. Unser Erkennen kann daher «nur darin bestehen ..., dass wir diesem Akt folgen, dass wir selbst eine Entsprechung dieses Aktes, dass wir also mit unserer ganzen Existenz ... der dem göttlichen Akt entsprechende menschliche Akt werden», KD II/1,27.

führen? Sein Versuch zu erkennen, d.h. zu «verstehen, was man glaubt», hat also tatsächlich ein durchaus begrenztes Ziel, geht es doch nicht um die Erkundung von etwas Unbekanntem, sondern um die Verständigung über etwas Bekanntes. Glückt er, so weiss man am Ende nicht mehr als am Anfang. Man weiss das, was man im Glauben schon wusste. Man weiss es aber «besser, weil man weiss, dass es wahr ist, weil man seinen Grund erkannt hat, weil man sich die Wahrheit dessen angeeignet hat, was man glaubt. Auch hier lernt man also dazu».[43] Man lernt das einzige, was man in einer Welt, in der das Wort «Gott» zum Fremdwort geworden ist, überhaupt lernen kann und lernen muss: man lernt den Wahrheitsanspruch, den der Glaube erhebt, in der Kraft des Geistes zu verifizieren. Und wie geschieht das?

Es ist etwas bestürzend Elementares und vielleicht deshalb ein wissenschaftsgläubiges Zeitalter so Herausforderndes, was sich in den 12 voluminösen Bänden der Kirchlichen Dogmatik in immer neuen Anläufen vollzieht. Wie die Hirten des Weihnachtsevangeliums nur eine Möglichkeit haben, sich über die Botschaft der Engel Klarheit zu verschaffen, nämlich den Entschluss: «Lasst uns nun gehen gen Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat!» (Lk2, 15), so mutet der Dogmatiker Barth seinen Lesern und Hörern nur eines zu: sich der Wahrheit, nach der sie fragen, auszusetzen. Statt ihnen die Wahrheit des Glaubens «von aussen» plausibel zu machen, sie durch den Rückgriff auf historische «Tatsachen», religiöse Erlebnisse oder existentielle Erfahrungen zu «erklären», führt er sie an das Geschehen, das den Glauben begründet, heran, stellt sie – wie die Hirten von Bethlehem – sozusagen in Sichtweite der Sache selbst und führt sie so an den Anfang ihres Glaubens zurück. Doch kann das der Dogmatiker tun? Kann er ihnen darüber hinweghelfen, dass niemand Gott je gesehen hat (Joh 1, 18)? Ist diese Schranke nicht auch dem vor Christus gestellten Menschen gesetzt? Kann er also etwas anderes tun, als auch an dieser Stelle auf den Geist hinzuweisen, ohne den niemand sagen kann, Jesus sei der Kyrios (I Kor 12, 3)? Darum, so Barth, hat die Theologie hier nichts zu «konstruieren»; sie folgt lediglich der Bewegung ihres Gegenstandes. Sie denkt dem Weg nach, den Gottes Wahrheit zur Welt und zum Menschen gegangen ist, und kehrt so zu ihrem Ausgangspunkt, dem Credo der Kirche zurück. Ihr Erkennen bewegt sich offenkundig im Kreis. Also ein Zirkelschluss? Genau das! Die Theologie – das ist die Zumutung Barths – hat gar keine andere Möglichkeit, als

[43] I. U. Dalferth, a.a.O. (A. 39), 62.

sich am Inhalt ihrer Behauptung klar zu machen, dass und in welchem Sinne sie wahr ist. Aber, fügt er hinzu, «auch das werden nur die Toren in ihrem Herzen sprechen: dass dies ein *circulus vitiosus* sei! Als ob es nicht auch einen *circulus virtuosus* geben könnte und in dieser Sache geben müsste!»[44]

Virtuos – das muss man heute kaum eigens begründen – ist in der Tat zunächst der ausgesprochen narrative, nacherzählende Charakter, den die Dogmatik auf dem Weg solchen Nach-denkens gewinnt. Barth erzählt die Geschichte Gottes mit Israel, in dessen Mitte ein Mensch, der Mensch Jesus von Nazareth, steht. Das Dogma, die zur Formel erstarrte Wahrheit, wird mit einer Beweglichkeit sondergleichen in das aufgelöst, was sie von ihrem Ursprung her ist: in einen geschichtlichen Weg, der durch Entscheidungen und Krisen hindurchführt. Das ist – historisch geurteilt – der Gegenentwurf zu Hegel: Während dort die Geschichte ins Dogma eingezeichnet wird, wird hier das Dogma durch die Geschichte interpretiert.[45] Durch die Geschichte – das will wörtlich verstanden sein: Die Wahrheit, auf die sich der Glaube verlässt, mit der er beginnt – Gottes Ja zur Welt – ist keine in sich verschlossene Wahrheit, die uns als pure Behauptung entgegenträte. Sie ist in Jesus von Nazareth «Fleisch», Geschichte vom Stoff unserer irdischen, menschlichen Geschichte, geworden, und es hiesse geradezu ihre Pointe verfehlen, wollte man sie als abstrakte Norm unserer Wirklichkeit gegenüberstellen. Hier, auf dem Boden unserer eigenen Realität – nicht in einem schweigenden Hintergrund der Welt – hat Gott seine Wahrheit unter Beweis gestellt, sich tatsächlich erkennbar gemacht. Hier schliesst er sich der Welt in einer Weise auf, dass er ihre Vergänglichkeit,

[44] KD IV/3, 95. – Dieser Zirkel wird in KD II/1, 276ff. als «circulus veritatis» beschrieben.

[45] Wenn man Barth in ein Verhältnis zum Deutschen Idealismus setzen will (auf die Gefahr hin, ihn durch eine zureichende geistesgeschichtliche Einordnung auch «einzusperren»), dann darf die «Philosophie der Offenbarung» des späten Schelling nicht unerwähnt bleiben. Heisst es dort nicht auch: «Der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte ... Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst» (WW II/3, 195)? Beschreibt Schelling nicht mit gleicher Beweglichkeit das Ereignis der Freiheit Gottes? Das ist richtig. Und doch ist der Sinn, die «Funktion» der hier wie dort berufenen Geschichte denkbar verschieden. Schellings Gott braucht die Geschichte, das Weltspiel der in Spannung gesetzten Potenzen, um sich zu sich selbst verhalten zu können. Der Gott der Kirchlichen Dogmatik «braucht» sie nicht: er geht – das ist seine Freiheit – den «Weg ... in die Fremde» (KD IV/1, 171), um sich zu einem Anderen zu verhalten, also den Geschichte gewordenen Widerspruch zwischen sich und der Welt zu versöhnen. Bei allergrösster Nähe – die denkbar grösste Differenz!

ihren Tod und in dem allem – das ist die Basis der Christologie von KD IV/1 und KD IV/2 – ihre Sündhaftigkeit, ihre verfehlte Menschlichkeit teilt, und darum ohne sie als Gott überhaupt nicht zu begreifen ist.[46]

Von einem *circulus vitiosus* pflegt man zu sprechen, wenn das Denken sein Beweisziel schon in den Prämissen enthält, in seinem eigenen Zirkel befangen bleibt, also nichts beweist. Hier jedoch wird ihm zugemutet, die eigene Sphäre zu verlassen, sich so weit aus der unangefochtenen Ruhe seiner zeitlosen Begriffsbestimmungen hinauszuwagen, wie Gott selbst sich aus seiner Ewigkeit in den Widerspruch der Zeit hineinbegeben hat. Erkennen – das begründet die Denkfigur der Dogmatik, ihren *circulus virtuosus* – heisst in die Sichtweite dieses Ereignisses zu gelangen. Das aber gelingt nur, wenn man sich mit den Hirten von Lk 2 tatsächlich auf den Weg macht und selber sieht, was dort geschehen ist, wenn man also einen Weg durchschreitet, der durch die Mitte unserer eigenen Existenz führt. Es sind darum «nicht die Sätze der Christologie, auf die hier hinzuweisen ist. Meinten wir sie, dann wären wir doch wohl wieder in dem Versuch (dem Versuch des Unglaubens) begriffen, in einem sicheren Hafen Anker zu werfen, wo es sich doch im Glauben gerade darum handelt, auf Christi Geheiss ins offene Meer zu fahren».[47] Der Ort menschlicher Gotteserkenntnis ist der angefochtene Ort des Menschen Jesu und darum ihr Vollzug nicht das Ankerwerfen, sondern die Ausfahrt. Der Zirkel der Theologie – das erst gibt ihm den Charakter der «Ausfahrt», auf der man tatsächlich neue Erkenntnisse gewinnt – muss auf dem Boden unserer geschichtlichen Realität beschrieben werden. Er durchläuft – bildlich gesprochen – den Bereich, den das fleischgewordene Wort als Raum seiner Manifestation beansprucht, und stellt in solchem Durchlaufen die Wahrheit Gottes – zeitlich befristet – unter Beweis. Das wiederum hat für die Gestalt der von uns erkennbaren Wahrheit nicht unerhebliche Folgen. Wir können sie gar nicht in ihrer gleichsam reinen Erscheinung *(per proprietatem)* aufweisen. Wir können, in der zeitlichen Bewegung dieses Zirkels begriffen, nur von der Welt her *(per similitudinem)* auf sie hinweisen, sie nur in Analogie zu ihrem ursprünglichen geschichtlichen Ort an unserem gegenwärtigen geschichtlichen Ort bezeugen.

[46] Hier hat die eigentümlich zirkuläre Struktur des von Barth neu gestellten Erkenntnisproblems ihren theologischen Grund: Gott will «sich selber nicht erkennen ..., ohne uns an diesem Geschehen von sich aus in der Gnade seiner Offenbarung Anteil zu geben ... In dieses Geschehen in der Höhe, im verborgenen Sein und Wesen Gottes ist der Mensch nachfolgend ... mit aufgenommen, so dass Gott nicht nur Objekt seines eigenen, sondern auch Objekt menschlichen Erkennens ist», KD II/1, 230.

[47] KD II/1, 284.

Es ist also kein geschlossener hermeneutischer Zirkel, in dem sich die Theologie bewegt, sondern ein Kreis, der sich ausrollen lässt, der als offener Zirkel in unserer Lebenswirklichkeit ankommt und in ihr nun erneut durchlaufen sein will. «Merkt er denn gar nicht», fragt Barth im Blick auf die Fundamentalisten zur Rechten und die Aufgeklärten zur Linken, «dass er die Richtigkeit dieser Sache nur damit erfahren, erweisen, beweisen kann, dass er entsprechend mit ihr umgeht?», um alsbald zu resumieren: «Es ist klar: es ist das ganze Leben eines Menschen, in welchem es sich erweisen muss, dass unsere Voraussetzung und unsere Behauptung in Ordnung geht»[48]. An die Stelle der im Grunde hoffnungslosen Aufforderung: «Da, das glaube nun!» tritt die hoffnungsvolle Maxime: «Hier, geh' einen Weg!» Denn diesen Weg, den Weg der Hirten, auf dem der Glaube seine Wahrheit auf weltliche Weise bewährt, geht niemand auf eigenes Risiko und auf eigene Gefahr – und darum auch nicht ins Ungewisse! Er folgt ja nur dem Weg, den vor ihm Gott selbst gegangen ist. Dass er dies tun darf und tatsächlich tun kann, ist seine Auszeichnung, die ihn zum «Partner» Gottes macht. Er wird, interpretiert Barth, nun selber als beteiligtes Subjekt «in das Geschehen (der) Offenbarung mit hineingenommen».[49] Es ist seine Ehre, sich auf menschliche Weise an Gottes Ja zu beteiligen. Das ist die königliche, die «virtuose» Voraussetzung der Kirchlichen Dogmatik.

Sie erst begründet, was sonst gänzlich unbegründbar wäre: nicht nur die Möglichkeit, sondern darüberhinaus die «Wahrhaftigkeit» menschlicher Gotteserkenntnis, also die Gewissheit, dass wir mit unseren menschlichen Anschauungen und Begriffen das theologische Ziel, Gott selbst in seiner Verborgenheit am Kreuz, nicht verfehlen. Unüberschreitbar ist ja auch für diese Dogmatik die mit Joh 1, 18 gezogene Grenze: «Niemand hat Gott je gesehen». Wenn also ihr Erkennen kein «esoterisches Mysterium» sein soll, wenn die Theologie tatsächlich über keine «besonderen Schlüssel zu besonderen Türen» verfügt[50], dann steht auch sie vor dem Problem: Lassen sich unsere Worte und Begriffe überhaupt anwenden auf – Gott? Haben sie als weltliche Worte ihre Grenze nicht darin, dass sie nur «Welt» bezeichnen können und sonst nichts?

Das scheint unbestreitbar zu sein. Es gibt – das ist geradezu ein Axiom des Barthschen Denkens – keine Dinge und darum auch keine Worte in der Welt, die sich uns von sich her als Vehikel der

[48] KD IV/3, 82. 86.

[49] KD I/2, 259. – Barth spricht KD II/1, 30 ausdrücklich von einem «Kreislauf» der Gotteserkenntnis: «Erkenntnis Gottes heisst Erkenntnis des Weges oder der Wege Gottes, die als solche gut, wahrhaftig, heilig und gerecht sind ... Aber ... wie sollten sie anders erkannt werden, als indem der Mensch seinerseits solche Wege geht, die in seiner Sphäre den Wegen Gottes entsprechen: Wege der Weisheit, des Lebens, des Friedens ... Alles hängt also ebenso an diesem menschlichen Nachgehen und Mitgehen.»

[50] *Fides qu.*, 68; KD I/1, 3 vgl. II/1, 203.

Erkenntnis Gottes anbieten könnten. Wenn aber Gott selbst sich uns in weltlicher Gestalt und weltlichen Worten anbietet, wenn er den Weg «in die Fremde» geht, ohne dabei sich selbst fremd zu werden – er kommt ja «in sein Eigentum» (Joh 1,11), indem er an der Welt, am Menschen und an unseren menschlichen Worten Anteil nimmt –, dann ist diese «natürliche» Grenze keine theologische Schranke mehr. Denn wenn Gott sich der Welt aufschliesst, oder besser und richtiger: wenn er sie als seine Schöpfung in Anspruch nimmt und daraufhin nun auch als Medium und Material seiner Offenbarung, dann schliesst er sich eben damit ja auch der geschöpflichen, «natürlichen» Sprache auf. Mit der Schöpfung wird auch die Sprache der Welt in das Geschehen der Offenbarung hineingenommen und dadurch befähigt, Gott entsprechend der von ihm gewählten weltlichen Gestalt angemessen, richtig, «wahrhaftig» zu bezeichnen. Wo also der *circulus virtuosus* dem göttlichen Vorbild entsprechend als dessen kreatürliches Abbild durchlaufen wird – im Raum der Kirche[51] –, da erwählt Gott unsere Wahrheit zum Ausdruck seiner Wahrheit, da kommt es zur Möglichkeit analoger Gotteserkenntnis.[52]

Sie hat ihren Grund darin, «dass Gottes wahrhaftige Offenbarung dem, was wir mit unseren menschlichen Worten sagen können, von sich aus entgegenkommt und unter ihm eine Auswahl vollzieht, der wir uns dann im Gehorsam anschliessen dürfen»,[53] und es ist geradezu der methodische Sinn der hier nachgezeichneten Bewegung, diese Analogie, die Beziehung zwischen der Weltlichkeit unserer Anschauungen und Begriffe und der Göttlichkeit ihres «Gegenstandes», die Gott selbst hergestellt hat, nun unsererseits – im Glauben – unter Beweis zu stellen.

Also kein apriorisches Erkennen, durch das wir über Gott verfügen könnten, erst recht kein «tumultuarisches Mirakel», durch das Gott unser begrenztes Erkenntnisvermögen in eine unmittelbare Schau verwandelte, sondern auch hier das Hineingenommenwerden in den Raum der Offenbarung. Wir erkennen, indem wir in Sichtweite dieses Ereignisses bleiben, mit unserer Vernunft seiner Spur durch den Widerspruch der Welt folgen[54] und derart unsre Anschauungen, Begriffe und Worte von ihm, zur Bezeichnung seiner weltgewordenen Wirklichkeit, in Anspruch nehmen lassen. In solcher «analoger» Anwendung auf Gott werden sie

[51] «Hier in der Kirche findet ein *conicere,* ein Mutmassen in bezug auf das Wesen Gottes an Hand der Welterfahrung des Menschen ebenso faktisch statt wie es draussen faktisch nicht stattfindet ... Die Kirche realisiert mit ihrer Gotteserkenntnis eine Möglichkeit der Menschheit», *Fides qu.* 120.

[52] Die klassische Formel dieser Analogie lautet: «Im Glauben und Bekenntnis wird das Wort Gottes menschlicher Gedanke und menschliches Wort, gewiss in unendlicher Unähnlichkeit und Inadäquatheit, aber nicht in gänzlicher Fremdheit gegenüber seinem Vorbild, sondern ... dessen wirkliches Abbild», KD I/1,254. Vgl. hierzu H.U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1962, 116ff.

[53] KD II/1, 256.

[54] Die Theologie – so lautet bereits das Programm der Anselm-Schrift – soll ihrem Gegenstand folgen und ihn in der ihm eigenen Vernünftigkeit *(ratio)* zu verstehen versuchen. Sie hat «das verborgene Gesetz des Glaubensgegenstandes», von dem ihre Sätze reden, «nachdenkend selber zu denken, es eben damit aufzuweisen und so das Geglaubte nun auch zu erkennen: die noetische *ratio* wird zur Entdeckung der ontischen *ratio,* indem sie ihr folgt», *Fides qu.* 53.

ihrer Wahrheit nicht entfremdet, es wird auch keine doppelte Wahrheit statuiert, im Gegenteil: sie werden ihrer ursprünglichen Wahrheit «wieder zugeführt».[55]

Man muss sich das theologische Programm Barths in seiner ganzen Tragweite vor Augen halten, um es angemessen würdigen zu können. Sein Eckpfeiler ist die zentrale Stellung der Person Jesu Christi, in der sich Gott erkennbar, «denkbar» gemacht hat. Das hat zur Folge, dass der Glaube, der diese Offenbarung zu seinem Gegenstand hat, niemals nur ein *credere,* sondern immer auch ein *intelligere* ist, und dass dieses *intelligere* sich niemals nur in der Sphäre der reinen Theorie, sondern, seinem Gegenstand nach- denkend, immer auch als praktischer Vollzug gelebter Nachfolge vollzieht. Hier liegt der Grund für das Barths Dogmatik vielleicht am meisten charakterisierende Formmerkmal: die Zusammenbindung von Glaube und (kritischer!) Theologie. Mit der einen *fides* kann es auch nur einen *intellectus* geben, den man sachgemäss nennen darf: den *intellectus fidei,* der die Welt als versöhnte Welt wahrnimmt und sich deshalb ihrer (noch) unversöhnten Wirklichkeit rückhaltlos aussetzt.

3. Das Ziel des Weges

Ein Letztes! Wohin führt uns der Weg dieses Erkennens? Wohin hat er Barths eigene Theologie geführt? In den Widerspruch zur Welt, in die Solidarität mit der sich selbst verfehlenden, weil ihren Erlöser totschweigenden Welt und darum zur Entdeckung einer menschlicheren Welt – dorthin also, wo der Mensch zu stehen kommt, wenn er sich an den Ort der in Christus fleischgewordenen Wahrheit begibt. Gibt es einen Schlüssel zu dieser Theologie, so den, dass sie im Unterschied zu einer jahrhundertealten Tradition das Ereignis der Menschwerdung, den Weg, auf dem Gott sich selbst der Welt und ihrer Geschichte ausgesetzt hat, nicht als Bestätigung dieser Welt begreift, sondern als deren schärfste Kritik, als den fleischgewordenen Widerspruch zu den Gesetzen und Regeln, die in unserer Gesellschaft, ihrer Moral, ihrer Wirtschaft und ihrer Politik, gang

[55] »Denn so steht es doch, dass Gott der Schöpfer in ihnen allen, so gewiss sie seine Schöpfung zum Gegenstand haben und so gewiss sie selber seine Schöpfung sind, um sich selbst weiss, dass Gott mit ihnen allen wie mit der Existenz der Schöpfung überhaupt sich selbst bezeichnet und verkündigt. Daraufhin nimmt er, der Schöpfer, in seiner Offenbarung, uns und damit auch sie in Anspruch ... Unsere Worte sind nicht unser, sondern sein Eigentum», KD II/1, 258f.

und gäbe sind. Barth hat mit dem Evangelium Kirche und Welt angegriffen, schliesst doch Gottes Ja ein Nein notwendig in sich.

Das aber bedeutet: Soll dem geglaubten Grund eine erkannte Begründung entsprechen, dann führt das theologische Erkennen mitten durch die soziale und politische Wirklichkeit hindurch – niemals an ihr vorbei – und hat hat sich dort zu bewähren. Denn entsprechen kann der Glaube seinem göttlichen Grund offenbar nur dann, wenn auch er den Widerspruch nicht zur gedachten, sondern zur real existierenden Welt riskiert und angesichts dieses Widerspruchs zu seiner Sache steht. Das erst macht seine Bewegung zum *circulus veritatis,* zum Vollzug eines Erkennens, bei dem er die ihm eigene Wahrheit zu verstehen lernt. In dem Masse, in dem Barths Theologie diese Konsequenz an vorderster Stelle selbst gezogen hat, ist sie ihrerseits zu einem geschichtlichen Ereignis geworden. Wer die Barmer Theologische Erklärung (1934), wer die provozierenden Briefe an Hromadka (1938) und an den «Pfarrer in der DDR» (1958)[56] nur für Äusserungen eines engagierten Zeitgenossen halten wollte, hätte den Zirkel, den sie selbst in der Welt zu durchlaufen und immer wieder einzuüben versucht hat, und damit ihr lebendigstes Zentrum, verfehlt.

Wohin führt uns der Zirkel, in dem der Glaube seine Wahrheit zu verstehen lernt?, haben wir gefagt, und wir haben geantwortet: in den Widerspruch der unversöhnten Welt. Das ist richtig, und ist doch nur die halbe Antwort. Barths Theologie hat durch ihre starken Negationen – durch ihren Protest gegen alle Formen der bürgerlichen Religion – Epoche gemacht. Ihr Nein aber steht im Zeichen des göttlichen Ja. Es liegt also nicht an uns, an unserm Glauben oder an unserm Mut, die Wahrheit des Evangeliums allererst in die Welt einzuführen. Wer sich in die Bewegung des zur Welt kommenden Gottes – in das Geschehen der Offenbarung – hineinnehmen lässt, darf vielmehr damit rechnen, dass diese Bewegung, die den Widerspruch der Welt nicht nur aufgedeckt, sondern überwunden hat, vor ihm zum Ziel gekommen ist, dass sie seine eigenen Versuche, ihr zu folgen, grundsätzlich überholt hat. Dass das menschlich gelebte Leben Jesu, das in ihm zeichenhaft sichtbar gewordene Reich Gottes nicht in der Historie steckenbleibt, sondern in unserer heutigen Welt des Hungers und der Kriege, der politischen Katastrophen und der Zukunftsangst ankommt, sich durchsetzt: das – lehrt Barth – geschieht auch ohne uns, ja oft genug

[56] »Der Götze wackelt». Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930–1960, hg. von K. Kupisch, 1961, 157f.; Offene Briefe 1945–1968, hg. von D. Koch (Gesamtausgabe/Karl Barth V), 1984, 401–439.

gegen uns. Es ist das «Vermögen Jesu Christi», auch die Welt der Profanität – etwa die Radikalität ihrer Erlösungsbedürftigkeit, ihre nicht zu stillende «Unruhe... angesichts der grossen Unordnung in Staat und Gesellschaft» – zum Anschauungsunterricht zu machen, in dem der Glaube seine Wahrheit in weltlicher Gestalt entdeckt: als ein «wahres Wort», das der gottlosen Kreatur «auf die Lippen gelegt» ist[57]. Weil Gott nicht aufhört, mit uns einen Weg zu gehen, weil er sich – sagt Barth – «wiederholt» und in diesen Wiederholungen den «*circulus virtuosus*» selbst durchläuft – in der Welt der Armen Lateinamerikas, aber auch in der Welt der Reichen Europas –, darum gibt es auch auf unserer Seite einen Weg, der das Thema *probandum* der Theologie nicht verfehlt. Keine zweite Dogmatik hat denn auch in neutestamentlicher Unbefangenheit den Anspruch des Glaubens so umfassend zu denken gewagt, dass sie sich für dessen Wahrheit sogar auf die von keiner Predigt berührte profane Welt berufen und ihr zugetraut hätte, mit ihren Verlautbarungen, mehr noch: durch ihr praktisches Verhalten, sich auch einmal zur Peripherie eines Kreises machen zu lassen, der auf die Offenbarung als sein verborgenes Zentrum verweist.

Wird aber die Welt von diesem Zentrum her entdeckt – und nur dann wird sie theologisch, im Licht der geschehenen Versöhnung entdeckt – dann wird sie (trotz allem, was wir ihr heute antun) als eine für Gott und für den mit Gott auf dem Wege befindlichen Menschen sprechende und darum als eine menschlichere Welt entdeckt. Deshalb – so liest man es bereits in der Schöpfungslehre Karl Barths – gibt es für den Menschen, der seinen Glauben verstehen will «nur die grosse Offenheit für die ganze Wirklichkeit..., nur das grosse Vertrauen der ganzen Wirklichkeit gegenüber. Es ist das notwendige und darum gewisse Vertrauen derer, die Gott zuerst in sein Vertrauen gezogen hat und immer wieder in sein Vertrauen zieht durch die Offenbarung seines Handelns... Wir sind in einem Kreis, in dem wir uns wohl bewegen dürfen und müssen, den wir aber nur in einer Richtung durchlaufen und den wir nicht mehr verlassen können».[58]

[57] KD IV/3, 132.141.
[58] KD III/1, 445.