Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 70 (2014)
Heft: 3

Artikel: Vom Wort Gottes zum Kontratext : theologische Textualität und kontextuelle Theologie im Anschluss an Karl Barth

Autor: Reichel, Hanna

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877747

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: 09.07.2025

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

Vom Wort Gottes zum Kontratext

Theologische Textualität und Kontextuelle Theologie im Anschluss an Karl Barth[1]

1. Einleitung

Warum soll man heute über «kontextuelle Theologie» reden? Der Begriff ist in der aktuellen akademischen Landschaft nicht besonders beliebt. Kontextuelle Entwürfe stehen im Ruf, politisch motiviert bis ideologisch geschlossen zu sein, moralisch anstrengend und theologisch einseitig. Ein kontextueller Ansatz scheint der Suche nach einer vom Menschen unabhängigen göttlichen Wahrheit ebenso entgegen zu stehen wie dem Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität.[2]

Zugleich stellt sich in den letzten zwei Jahrhunderten auch im deutschsprachigen Raum die Frage: «Wie predigen wir dem modernen Menschen?»[3] Wie soll die Kirche umgehen mit Pluralisierung, Individualisierung, Säkularisierung? Welche Sprache kann der heutige Mensch verstehen, welche Probleme und Fragen sind die seinen? Nicht nur, aber insbesondere in der Homiletik ist diese Frage grundlegend geworden. Das wird aber nicht als Frage kontextueller Theologie, sondern als Anwendung oder als Übersetzungsleistung oder als Methodenfrage wahrgenommen.

Ich halte hingegen dafür, dass man auch und gerade aus theologischen Gründen die Frage nach der Kontextualität von Theologie nicht aus den Augen verlieren darf. Im Folgenden werde ich es zunächst unternehmen, umlaufende Verwendungen des Begriffs kontextueller Theologie zu differenzieren,

1 Dieser Text ist die leicht veränderte Fassung des Karl-Barth-Vortrags, der am 16.05.2014 an der Theologischen Fakultät in Basel gehalten wurde. Einzelne Aspekte (Sprachgeschichte des Kontext-Begriffs, Jesus Christus als Grundtext der Theologie, der Barmherzige Samariter als Modell kontextueller Theologie) sind aus Überlegungen im Rahmen meiner Dissertation hervorgegangen, vgl. H. Reichel: Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus, Diss. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2013, insb. Kap. 6, 187-191 und Kap. 10, These 8, 262-265.

2 Vgl. N. Slenczka: Kontext und Theologie. Ein kritischer Versuch zum Programm einer «kontextuellen Theologie», NZSTh 35 (1993) 303-331.

3 F. Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Drei Teile; Tübingen 1902-1921.

ThZ 3/70 (2014) S. 208–230

indem ich sie mit Elementen aus Barths Leben und Werk illustriere. Sodann werde ich im Anschluss an ihn ein alternatives Modell theologischer Kontextualität formulieren.[4] Dafür knüpfe ich an die Sprachgeschichte von Text und Kontext an und versuche sie mit grundlegenden Einsichten der Theologie Barths in Verbindung zu bringen: dem Ausgehen vom Wort Gottes, dem Verkündigungsauftrag der Kirche, Gottes Selbstoffenbarung in der Inkarnation und der Zentralität des Namens Jesus Christus.

2. Theologie und Kontext. Drei Begriffsskizzen

a) «Jede Theologie ist kontextuell». Kontextualität als epistemologische Bedingung und hermeneutisches Anliegen

Desmond Tutu wird das Diktum zugeschrieben: «Jede Theologie ist kontextuell.» In einem ganz basalen, deskriptiven Sinn ist selbstverständlich jede Theologie als menschliche Artikulation Kind ihrer Zeit und und geprägt durch biographische und situative Einflüsse, geschichtliche Erfahrungen, kulturelle und politische Zusammenhänge.[5] Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Exegese ebenso wie die der Kirchengeschichte im theologischen Fächerkanon sind in hohem Masse dieser Einsicht geschuldet. Dass jede theologische Verstehensbemühung in diesem Sinne kontextuell geprägt ist, ist kaum zu bestreiten. Auch Barth gibt unumwunden zu: «Wer hat andere Augen zum Lesen als seine eigenen?»[6]

4 Man könnte auch von der *Partikularität* der Theologie sprechen (im Gegensatz zu ihrer Universalität), oder von ihrer *Lokalität* (vgl. R.J. Schreiter, Constructing Local Theologies, New York 1985) im Gegensatz zu ihrer Globalität. Ich versuche mein Anliegen aber unter dem Begriff der Kontextualität zu artikulieren, da dieses Konzept m.E. wie kein anderes geeignet ist, den spezifisch theologischen Horizont – den Bezug auf den Heiligen Text und dahinter auf das Wort Gottes, die sprachlich konstituierte Verkündigung in Predigt und Theologie – ebenso mit in den Blick zu bekommen, wie politische und diakonische Dimensionen.

5 So selbst Slenczka: Kontext und Theologie (Anm. 2), 306: «Nun ist die Feststellung, dass jeder, der Theologie treibt, einem Kulturkreis, einer Klasse, einer Rasse oder einem Geschlecht angehört, so banal, dass sie nicht die Rede wert wäre, wenn das *proprium* einer kontextuellen Theologie nicht in der weitergehenden Behauptung läge, dass dieses Attribut nicht nur das theologietreibende Subjekt, sondern vielmehr inhaltlich die Theologie bestimmt. Der Kontext, in dem Theologie betrieben wird, ist für diese Theologie nicht gleichgültig, sondern in noch zu differenzierender Weise konstitutiv.»

6 K. Barth: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Denkens [1931], hg.v. E. Jüngel und I.U. Dalferth (GA II.13) Zürich 1981, 4.

Unterschiede tun sich auf, sobald es um die Bewertung dieser Eingebundenheit geht. Wer auf wissenschaftliche Objektivität bedacht ist, sieht in der Kontextverhaftetheit theologischer Rede nicht selten einen Mangel, der *de facto* gegeben ist und mit dem man umgehen muss, den es aber um der professionellen Redlichkeit und Aussagefähigkeit willen soweit als eben möglich auszuräumen gilt.[7] Kontextualität gerät dann in den Ruf der Korruption ewiger Wahrheit zu Perspektivität, Relativität, oder schlimmer noch: Ideologie. Während jede Kontextualität bereits einen Mangel an Objektivität bedeutet, ist sie theologisch vollends disqualifiziert, sobald sie den Kontext gar zum Kriterium der Theologie erhebt.[8]

Nun wird man Barth kaum unterstellen, dass er die Wahrheit theologischer Sätze von kontextuellen Faktoren abhängig macht und Geschichte und menschliche Erfahrung über dogmatische Inhalte stellt. In diesem Sinne ist er sicher relativ unverdächtig.[9] Dennoch ist auch und gerade von Barths «hoher» Theologie her einsichtig, dass Kontext nicht lediglich als Korruption von Wahrheit und Objektivität begriffen werden kann. «Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt»[10] – versteht man wie Barth die Theologie grundsätzlich von der Verkündigung her, ist der Kontext ein Pol der theologischen Reflexion, der nicht aufgegeben werden kann. Das Wort Gottes soll

7 So Slenczka: Kontext und Theologie (Anm. 2).

8 So meint Slenczka: Kontext und Theologie (Anm. 2), 306, Anm. 10 feststellen zu können, dass der «Kern einer kontextuellen Theologie die Etablierung des jeweiligen Kontextes als hermeneutische Prämisse für die Theologie ist – und diese Grundstruktur teilen die meisten Vertreter der Befreiungstheologie mit den Deutschen Christen». Dies bedeute, so bekräftigt er noch einmal, «eine perspektivische Limitation des Schriftzeugnisses, der s*trukturell* vergleichbare Thesen aus dem Bereich der Deutschen Christen zur Seite gestellt werden können».

9 Auch wenn neuerdings Barths Theologie gern historisiert und also zum Produkt gewisser Zeitumstände und Problemkonstellationen der Moderne erklärt wird (vgl. die gesammelten Aufsätze bei F.W. Graf: Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011). Dieses Mittel wird allerdings erkennbar eingesetzt, um Barths theologische Aussagen und Ansprüche zu relativieren, vgl. dazu S.G. Holtmann: Karl Barth als Theologe der Neuzeit (FSÖTh 118), Göttingen 2007, 328.

10 K. Barth: Sechzehn Antworten an Harnack, in: Offene Briefe 1909-1935, hg.v. D. Koch (GA V.35), Zürich 2001, 62-67 (63). Zur Bedeutung der Predigt für die Theologie Barths vgl. auch A. Denecke: Gotteswort als Menschenwort. Karl Barths Predigtpraxis – Quelle seiner Theologie, Hannover 1989; H. Genest: Humane Theologie. Die Predigten Karl Barths. 1913, 1914 und 1954-1967, VuF 30 (1985) 5-21.

in der Verkündigung Ereignis werden. Dafür ist selbstverständlich eine vermittelnde Bewegung zwischen der Auslegung der Schrift und ihrer Aneignung durch den Hörer notwendig. Auch wenn keine Theologin und kein Prediger dieses Ereignis bewirken kann, so besteht doch ihre Aufgabe auch darin, die Situation so gut zu erforschen und zu reflektieren, dass ihre Rede darauf abgestimmt und verständlich ist. Es wird also

> «darauf ankommen, den Text so zu bedenken, daß er vom Prediger her wirklich als von einem heutigen Menschen durchdacht wird und dann auch wirklich zu einem Wort an den heutigen Menschen werden kann [..., so] daß man bei der Predigt nicht genug an die Menschen, denen sie gilt, denken kann. Denn jedes Wort, das diesen hörenden Menschen verkündigt werden soll, muß zu einem Wort werden, das ganz speziell und eindeutig unsere Gegenwart anredet.»[11]

Die Frage «Wie predigen wir dem modernen Menschen?»[12] gilt also nicht nur dem Liberalen, sondern auch dem Wort-Gottes-Theologen. Auch für Barth hat der Situationsbezug, die Frage «Was erfordert die Situation, in der wir jetzt miteinander sind?» eine «relative Wichtigkeit».[13]

Über eine schlichte *Bestimmung* durch den Kontext, sei es durch die Situation des Hörers, sei es durch die Anliegen des Predigers, muss die Predigt allerdings hinausgehen, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll. «Pfarrer und Christen sind Menschen und leben in der Welt, davon soll nicht abgesehen werden. Aber in demselben Augenblick, wo die Predigt sich diese Dinge zum Ziel macht, ist sie überflüssig.»[14] Die Situation ist der *Kontext* der theologischen Rede, das Wort Gottes aber ihr *Text*. Beide dürfen nicht verwechselt werden. Ein Hauptteil der homiletischen Aufgabe ist gerade darauf konzentriert, dieses Verhältnis wieder ins Lot zu bringen. Gefährdet wird es nach Barth insbesondere durch die Per-

11 K. Barth: Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt. Nachschrift des homiletischen Seminars «Übungen in der Predigtvorbereitung» im Wintersemester 1932 und Sommersemester 1933 in Bonn, hg.v. G. Seyfferth, Zollikon-Zürich 1966, 94.

12 Niebergall: Wie predigen wir dem modernen Menschen? (Anm.3).

13 Barth: Homiletik (Anm. 11), 68.

14 Barth: Homiletik (Anm. 11), 48. Angela Dienhart Hancock hat in ihrer Studie gezeigt, wie Barths Homiletik-Vorlesung in den Wirren der frühen 1930er Jahre gerade in ihrer Betonung von Schrift und Bekenntnis und ihrer Distanz zur Zeitgenossenschaft eine sehr kontext-wirksame Kontrastposition bezogen hat (A.D. Hancock: Karl Barth's Emergency Homiletic, 1932-1933. A Summons to Prophetic Witness at the Dawn of the Third Reich, Grand Rapids 2013).

son des Predigers, seine religiöse Subjektivität ebenso wie die Autorität eines Amtes, seine Emotionalität ebenso wie seine Langweiligkeit.[15] Für Barth geht es in der Predigt nicht um die Vermittlung persönlicher Erfahrung oder Überzeugung, sondern um die Antwort der Kirche auf die Offenbarung. Der Text produziert den Kontext und ersetzt dabei das Subjekt. Der Prediger ist lediglich der Finger Johannes' des Täufers auf dem Isenheimer Alter: Er weist auf das Wort Gottes, er deutet auf den Text und deutet den Text, immer unter der Prämisse: «Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.»[16] Der Prediger ist lediglich die Funktion, die Text und Kontext zeugnishaft verbindet. Seine Rolle erfüllt er gerade dann, wenn er nicht in Erscheinung tritt, sondern als reiner Hinweis hinter das Wort der Verkündigung als Antwort (Kontext) auf das Wort Gottes (Text) zurück tritt.

Auch der Bezug auf den Hörer ist nach Barth streng zu unterscheiden von einem «Dienst am Kunden»[17], einer Erfüllung religiöser Bedürfnisse. Gerade das theologische Ernstnehmen des Hörers erfordert die Differenzierung von Text und Kontext und damit eine durch den Text vermittelte Distanz zum Kontext. Verkündigung will mehr und anderes, als dem Hörer zu erzählen, was er immer schon von sich selbst weiss oder ahnt. Sie steht auch in einem kritischen Abstand zu ihm:

«Zur Gemeindemäßigkeit gehört die *Aufgeschlossenheit* für die wirkliche Situation der Gemeinde und die *Überlegenheit* dieser Situation gegenüber, sie in die Predigt mit hineinzunehmen. Wenn ein Prediger mit seiner Gemeinde lebt, so erlebt er mit ihr eine Geschichte, so bewegt ihn ständig die Frage: ‹Wie sind wir dran?› Das bedeutet aber nicht, daß er sich vom Strom des Lebens mitreißen läßt, um so der Mund der Gemeinde zu sein. Er darf nicht der Volksweise und Dorfweise sein, der das Leben kennt und es auf die Bühne bringt und sagt, was die Leute auf dem Herzen haben. Die Predigt ist nicht einfach die verklärte Fortsetzung, der Oberton des Lebens, dieses muß vielmehr wirklich in sie aufgenommen werden. Die Gemeinde wartet darauf, daß das bewegte Leben von Gott aus beleuchtet werde, nicht darauf, daß auch der Prediger in eines jener Hörner, die da geblasen werden, stößt. Gewiß, er sei dabei und lasse sich von keinem in herzlicher Beteiligung übertreffen, aber erst der *Abstand* bei diesem *Dabeisein* macht die wahre Gemeindemäßigkeit aus.»[18]

15 Vgl. Barth: Homiletik (Anm. 11), 62f.

16 Joh 3,30. Das Zitat steht auf dem Isenheimer Alter neben dem Finger Johannes' des Täufers.

17 So Barth selbst ablehnend in seiner Homiletik (Anm. 10), 68.

18 Barth: Homiletik (Anm. 10), 67.

Aufgeschlossenheit und Überlegenheit, Abstand und Dabeisein in Bezug auf den Kontext, vermittelt durch den Text – das sind die zentralen Erfordernisse der Predigt nach Barth. Der Kontext prägt also nicht nur passiv die epistemologischen Voraussetzungen und Vorverständnisse der Theologie, ist nicht nur eine *de facto*-Gegebenheit, der man nicht entkommen kann. Für eine Theologie, die sich von der Verkündigung her versteht, ist der Bezug auf die eigene Kontextualität ein vom Text aufgegebenes Anliegen. Der Theologie ist eine aktive kontextualisierende Hermeneutik abverlangt, damit sie das Wort Gottes im jeweiligen Kontext zur Sprache und zu Gehör bringen kann. «Jede Theologie ist kontextuell», könnte man den Ausspruch konkretisieren, weil sie weiss, dass sich das Wort Gottes (auch) an den je konkreten, an *diesen* Kontext richtet.

b) Kontext als «Reservat». Kontextualität als hegemoniale Domestizierung von Theologien

Neben dieser allgemeinen, basalen Auffassung von Kontextualität wird der Begriff «Kontextuelle Theologie» oft verwendet, um Ansätze zu kennzeichnen, die sich mit einem bestimmten, situativen Problem beschäftigen und darin eine eigene politische Agenda haben. In diesem Sinne ist nicht jede Theologie kontextuell, sondern nur eine solche, die ihre kontextuelle Eingebundenheit explizit thematisiert und als Teil ihres Anliegens formuliert.[19]

Im Einzelnen werden solche Ansätze gern durch Adjektiv- oder Genitivverbindungen markiert, die dieses partikulare Interesse anzeigen: Feministische Theologie, Womanist Theology, Befreiungstheologie, Schwarze Theologie, Queer Theology etc. Bereits diese grammatischen Verbindungen legen nahe, es handle sich bei ihnen um «Sonderfälle» von Theologie, um eine thematische oder zielgruppenspezifische Einschränkung ihres Geltungsbereichs gegenüber einer damit zugleich postulierten «allgemeinen» Theologie, einer adjektivlosen «Theologie an sich», die ihrerseits seit Jahrhunderten in akademischen Zirkeln

[19] Vgl. z.B. die Definition von A. Pears: Doing Contextual Theology, New York 2009, 1: Theologie ist ihr zufolge Kontextuelle Theologie, wenn sie «explicitly places the recognition of the contextual nature of theology at the forefront of the theological process. [... Contextual theology is] explicitly shaped, if not driven, by the recognition of the contextual nature of theology with all of its potentially controversial and problematic implications. This is different from the claim that all theology is contextual. One is a theological stance which places and celebrates context at the centre of the theological enterprise, and the other an epistemological claim about the contextual nature of all theology.»

betrieben werde.[20] In diesem Sinne ist Kontextualität also nicht eine allgemeine Eigenschaft von Theologie, sondern eine, die von einzelnen Schulen zum Programm erhoben wird.

Nach einer gewissen Konjunktur in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist es – im deutschsprachigen Raum besonders deutlich – stiller geworden um die Kontextuellen Theologien. Sie erschüttern nicht mehr die Diskussion. Manchen ihrer Ausprägungen wird sogar ein gewisser Platz in der Akademie eingeräumt. Einige Fakultäten in Deutschland vergeben etwa besondere Lehraufträge, vereinzelt sogar Lehrstühle für «Feministische Theologie». So sind innerhalb der Akademie spezifische «Reservate» geschaffen worden für die Anliegen einiger kontextueller Ansätze. Ist dies gelungene Integration? Oder doch eher ein Feigenblatt, um die anderen «Disziplinen» von den Anfragen solcher Theologien zu entlasten? Oder gar die Neutralisierung ins Nischendasein? Ich will die Problematik anhand eines Konfliktes illustrieren, den der junge Barth durchlebte.

Karl Barth war 1921 überraschend an die Theologische Fakultät in Göttingen berufen worden mit dem expliziten Auftrag zur «Einführung in das reformierte Bekenntnis, die reformierte Glaubenslehre und das reformierte Gemeindeleben»[21]. Von Anfang an lassen ihn die Kollegen spüren, dass die Reformierten in Deutschland «nicht mehr als die Millennium-Sekte»[22] gelten.

20 Dass sie diese universal-objektive Dimension von Theologie infrage stellten, wird denn auch kontextuellen Theologien gern vorgeworfen; so kritisiert etwa Slenczka: Kontext und Theologie (Anm. 2), 317 an der Befreiungstheologie: «Die politische Befreiung ist somit [für sie] gerade kein Thema der *Ethik*, neben dem es das engere, eigenständige, die Ethik begründende Feld ‹eigentlicher› *Theologie* gäbe». Vgl. ebd., 319: «Dies ist der Kern des Programms einer jeden kontextuellen Theologie: nicht die relativ harmlose These, dass der allen Christen gemeinsame, jenseits jedes Kontexts bestimmbare Glaube in einem Kontext spezifische sozialethische Folgen habe, sondern die Behauptung, dass es die Theologie oder die Wahrheit ‹an sich›, abgesehen von jenen ‹Folgen› – und das heißt: abgesehen von der Einbindung in einen Kontext –, nicht gebe.» Hier zeigt sich nicht nur implizit, sondern sehr explizit das Insistieren auf einer «eigentlichen», einer Theologie «an sich» vor jeder Kontextuellen Theologie, die dann nur als ein spezieller Fall der Anwendung in den Blick kommen darf.

21 So das Begleitschreiben des Ministeriums zur «Urkunde über die Ernennung des Pfarrers K. Barth zu Safenwil (Schweiz) zum Honorarprofessor in der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen» vom 16.08.1921, zit. nach K. Barth/R. Bultmann: Briefwechsel 1911-1966, hg.v. B. Jaspert (GA V.1), Zürich 1971, 209, Anm. 1.

22 Zit. nach Rundbrief vom 17.05.1922, in: K. Barth/E. Thurneysen: Briefwechsel II: 1921-

Barth steht als Honorarprofessor am Rand, wird *in* der Fakultät als «*außerhalb* der theol. Fakultät» geführt.[23] Im Vorlesungsverzeichnis steht an letzter Stelle: «Mit besonderem Lehrauftrag für reformierte Theologie hält Professor Barth folgende Vorlesungen ...», am Schwarzen Brett wird er neben den Anzeigen des Turnlehrers platziert.[24]

Nachdem er eine Reihe eher historischer Vorlesungen gehalten hat, wagt Barth sich 1924 zum ersten Mal an einen eigenen dogmatischen Versuch. Um den Titel der Veranstaltung entspinnt sich sogleich ein handfester Streit mit der Fakultät. Barth will seine Vorlesung als «Christliche Dogmatik» ankündigen. Die Fakultät hingegen will ihn nötigen, unter dem Titel «Prolegomena zur *reformierten* Dogmatik» zu lesen.[25] Barth betrachtet diese Dienstanweisung als eine Diskriminierung, spricht gar von «ein[em] Attentat»[26] auf ihn, «mit dem ausdrücklichen Zweck, dieses Wort [«reformiert», Anm. HR] in die *Testatbücher* der Studenten hineinzubringen und diese dadurch (je nach dem Grad von lutherischem Konfessionalismus ihres heimischen Konsistoriums) mehr oder weniger kräftig von meiner Vorlesung weg und den Hürden von Stange und Wobbermin wieder zuzutreiben.»[27] Im Verlauf des Streits kommt es nach einigem Hin und Her zum Prozess vor dem Kultusministerium in Berlin, den Barth allerdings verliert. Ihm sei nun wirklich, so berichtet Barth, «überbunden, ‹reformierte Theologie› nicht als konfessionelle Theologie, sondern als *theologische Disziplin* zu lehren, wie ein anderer z. B. Archäologie. Natürlich ein Unsinn!»[28] Schadenfroh bemerkt Barth aber, die vermutete Intention der Kol-

1930, hg.v. E. Thurneysen (GA V.4), Zürich 1974, 77.

23 Barth protestiert dagegen in einem Brief an den Dekan A. Rahlfs vom 31.12.1922, in: Barth/Bultmann, Briefwechsel (Anm. 20), Anhang 3, 208-213 (210).

24 Vgl. Interview von H.A. Fischer-Barnicol, Südwestfunk (05.05.1964), in: K. Barth: Gespräche 1964-1968, hg.v. E. Busch (GA IV.28), Zürich 1997, 131-166 (152).

25 Brief vom 22.12.1923 des Dekans A. Rahlfs an Barth, in: Barth/Bultmann, Briefwechsel (Anm. 20), Anhang 2, 208.

26 Brief Barths an Brunner vom 26.01.1924, in: K. Barth/E. Brunner, Briefwechsel 1916-1966, hg.v. E. Busch (GA V.33), Zürich 2000, 94-96 (96).

27 Brief Barths an Thurneysen vom 27.12.1923, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 213-215 (213). Es handelt sich hier um die beiden lutherischen Kollegen. Der Systematiker Georg Wobbermin war 1922 nach Göttingen gewechselt und trat bald als bekennender Nationalsozialist in die Öffentlichkeit, der modern-positiv eingestellte konservative Ritschl-Schüler Carl Stange lehrte seit 1912 Systematische und Praktische Theologie in Göttingen.

28 Rundbrief Barths vom 18.05.1924, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 250-256 (250).

legen, ihm die Studenten abspenstig zu machen, sei immerhin fehlgeschlagen, «da ich unter beträchtlicher Schädigung der Stangeschen Parallelvorlesung bei 60 Hörer habe (dieser 40) und darunter genug echt-lutherische Leute, sogar aus Mecklenburg und derorten. *Vincet, vincet veritas*!»[29]

In dem fakultätsinternen Machtkampf dient die Kontextualisierung von Barths Lehre dazu, ihren Wirkungskreis zu beschränken und ihr Ansehen zu mindern. Barths Empörung reagiert auf den Versuch, ihn zu verdrängen – sie ist nicht etwa Ausdruck mangelnder Bejahung seiner reformierten Identität. So reflektiert er selbst über sein Profil:

«*Meine* Dogmatik wird aber meiner Herkunft, meinem Lehrauftrag und meiner theologischen Überzeugung gemäß selbstverständlich *reformierte* Dogmatik sein. Als solche sie anzuzeigen habe ich vermieden, weil ich nicht einsehe, warum ich mit einer solchen konfessionellen Kennzeichnung, die der Geschichte und dem Wesen gerade der *reformierten* Kirche und Theologie durchaus *widersprechen* würde, den *allgemein*-christlichen Charakter meiner Vorlesung zum vornherein in Frage stellen sollte.»[30]

Barth muss schliesslich auf einen spitzen «Kompromiss *ad interim*»[31] zurückkommen: Er nennt seine Veranstaltung «*Unterricht in der christlichen Religion*». Als Titel der berühmten Dogmatik Calvins ist sie so einerseits klar reformiert verortet, weswegen die Fakultät kaum Einspruch erheben kann. Andererseits ist der Wortlaut und Selbstanspruch ökumenisch-umfassend – und schliesslich auch auf lutherischer Seite von keinem Geringeren als Barths grossem Gegner Albrecht Ritschl als Titel einer Kurzdarstellung des christlichen Glaubens gewählt worden.[32] In die-

29 Ebd., 251.

30 K. Barth: Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 1: Prolegomena, hg.v. H. Reiffen (GA II.17), Zürich 1985, 8.

31 Brief Barths an Thurneysen vom 27.12.1923, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 214. Allerdings ärgert Barth sich im Nachhinein über seine Nachgiebigkeit: «Ich habe eine Dummheit gemacht mit jener Konzession, statt Dogmatik «Unterricht…» anzuzeigen, weil ich damit ihrem unverschämten Anspruch grundsätzlich recht gab. Also habe ich mein Angebot noch vor der entscheidenden Sitzung wieder zurückgezogen. Aber schon hatte der Dekan die Sache ins gedruckte Vorlesungsverzeichnis gebracht, wo sie nun steht, so daß ich mit verminderter Chance den Kampf aufs nächste W. S. neu aufnehmen muß. Sie sind mir nun Alle ausgesprochen böse. Aber das ist gegenseitig, und zunächst habe ich einen Schreibebrief nach Berlin geschrieben. Am besten wäre es, wenn ich aus dieser Mausefalle einmal wegkäme» (Rundbrief vom 04.03.1924, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 236).

32 A. Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1875, als Studienausgabe nebst

sem Spannungsfeld positioniert Barth seinen ersten Versuch einer eigenen Dogmatik – und das offensichtlich mit nicht geringem Selbstbewusstsein. So scheut er sich auch nicht, zu Vorlesungsbeginn die Studierenden auf den Konflikt mit der Fakultät explizit hinzuweisen und zu erklären, beim Titel der Veranstaltung handle es sich wirklich nur um einen «Decknamen» – er gedenke schlicht über «Prolegomena zur Dogmatik» zu lesen.[33]

Der Fall Barth 1924 macht deutlich, wie die Kontextualisierung von theologischen Ansätzen ihrer Domestizierung dient. Den Konflikt, in dem Barth hier steht, könnte man als Grundproblem sog. «Kontextueller Theologien» im zweiten Sinne des Begriffs beschreiben: Durch die Markierung eines Ansatzes mit einem bestimmten Attribut wird sein potentieller Adressatenkreis ebenso wie sein Wirkungsfeld umzäunt und eingeschränkt und er als Spezialfall, als Abweichung von einer dadurch gleichzeitig als Normalfall mit universalem Anspruch konstituierten Regelwissenschaft definiert. Während Barth die kontextuelle Verortung und auch Bestimmung seiner – wie jeder – Theologie durchaus zugesteht (und in seinem Bekenntnisbegriff auch zur notwendigen Bedingung jeder theologischen Äusserung erklärt), wehrt er sich gegen die politische Neutralisierung, die mit dieser abwertenden Partikularisierung verbunden ist. Dass mit dieser Nomenklatur tatsächlich eine Abwertung verbunden ist, erhellt aus ihrer Schieflage: Die Unterscheidung verläuft ja nicht zwischen «reformiert» und «lutherisch», also nicht zwischen verschiedenen Partikularitäten, sondern zwischen einer allgemeinen «Dogmatik» ohne weiteres Attribut und einer besonderen «reformierten» Dogmatik.[34] So beklagt Barth gegenüber dem Dekan, diese Kategorisierung würde

den Abweichungen der 2. und 3. Auflage eingeleitet und neu herausgegeben von Chr. Axt-Piscalar, Tübingen 2002. Vgl. Barth im Rundbrief am 05.02.1924, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 220-226 (221): «Den Titel der calvinischen Dogmatik (ohne Nennung des Namens Calvin!) konnte ich schließlich um des Friedens willen vorschlagen, nicht ohne stilles Vergnügen an der Tatsache, daß Stanges dritter Vorgänger Ritschl unter demselben Titel seine kleine Dogmatik herausgegeben hat.»

33 Barth: Unterricht (Anm. 29), 8.

34 Barth schreibt an Thurneysen: «[D]ie Zumutung ist darum unleidlich, weil die reformierte Dogmatik natürlich mit derselben Solennität als Dogmatik schlechthin auftreten muß wie die lutherische [...] Die Sache zeigt, wie rechtlos ich hier bin»; Brief Barths an Thurneysen am 27.12.1923, in: Barth/Thurneysen: Briefwechsel II (Anm. 21), 213f. Insbesondere empört Barth, «daß die Fakultät ihre eigene lutherische Bekenntnisverpflichtung als eine in der Mitte zwischen einem Pietätsakt und einer bloßen Formalität liegende Unbeträchtlichkeit auffaßt, mich aber auf Grund meines Lehrauftrags konfessionell festnageln will» (Rundbrief am 05.02.1924, in: Barth/Thurneysen, Briefwechsel II [Anm. 21], 222).

«den Charakter der ref[ormierten] Theol[ogie] als eine Art sektiererischer Sonderlehre neben der in Göttingen als *die* Dogm[atik], Ethik u.s.f. auftretenden luther[ischen] Theologie bestätigen [...]. Wenn von Seiten der h[ohen] Fak[ultät] eine Kennzeichnung der in Frage kommenden Vorlesungen als «lutherisch» abgelehnt wird, so muß ich um der Sache willen, die ich hier zu vertreten habe, verlangen, daß die reform[ierten] Vorlesungen mit demselben Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftreten dürfen. [...] Die verlangte Klausel «ref[ormiert]» aber bedeutet einen Angriff auf die mir auch als Hon[orar] Prof[essor] zustehende Freiheit, aber besondere Pflicht, die ref[ormierte] Theologie ebenso vorbehaltlos als *die* Theol[ogie] zu vertreten, wie die h[ohe] Fak[ultät] die lutherische.»[35]

Stange und Wobbermin unterrichten schlicht und umfassend «Systematische Theologie», die offensichtlich für alle gültig ist, während Barth durch die Kategorisierung seiner Dogmatik als «Reformierte Dogmatik» in eine Nische abgedrängt wird.[36] Ähnlich steht meist einer Feministischen Theologie keine «Maskulinistische» Gegenrichtung und einer Schwarzen Theologie keine «Weisse» Theologie gegenüber, vielmehr werden Kontextuelle Ansätze eher als Sonderfälle von Theologie mit besonderen Themen, besonderen Adressatenkreisen und besonderen Anliegen gekennzeichnet, die in Form von Reservaten innerhalb oder neben einer «allgemeinen» Theologie ohne spezifische Attribute bestehen können. So wird ihnen also ein begrenztes Recht und eine begrenzte Geltung eingeräumt, gerade insoweit sie dadurch den Hegemonialanspruch eines sie nicht vertretenden Objektivitätsgebarens dann nicht mehr in Frage stellen.

c) Der Kontextbegriff und der Primat des Textes

Bevor ich vor dem Hintergrund der vorangehenden Beschreibungen mit Barth für eine spezifisch *theologische* Kontextualität der Theologie plädiere, möchte ich den Begriff der Kontextualität selbst betrachten. Der Kontext-Begriff leitet sich vom lat. *contexere* her; er bezeichnet die Verwebung und Verknüpfung einzelner Teile zu einem Ganzen ebenso wie das daraus resultierende Ganze.[37] In

35 Brief Barths an A. Rahlfs vom 31.12.1922, in: Barth/Bultmann, Briefwechsel (Anm. 21), 211.

36 Man könnte mit einer Wendung Marcuses auch hier von «repressiver Toleranz» sprechen, die Minderheitenpositionen zulässt, sie genau dadurch aber gesellschaftlich neutralisiert (H. Marcuse: Repressive Tolerance, in: Kritik der reinen Toleranz, hg.v. R.P. Wolff/B. Moore jr./H. Marcuse, Boston 1965, 95-137).

37 K. Stierle: Art. Kontext, ABG 18 (1974), 144-149 (144).

diesem Sinne geht der Kontext dem Text voraus: So spricht Quintilian zuerst vom «contextus sermonis cotidiani»[38], dem Zusammenhang der alltäglichen Rede. Bevor einzelne Texte abgegrenzt werden können, steht der Verwebungszusammenhang, aus dem die sprachliche Äusserung hervorgeht.[39]

Interessanterweise kommt der Begriff des Kontexts später und bis ins 19. Jahrhundert hinein fast ausschliesslich in der theologischen und juristischen Fachsprache vor: Er bezeichnet «den Text, der als Kommentar, Glosse, einem Bezugstext beigegeben ist und seiner Erhellung dient» und ist «ein von nachträglicher Auslegungsarbeit hergestellter Bezugsrahmen, der das Verständnis sichern soll.»[40] Dabei gilt: Nicht jede sprachliche Äusserung ist schon *Text*: «Erst die Kommentarwürdigkeit macht den Text zum Text im eigentlichen Sinn.»[41] Der Ausdruck «textus» findet sich zunächst in der liturgischen Tradition und zwar «in der Beschreibung der Gegenständlichkeit der heiligen ‹Texte›». Er bezieht sich auf «die Materialität des Trägermediums der heiligen Schriften.»[42] Die Materialität der Schrift ist es, die künstlerisch ausgestaltet und liturgisch geküsst wird. So bleibt «der Terminus ‹textus› der materiellen Seite der heiligen Schriften vorbehalten.»[43] Ursprünglich ist allein die Heilige Schrift *Text*, in Übertragung ihrer Eigenschaften dann auch das Gesetzbuch. Die zu diesen autoritativen Texten erfolgenden Kommentierungen und Interpretationen bilden deren Kontexte. Die kontextuelle Kommentierung des Textes dient seiner interpretativen Vereindeutigung.

In der heutigen linguistischen und soziologischen Fachsprache bezeichnet Kontext aber – in Vergessenheit dieser älteren theologischen Bedeutung – «die Umgebung, in die sprachliche Äußerungen, aber auch Typen von Äußerungen, eingebettet sind»[44], teilweise in expliziter Unterscheidung sprachlicher Ko-Texte von nicht-sprachlichen Kontexten.[45] Auch alltagssprachlich verwenden

38 Institutio Oratoria VIII, 6, 21.
39 M. Scherner: Art. Text, ABG 39 (1996), 103-160.
40 Stierle: Kontext (Anm. 37), 146.
41 Ebd.
42 Scherner: Text (Anm. 39), 119.
43 A.a.O., 120.
44 Kontext (K. Lorenz), EphW 2 (1995), 454f. (454).
45 Y. Bar-Hillel: Argumentations in Pragmatic Languages, Jerusalem 1970. Die Unterscheidung hat sich allerdings nicht überall eingebürgert und ist teilweise auch nicht streng durchführbar.

wir es für situative, biographische und zeitgeschichtliche Faktoren, die einen relevanten Einfluss auf den betrachteten Gegenstand ausüben. Dieser neue Begriff unterstellt, dass die sprachlichen und situativen Text-Umgebungen die Textentstehung und Textbedeutung organisieren und beeinflussen, ja geradezu bestimmen, so dass der Text ohne ihre Berücksichtigung nicht adäquat verstanden werden kann. Da solche Kontexte aber keine stabilen, gegebenen Grössen darstellen, sondern selbst «veränderlich, offen und relativ unbestimmt»[46] bleiben, wirkt die Kontextualisierung nicht nur vereindeutigend, sondern eröffnet zusätzliche Bedeutungsspielräume und Bezüge. Die Interpretation wird so vertieft und erweitert, aber auch verkompliziert und unabschliessbar.

Der Kontextbegriff wird heute oft auf nicht-sprachliche, situative Umgebungen eingeengt. Nicht nur aus historischen Gründen scheint es mir aber wichtig festzuhalten, dass «Kontext» gerade den Verweis auf «Texte» im weitesten Sinne markiert: Auch der Bezug auf die Situation ist von deren *Textualität* her zu verstehen – nicht umgekehrt. Textualität von Text und Kon-Text in diesem Sinne ist also nicht auf formale Schriftlichkeit begrenzt, sondern bezeichnet deren *Lesbarkeit*, also das Potential, als strukturierter Sinn- und Verweisungszusammenhang interpretiert zu werden.

Die ältere Bedeutung hält nicht nur daran fest, dass Text nicht rein sprachlich-abstrakt zu verstehen ist, sondern ein materiales, ja organisches «Gewebe» und «Flechtwerk», «ein Ganzes als Resultat einer Summe von Verknüpfungen»[47] bezeichnet. Darüber hinaus erhält sie auch die Einsicht in den *Primat des Textes* vor dem Kontext: Zuallererst ist der Kontext vom Text abhängig, bevor der Text seinerseits durch den Kontext erhellt und erschlossen werden kann. Allerdings verschwimmt so auch schnell die Grenze zwischen Text und Kontext. Kontext ist etwas nicht *an sich*, sondern nur insofern es sich kommentierend und auslegend auf einen Text beziehen lässt. Text ist etwas nicht *an sich,* sondern nur insofern es durch kontextuelle Bezugnahmen als autoritativ gelesen wird. Ein und dieselbe Struktur kann also durchaus in verschiedenen Zusammenhängen Text oder Kontext sein.

46 Kontext (F. Miege), RGG[4] 4 (2001), 1642f. (1643).

47 Stierle: Kontext (Anm. 37), 144.

3. Gottes Lesbarkeit. Versuch einer Neubestimmung theologischer Kontextualität im Anschluss an Karl Barth

a) Formalkriterium: Die Textualität der Theologie

Wir sind damit bei einem recht formalen Begriff von Kontextualität angekommen, der asymmetrischen Bezugnahme von Texten aufeinander. Doch auch Barth hat den grundlegenden Unterschied zwischen Theologie und anderen Wissenschaften mit ihrer formalen Textbindung beschrieben: «In der Philosophie fängt man mit dem Denken an. In der Theologie wird auch gedacht, aber sie fängt nicht damit an, sondern mit dem Lesen.»[48] Für Barth ist Theologie weder eine spekulative noch eine in erster Linie praktische Wissenschaft, sondern eine *textuelle*. Das *intellegere* der Theologie ist ein «vertieftes *legere*»[49], ein nach-denkendes Nach-Folgen im Hören auf das Wort Gottes, in der Lektüre seiner Zeugnisse in Selbstbindung und Distanz. Die Arbeit am Text ist für die Theologie konstitutiv, gerade auch für eine solche, die in die Situation hineinwirken will, in der sie entsteht.

Viele der Punkte, über die Barth mit seinen Zeitgenossen immer wieder in Streit geriet, lassen sich eben von dieser Grundfrage her lesen: von der theologisch adäquaten Verhältnisbestimmung zwischen Text und Kontext. Von Barths Auseinandersetzungen mit den religiösen Sozialisten über den Kirchenkampf bis zur Frage nach einer modernen Homiletik – der Vorwurf der Textvergessenheit und die darum fehlende Dialektik von Aufgeschlossenheit und Abstand zum Kontext ist stets der Kern von Barths Kritik: «Das ganze Elend des modernen Protestantismus [...] läßt sich auch dahin zusammenfassen: seine Verkündigung ist *Themapredigt* geworden.»[50]

Schon für den jungen Barth ist das Verhältnis zwischen Text und Kontext ein wichtiges Thema. Gerade in und nach dem ersten Weltkrieg war er sich seiner Zeit als einer «Zeit großer Bedrängnis und Erwartung»[51] bewusst. Zu dieser seiner Zeit wollte er als Theologe sprechen, sie ganz und gar ernst nehmen, aber eben nicht in einfacher Identifikation, sondern in theologisch

48 H.-A. Drewes/P. Rich: Karl Barth: «Einführung in die reformierte Lehre auf Grund des Heidelberger Katechismus» (1. Vorlesung, 5. Mai 1936), ThZ 69 (2013) 266-276 (270).

49 Barth: Fides quaerens intellectum (Anm. 6), 40.

50 K. Barth: Die Kirche Jesu Christi (TEH 5), München 1933, 3.

51 K. Barth: Der Heidelberger Katechismus, Vorlesung gehalten an der Universität Göttingen im Wintersemester 1921/22, handschriftliches Manuskript im Karl-Barth-Archiv Basel, 1v.

kritischer Auseinandersetzung mit ihr. Dass die Liberale Theologie den richtigen aufgeschlossenen Abstand zu ihren Kontexten nicht fand, war sein Vorwurf an sie. Ihr Modell kontextbezogener Theologie als eines Aufgehens des theologischen Textes im zeitgeschichtlichen, geistes- und kulturgeschichtlichen Kontext lehnte er ab. Aber auch Barth spürt allzu oft den normierenden Druck des Kontextes, wenn er klagt: «O dieser vielhundertjährige Sumpf, in dem wir stecken! Es ist so gräßlich schwer, immer wieder das Gegenteil auch nur zu *denken*, geschweige denn zu *sagen*, geschweige denn *formuliert* und im *Zusammenhang* zu sagen»[52]. Wer keinen Abstand zum eigenen Kontext hat, kann nicht sinnvoll auf ihn Bezug nehmen. Am eigenen Schopf, so auch Barths Einsicht gegenüber dem Kulturprotestantismus, kann man sich aus diesem Sumpf nicht ziehen.

Für ein Modell kontextueller Theologie im Anschluss an Barth lässt sich darum festhalten: Theologie ist kontextuell zunächst und vor allem, insofern sie sich auf den ihr vorgegebenen *Text*, das Wort Gottes bezieht. Es ist auch und gerade mit Barth nicht nur metaphorisch zu verstehen, sondern liegt in der ganz konkreten Gestalt der Heiligen Schrift bis in ihren autoritativen «Wortlaut»[53] hinein auch als *Text* vor, zu dessen *Kon-Text* – im ursprünglichen Sinne der Glosse, der Auslegung – die theologische Rede wird. In Schrift und Predigt wird dieser Text je aufs Neue bezeugt und bildet so Kontexte erster Ordnung aus: Interpretationsgeschichten und Interpretationsgemeinschaften wie etwa im Credo der Kirche, an dem sich die Theologie in ihrer Suche nach dem theologischen Grundtext, dem einen Wort Gottes, weiter lesend orientiert.

Das Wort Gottes ist so eine uns externe, aber nur darum auch eine interpretationsfähige, «lesbare» Grösse, ein «äußere[r] Text»[54]. Das *Hören* auf das Wort Gottes lässt sich immer auch als Vorgang des Lesens verstehen: «Man stellt sich – das ist ein Grundsatz, eine Regel in der Theologie – unter eine

52 Zit. nach: E. Busch: Karl Barths Lebenslauf [1979], Zürich 2005, 169.

53 Barth: Fides quaerens intellectum (Anm. 6), 32: «Es gibt aber ein Kriterium, das wenigstens über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit eines Theologumens entscheidet. Dieses Kriterium ist der Wortlaut der Heiligen Schrift, die ja nach Anselm zugleich den Grundbestand des Credo bildet, auf das sich das credere und also das intelligere bezieht. Indem sie die entscheidende Quelle ist, ist sie auch die entscheidende Norm des intelligere.»

54 Barth: Fides quaerens intellectum (Anm. 6), 41.

Autorität. Man – *liest*.»[55] Ein relativer Primat des Textes liegt darum stets auf seiner materialen Gestalt.[56] Diese macht seine Interpretation erst möglich, aber auch immer wieder nötig. Gerade die externe Materialität, die sich gegen jeden unmittelbaren Zugriff und Begriff sperrt, verunmöglicht die abschliessende Definition, den subjektiven Besitzanspruch auf das Wort Gottes und hält dessen bleibende Interpretationsbedürftigkeit fest.

Als *Formalkriterium* einer kontextuellen Theologie nach Karl Barth lässt sich also festhalten: Theologie ist Textwissenschaft. Sie vollzieht sich nicht im luftleeren Raum spekulativer Philosophie oder in der Subjektivität des modernen Menschen, sondern bindet sich an Texte, deren materiale Externität einen Abstand zur eigenen Situation erzwingt und herstellt. Dieser Abstand erst ermöglicht eine Aufgeschlossenheit ihr gegenüber, so dass Kontextualität nicht als Determinierung durch die Situation, sondern als kritische Stellungnahme oder auch als solidarische Zuwendung zu ihr möglich und nötig wird. Nur von der Bindung an einen *Text* her kann die Situation zum *Kontext* werden.

b) Materialkriterium: Der Name Jesus Christus, das eine Wort Gottes als Text der Theologie

Diese Textbindung ist nach Karl Barth zwar ein notwendiges, aber noch kein hinreichendes Kriterium kontextueller Theologie. Anders formuliert: Nicht nur das «dass», sondern v.a. auch das «was» des Textes ist entscheidend. Es geht nicht um *abstrakte*, sondern um *konkrete* Textualität.[57]

Theologisch grundsätzlicher ist: Hinter der dogmatischen und homiletischen Vermittlungsproblematik steht Gottes eigene Verkündigung (zugleich gen. obj. *und* gen. subj.!), seine Selbstoffenbarungsbewegung: die Inkarnation.

55 Barth: Einführung (Anm. 48), 270.

56 Zu Barths Hermeneutik bemerkte bereits Georg Eichholz: «Man stößt bei Karl Barth [...] von seiner Römerbriefauslegung an bis zum letzterschienenen Band seiner Kirchlichen Dogmatik auf ein betontes Reden vom ‹*Text*›, vom biblischen Text. Der Text hat Vorrang» (G. Eichholz: Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik, in: Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, hg.v. E. Wolff/Ch. von Kirschbaum/R. Frey, Zollikon-Zürich 1956, 52-68 [54]).

57 Die Unterscheidung von *abstrakt* und *konkret* bezieht Reinhard Hütter kritisch auf Barths Katholizität, vgl. R. Hütter: Karl Barth's ‹Dialectical Catholicity›. *Sic et non*, Modern Theology 16 (2000) 137-157. Mir erscheint die Unterscheidung in Bezug auf das *extra nos* der Schrift angemessener. Sie liesse sich m.E. auf alle vier reformatorischen Exklusivpartikel gewinnbringend anwenden.

Gott selbst ist es, der sich in menschliche Geschichte und Situation hineinbegibt, um sich dort erkennbar zu machen. «Wenn von Offenbarung [...] die Rede ist, so geht es dabei nicht um eine allgemeine, immer und überall sich ereignende Wirklichkeit, sondern um ein besonderes, konkretes, eine bestimmte Zeit ausfüllendes Ereignis»[58], hält Barth wieder und wieder fest. Jesus Christus ist keine Wahrheit «an sich», sondern Gottes Bindung an ganz konkrete Texte und Kontexte.[59] Christliche Lehre will nicht auf abstrakte Absolutheitsaussagen hinaus. Im Zentrum steht *Gottes unverfügbare Konkretheit.*[60] Das Wort Gottes wird Fleisch – Gott selbst bindet sich in seiner Offenbarung an die konkrete, geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth und an menschliche Zeugnisse von ihm.

Die Rede vom «Wort Gottes» hält dabei die Einsicht fest: Diese Offenbarung hat nicht nur Ereignischarakter. Als Selbstvermittlung Gottes in die Welt ist sie sprachlich strukturiert. Offenbarung heisst: Gott macht sich *lesbar* – er sorgt dafür, dass sein Wort in der bleibenden Gestalt von Zeugnissen vorliegt. Das «Wort Gottes» begegnet in diesem Sinn nie als abstrakte Grösse, sondern immer schon vermittelt durch die Sprachgestalt konkreter Texte, sei es in der kanonischen Schriftlichkeit biblischer Zeugnisse, sei es in der Bezeugung durch menschliche Rede, sei es in Jesus Christus selbst. So reden wir von Jesus Christus als fleischgewordenem Wort Gottes, von der Schrift oder auch von der kirchlichen Verkündigung als Wort Gottes und vom Sakrament als *verbum visibile.*

Kurz vor seinem Tod hat Barth den materialen Textbezug der Theologie wie folgt beschrieben:

«[D]as letzte Wort, das ich – auch als Theologe und letztlich als Politiker – zu sagen habe, ist nicht so ein Begriff wie ‹Gnade›, sondern ist ein *Name*: Jesus Christus. [...] Wir können ihn nicht einfangen, aber haben es mit ihm zu tun. Und das, worum ich

58 Barth: Homiletik (Anm. 11), 41.

59 Diese christologische Einsicht muss auch gegen Slenczka ins Feld geführt werden, wenn er – im Versuch, die theologische Wahrheit zu schützen – die Behauptung kontextueller Theologie ablehnt, «daß es die Theologie oder die Wahrheit ‹an sich›, abgesehen von jenen ‹Folgen› – und das heißt: abgesehen von der Einbindung in einen Kontext –, nicht gebe» (Slenczka: Kontext und Theologie [Anm. 2], 319).

60 Vgl. auch K. Barth: Die Menschlichkeit Gottes (ThSt 48), Zollikon-Zürich 1956, 12: «Gottes Göttlichkeit [...] ist keine allgemeine, begrifflich zu errechnende, sie ist diese konkrete Göttlichkeit.»

mich in meinem langen Leben bemüht habe, war in zunehmendem Maße das: diesen Namen hervorzuheben und zu sagen: *dort!* [...] dort ist dann auch der Antrieb zur Arbeit, auch der Antrieb zum Kampf, auch der Antrieb zur Gemeinschaft, auch der Antrieb zum Mitmenschen – alles, was ich in Schwachheit und Torheit in meinem Leben probiert habe, aber *dort ist's*.»[61]

«Jesus Christus» – dieser Name bildet die kürzeste Form des christlichen Bekenntnisses. Der «Name Jesus Christus» bezeichnet nach Barth «die gesamte Kraft der christlichen Botschaft» und «ihren ganzen Inhalt».[62] Der Name steht alttestamentlich gar für Gott selbst. Zugleich entzieht sich der Name jeder Definition und Spekulation. Er steht als Inbegriff der Person für ihre Konkretheit in Anrufbarkeit und Unverfügbarkeit. Versteht man Texte als in sich strukturierte, in der Vielfalt ihrer Bezüge eine gewisse Geschlossenheit ausbildende und zugleich für interpretative Erschliessungsversuche sich öffnende Beziehungsgefüge, dann lässt sich auch die gottmenschliche Person, die sich an diesen Namen bindet, in ihrer Lesbarkeit als «Text» im weiten Sinne verstehen: Gott tritt uns in Jesus Christus als strukturiertes Ganzes gegenüber, vermittelt sich zeichenhaft, sei es nun verbal oder durch andere kommunikative Akte, wird von uns erkannt, beschrieben, eingeordnet, entzieht sich dabei aber auch immer unserem Zugriff. Der Name ist der reine Text. Er ist nicht auf den Begriff zu bringen – man kann sich ihm nur im immer neuen Lesen und Erzählen seiner Geschichte nähern. Er ist aber vor und nach jeder konkreten Erzählung von ihm und jeder Dogmenbildung über ihn lesbar und produziert so in jedem neuen Auslegungs- und Kommentierungsvorgang neue Kontexte. Man könnte auch KD IV/1-3, Barths letzten grossen dogmatischen Entwurf, als den ausführlichen Versuch verstehen, den Namen Jesus Christus nachzubuchstabieren und zu entfalten.

«Wir haben uns nun offen dazu bekannt, daß wir, indem wir hier die Lehre von der Inkarnation nachzudenken und in unserer Weise zu formulieren versuchten, tatsächlich einen bestimmten vorgegebenen *Text* gelesen und ausgelegt haben. Die Texte der

61 Interview von R. Schmalenbach, Deutschschweizer Rundfunk (17.09.1968), in: Gespräche 1964-1968, hg.v. E. Busch (GA IV.28), Zürich 1996, 528-542 (542).

62 K. Barth: KD IV/1, Zollikon-Zürich 1953, 18. Eine instruktive Reflexion zu Barths Verständnis des Namens gibt auch A. Siller: Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Bedingungen der Moderne, Zürich 2009, 119-124.

alten Theologie? oder die der kirchlichen Symbole? oder die der Bibel? Gewiß: sie alle – aber in all diesen Texten ihren *Grundtext*.»[63]

Jesus Christus als «das eine Wort Gottes» ist *der* Grundtext der Theologie, weil Gott selbst sich an sein Wort bindet. Schrift, Predigt, Bekenntnis werden auf ihre Verweisfunktion auf Jesus Christus hin und von dieser her gelesen. Die Hierarchie der Wortgestalten läuft dabei geradezu komplementär zu ihrer Verfügbarkeit: Jesus Christus – den wir nie «einfangen» – *ist* das Wort Gottes, während Schrift und Verkündigung – die unserem Zugriff näher liegen – es nur *je werden* können. In der «Beziehung ihrer Verkündigung auf ein konkretes Außen»[64] hat die Schrift dabei noch Vorrang vor der Predigt: «Die Unterschiedenheit des Hauptes vom Leibe und seine Überlegenheit über ihn drückt sich konkret darin aus, daß der Verkündigung in der Kirche eine ihr als Phänomen höchst ähnliche, wie sie selbst zeitliche und nun doch von ihr verschiedene und ihr ordnungsmäßig überlegene Größe gegenübersteht»[65]. Nur und gerade insofern der Name Jesus Christus durch die Texte der Tradition bezeugt wird, können auch sie ihm zum jeweils konkreten Kontra-Text einer Situation werden, erhalten sie selbst «relative Autorität»[66].

Das *Materialkriterium* einer kontextuellen Theologie nach Karl Barth wäre also im Namen Jesus Christus zu suchen, in Gottes Selbstbindung an diese konkrete Textualität einer konkreten Person und ihrer Geschichte, in seinen biblischen Bezeugungen und seiner Wirkung in und durch die Tradition der Kirche.

Hinter diese Selbstkontextualisierung Gottes, seine Bindung an den Namen Jesus Christus, darf keine Theologie zurückfallen. Barth beschreibt diesen Auftrag wie Paulus sein apostolisches Zeugendasein:

«Jesus Christus in seiner *Selbstoffenbarung* also ist der *Grundtext*, den schon die Apostel gelesen und ausgelegt, als seine unmittelbaren Zeugen bezeugt haben und nach ihnen, ihr Zeugnis aufnehmend, die Symbole und die Theologie der Kirche, und wieder nach ihnen endlich und zuletzt auch wir, indem wir es wagten, die Arbeit der christlichen Theologie im Blick auf jenes Faktum aufzunehmen und fortzusetzen.»[67]

63 K. Barth: KD IV/2, Zollikon-Zürich 1955, 135f.

64 K. Barth: KD I/1, Zollikon-Zürich 1932, 104.

65 A.a.O., 103.

66 Vgl. G. Plasger: Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000.

67 Barth: KD IV/2 (Anm. 63), 135f.

Theologie hat also wieder und wieder die Schrift als Bezeugung Jesu Christi zu lesen und auszulegen, wieder und wieder die aktuelle Verkündigung der Kirche auf die Frage hin zu prüfen, ob sie diesen Grundtext auslegt. Nur textbasiert kann sie vom Wort Gottes reden, ohne je einen menschlichen Text «eins zu eins» mit dem Wort Gottes identifizieren zu können. Gerade so ist sie zum je neuen Lesen und Hören aufgerufen. Ihr Zeugnis ist nicht selbst Text, sondern «Kommentar» zum Worte Gottes als Text der Theologie, Auslegung und Kontext des Grundtextes Jesus Christus. Darum gilt:

> «Wir können dann jenen Grundtext nur eben lesen und auslegen, wie es die Apostel zuerst und grundlegend nur eben *getan* haben. Wir können uns nur eben *verhalten* als solche, denen er vorgegeben ist. Wir können also nicht ‹dahinter› kommen wollen: weder hinter sein Vorgegebensein, noch dahinter, wie es uns möglich und erlaubt sein soll, uns selbst seinem Vorgegebensein entsprechend zu verhalten. [...] Jener Grundtext besteht ja eben in der Selbstoffenbarung dieses Faktums, vielmehr des dieses Faktum schaffenden göttlichen Majestätsakts.»[68]

Hält man an der konkreten Selbstkontextualisierung Gottes in Jesus Christus fest, wie Barth es tut, ist auch die Kontextualität der Theologie nicht optional oder sekundär: Ein Bekenntnis *zu* einem Gott, der sich *zum* Menschen und *zur* Welt bekennt und dies inkarnatorisch und durch die Schriftwerdung materialisiert, kann – wenn es sich selbst, also der Bindung an diesen Gott treu sein will – nicht in der reinen Absage an die Welt stehen bleiben. Der Abstand zur Welt wird durch den Text ermöglicht und fordert nun auch die Aufgeschlossenheit für sie, die zum Kontext von Gottes Selbstoffenbarung wurde. Der Kontext ist dann keine externe Grösse, die die Theologie normiert, determiniert und damit kontaminiert, sondern vielmehr Gegenstand ihres aktiven Bezugnehmens, Wählens und Handelns, kurz: ihres Bekenntnisses. Textuelle Theologie, die sich im inkarnatorischen Wort Gottes gründet, wird stets auch kontextuelle Theologie werden. Gottes der Welt zugesprochenes Wort ruft dazu auf, sich ihr ebenso zuzuwenden und sie sich neu zum Kontext zu machen. Die evangelische Freiheit vom eigenen Kontext, die durch die Bindung an das Evangelium zustande kommt, wird zu einer Freiheit *gegenüber* anderen Kontexten, die zu einer Freiheit *für* sie werden kann.

68 A.a.O., 138.

c) Aufgeschlossenheit und Abstand. Der Barmherzige Samariter als Vorbild kontextueller Theologie

Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) illustriert das zu entwickelnde Modell kontextueller Theologie. Die erste – und oft übersehene – Rückfrage, die Jesus dem Theologen auf seine Frage nach dem ewigen Leben stellt, lautet: «Was liest du?» Die erste Aufgabe der Theologie ist das Lesen. Nur im Vollzug des nachgehenden Verstehens kann die Textur des Wortes Gottes in den es bezeugenden Texten erhoben werden. Die je und je neu zu unternehmende interpretative Einholung des Christusgeschehens im nachgehenden Verstehen liest dieses als Text. Dies, und nur dies, unterscheidet nach Barth die christliche Gemeinde von anderen Menschen: «Sie kann lesen»[69], d.h. sie findet in Jesus Christus ihren Text, und – das ist ihre zweite Aufgabe – sie macht *sich ihm* zum Kontext.

Die zweite Frage aus dem Gleichnis «Wer ist diesem zum Nächsten geworden?» überrascht, je mehr wir uns an sie gewöhnt haben. Auch im Gleichnis ist Kontextualität keine durch die Situation vorgegebene Grösse. Der Theologe weiss nicht, wer sein Nächster ist. Es versteht sich nicht von selbst, was der Kontext ist.

Der erste Schritt zu einer wirklichen Kontextuellen Theologie ist die Entnaturalisierung des Kontextes. Obwohl der unter die Räuber Gefallene für den Priester, den Leviten und den Samaritaner gleichermassen als Bestandteil ihres Weges vorkommt, *lesen* sie ihn nicht gleichermassen als solchen. Ihre spezifische Nähe zu ihm lässt sich nicht durch objektiven Abstand oder situativ-gemeinsame Verortung charakterisieren. Der unter die Räuber Gefallene ist nicht von sich aus der Nächste des Samaritaners, sondern der Samaritaner *wird ihm* zum Nächsten durch sein Handeln an ihm. Erst die aktive Herstellung von Nähe in Form einer *Ent-Fernung*[70] macht den Geschlagenen zum Kontext des Samaritaners – mit Barth im richtigen Verhältnis von Aufgeschlossenheit und Abstand.

Jesus hält im Gleichnis dem Theologen den Spiegel vor: Zum Nächsten sind ihm andere bereits geworden – der Fragende ist nicht der potentielle Hel-

69 K. Barth: Verheißung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen [1944], in: Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, 307-333 (317).

70 M. Heidegger: Sein und Zeit [1927], Tübingen [19]2006, 105.

fer, sondern der unter die Räuber Gefallene. Er muss sich seine Kontexte nicht suchen, er selbst ist der lebende Kontext von Gottes Barmherzigkeit geworden.[71] Kurz: Wir sind Kontexte Jesu Christi.

Der lukanische Jesus schliesst: «Geh hin und tu desgleichen!» Kontextuelle Theologie hat ihre Situation so zu lesen, dass sie zum Kontext Jesu Christi werden kann. Sie hat den Namen Jesus Christus in diese Kontexte hineinzubuchstabieren. So wie die theologische Textualität sich nicht auf einen beliebigen, sondern einen konkreten Text bezieht, so ist auch ihre Kontextualität keine allgemeine, sondern eine konkrete. Um es noch einmal mit Barths Homiletik zu sagen:

«Die Predigt erfolgt nicht in einem leeren Raum, vielmehr hat sie ein menschliches Gegenüber, auf das ihre Verkündigung abzielt, und zwar sind es ganz bestimmte Menschen in einer ganz bestimmten Gegenwart, in einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit. Aus solcher Konkretion des angeredeten Hörers hat die Predigt ganz persönlich zu sein: gerade das Leben dieses Menschen da hat Grund und Hoffnung in Jesus Christus.»[72]

71 Vgl. auch Barths so komplexe wie originelle Auslegung des Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter in KD I/2, Zürich-Zollikon 1938, 459-465.

72 Barth: Homiletik (Anm. 11), 71f.

Abstract

Lässt sich angesichts der weit verbreiteten akademischen Abneigung gegenüber Kontextuellen Theologien ein theologisch qualifizierter Begriff von Kontextualität gewinnen? Nicht nur in ihren epistemologischen Bedingungen, sondern auch als Zielbestimmung ihrer Verkündigung ist jede Theologie kontextuell, wie sich mit Barths Überlegungen zur Homiletik begründen lässt. Darüber hinaus wird der Begriff oft benutzt, um bestimmte Ansätze mit situativen Anliegen zu (dis)qualifizieren, die so als «Sonderfälle» einer postulierten «allgemeinen» Theologie «an sich» behandelt und domestiziert werden. In einer Auseinandersetzung um den spezifisch reformierten Charakter von Barths Lehrauftrag 1924 lässt sich diese Tendenz entdecken. Begriffsgeschichtliche Einsichten zeigen auf, wie Text und Kontext stets schon asymmetrisch miteinander verwoben sind, wobei der Textcharakter von Kontexten ebenso festgehalten wird wie die ursprünglich exegetische Verwendung des Begriffs. Im Anschluss an Barth lässt sich als Formalkriterium einer kontextuellen Theologie ihr Textbezug festhalten: Hörend und lesend geht sie dem *extra nos* der Textualität des Wortes Gottes immer wieder nach und legt dieses aus. Ihr Materialkriterium findet sie im Namen Jesus Christus als konkreter Textur der Selbstoffenbarung Gottes, als Grundtext der Theologie. Mit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter erkennen wir uns selbst als Kontexte Jesu Christi und sind aufgefordert, unsererseits seinen Namen in je neu als solche zu erschliessende Kontexte hineinzubuchstabieren.

Hanna Reichel, Halle-Wittenberg