

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 57 (2001)

Heft: 3

Artikel: "Mit dem Anfang anfangen" : ein bleibendes Anliegen Karl Barths im Briefwechsel mit Emil Brunner

Autor: Busch, Eberhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877980>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.10.2024

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

«Mit dem Anfang anfangen»

Ein bleibendes Anliegen Karl Barths im Briefwechsel mit Emil Brunner

Seit ich im Jahr 1990 in meiner Göttinger Barth-Forschungsstelle mit der Arbeit an dem Barth-Brunner-Briefband¹ begann, habe ich die Briefe zwischen den beiden, ich weiss nicht, wie oft gelesen. Ich trat an die Lektüre heran mit dem Vorurteil, zwei so bedeutende und verwandte Theologen hätten ruhig ein wenig einträchtiger beieinander sein dürfen. Unter der Lektüre hat sich mir das Bild eher umgedreht. Liest man z.B. die schroffe Kritik an Barths Theologie in Brunners Brief schon im Herbst 1920, dann kann man sich nicht wundern, dass es dann zu weiteren Zusammenstössen kam, eher darüber, dass beide bis zu ihrem Ende einander nicht losliessen. Um von Barths berühmtem «Nein! Antwort an Emil Brunner» 1934 nicht erst zu reden, es gibt Briefe, vorher und nachher, bei denen man denkt, jetzt sei es zwischen ihnen definitiv aus. Aber dann geht die Geschichte ihrer Beziehung gleichwohl weiter und eröffnet immer wieder neue Ausblicke. Vielleicht stand ja das allem Nein überlegene gnädige Jawort Gottes, das Barth dem sterbenden Brunner ausrichten liess, schon von Anfang an, bevor es zuletzt ausgesprochen war, über den beiden, so dass es sie trotz allem zusammenhielt. Es spielte merkwürdigerweise wohl auch das eine Rolle, dass das, woran sie aneinander Anstoss nahmen, sie zugleich auch wieder aneinander band. Sie waren nun einmal *dialektische* Theologen. Was *sie* dennoch Freunde sein liess, war dabei dies: ihr Durchdrungensein davon, dass die Theologie eine Angelegenheit ist, die man wenn, dann nur mit ganzem Einsatz, ganzer Hingabe, ganzer Leidenschaft treiben kann.

Natürlich hatten die beiden andere Charaktere und manche haben schon dazu Ansichten geäussert, die beiden Briefautoren selbst auch: Hier der ältere, dort der jüngere Bruder, hier der Ironiker, dort der Ireniker, hier der Basler, dort der Zürcher, oder wie Brunner sagte: hier der Giftzahn, dort der Prolet, oder Barth: hier der Wal, dort der Elefant. Aber es haben andere, die charakterlich noch viel verschiedener waren als sie, friedlicher miteinander verkehrt. Mir scheint, die wirkliche Differenz zwischen beiden lag darin, dass sie in der Nähe vieler sachlicher Berührungspunkten ein verschiedenes theologisches und kirchliches Anliegen hatten. Dieses ihr je eigene Anliegen verfochten sie auch da, wo sie ganz unpolemisch verkehrten. Und wo sich diese Dif-

¹ Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916-1966, hg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung Eberhard Busch), Zürich 2000. Die in Klammern gesetzten Zahlen im obigen Text verweisen auf Seiten in diesem Band.

ferenz zuweilen in einer schier unerträglichen Härte des Widerspruchs äusserte, fragt sich, ob wir die beiden als die Theologen, die sie sein wollten und waren, ernst nehmen, wenn wir diese Härte bloss auf ihre anderen Charaktere zurückführen und nicht zuerst eben auf ihr je eigenes theologisches Anliegen, das sie nötigte, ja, zwang, es ernst und sei es grimmig ernst zu nehmen. Wir würden das, was sie wollten und was sie in ihrem Wollen aneinander verwies und auch aneinander reiben liess, bagatellisieren, wollten wir hier vor-schnell psychologisieren, statt mit ihnen zu theologisieren.

Es mag überhaupt von ihrer 50-jährigen Beziehung gelten, was Barth im Herbst 1933 nach einer Zürcher Veranstaltung an Brunner schrieb, bei der ihm die Oxford-Gruppe schmackhaft gemacht werden sollte, die aber zu Brunners Bedauern unglücklich verlief: Es habe sich dabei «alles – meinetwegen <unglücklich>, aber was will das eigentlich sagen? – jedenfalls mit einer grossen innern Notwendigkeit so abgespielt, wie es geschehen ist ... Man verstand sich gegenseitig gewiss so gut, als es möglich war. War nun der Effekt dennoch ein so kräftiges Sichabstossen voneinander ..., stehen die Dinge so zwischen immerhin ernsthaften, ruhigen und erwachsenen Menschen, dann ist es doch kaum sinnvoll, nachträgliche Reflexionen darüber anzustellen, ob und wie Alles ganz anders hätte laufen können. Ich bin der ... Überzeugung: jeder mögliche andere Verlauf hätte nur eine Variante des wirklichen sein können.» Änderungen auf beiden Seiten vorbehalten, aber für den Augenblick kam es «rund und klar heraus, dass du etwas meinst, was ich nicht meine ... Warum sollen wir (das) nachträglich bedauern?» (238). Wir können das Andenken dieser beiden Lehrer der Theologie nicht besser ehren als so, dass wir ihre Anliegen aufgreifen als «bleibende Anliegen», ein jedes in seiner Eigentümlichkeit. Mir fällt der Part zu, auf Karl Barth hinzuweisen.

1. Die Formel «Mit dem Anfang anfangen».

Mit dieser für Barths Theologie typischen Formel lässt sich sein Anliegen im Verhältnis zur Theologie Brunners nicht übel kennzeichnen. Was besagt diese ungewöhnliche Formel? Bis 1915 heisst das Wort «Anfang» bei Barth soviel wie der blosser Ausgangspunkt, bei dem wir nicht stehenbleiben dürfen, über den hinaus es fortzuschreiten gilt hin zu Erfüllung und Vollendung.² Dasselbe Wort erhält bei ihm wenig später eine umgekehrte Bedeutung. In einer Aarauer Predigt vom März 1916 sagt er: «Wer ... möchte heute nicht bei aller Bescheidenheit einen wertvollen Baustein beitragen zum Bau einer besseren Zukunft? Ja, wir möchten, wir wünschen! Aber wir begehen immer aufs neue den verhängnisvollen Irrtum, dass wir nicht real genug mit dem Anfang anfangen.» «Wir spüren es in unserem Kirchentum, in unseren nationalen

² K. Barth, Predigten 1915, Zürich 1996, 464f.

...Bemühungen, in unserem Erziehungswesen und (unserem) Sozialismus ... – immer das gleiche: Wir haben nicht mit dem Anfang angefangen. Darum immer wieder unsere Irrtümer, Unzulänglichkeiten und Zusammenbrüche». Es kommt unser Leben «nicht in Ordnung, ... wir werden ewig probieren und nie wirken, ... – so lange wir uns weigern, einmal fröhlich mit dem Anfang anzufangen.» «Die Wahrheit liegt in der Grundlegung. *«Im Anfang war das Wort ... und Gott war das Wort»*».³

In der Formel sind verschiedene Bedeutungen miteinander verwoben. Mit dem Anfang anfangen, das steht im Gegensatz zu Unternehmungen, in denen wir von uns aus etwas anfangen und ausführen, um das nachträglich von Gott absegnen zu lassen. Denn so wird dem nichts hinzugefügt ausser deren Sanktionierung. Gott erscheint dabei als Produkt unseres Produzierens. Wer nicht mit Gott anfängt, wird alles Weitere ohne ihn tun. Mit dem Anfang anfangen, das schliesst auch aus, dass *wir* etwas mit Gott anfangen, so dass wir von ihm Ideen übernehmen, in unsere Hand, die wir dann auf andere anwenden oder zum Zweck einer Erneuerung der Verhältnisse realisieren wollen. Aber je mehr wir darin fortschreiten, desto mehr schreiten wir von Gott fort. Denn Gott ist nie in unserer Hand, weil wir immer nur in seiner Hand sind. Mit dem Anfang anfangen, heisst: Inmitten all der Verkehrtheiten ist unser Streben nach einem Neuanfang vergeblich, weil unser Bemühen darum immer nur ein Umwälzen der Verkehrtheiten ist, in denen wir sind. Gott allein ist es, der einen wirklich neuen Anfang schafft. Mit dem Anfang anfangen heisst, davon ausgehen: wir leben von einer ersten und letzten Voraussetzung, die *wir* nie machen können, weil immer *sie sich* uns voraussetzt. Von ihr sind wir abhängig und bleiben es stets. Sie ist und bleibt das schlechthin Neue in der Welt, unsere Herkunft und unsere Zukunft, der wir nicht entgegen gehen können, ohne schon von ihr herzukommen, wie wir von dort nicht herkommen können, ohne erst recht darauf zu hoffen.

Das ernst nehmen, das ist für Barth der Glaube. Glaube heisst, sagt er in jener Predigt: diesen Gott «gelten lassen», heisst «anerkennen, dass Gott Gott ist» und dass er recht hat «gegen uns, für uns», heisst, «die Augen auf-tun», nämlich für den von ihm real gemachten und immerwährend neuen Anfang, heisst, stille werden, «damit er einmal in uns reden kann». Und in diesem Sinn: Glaube heisst «mit dem Anfang anfangen».⁴ Mit Bezug auf jene Predigt wandte sich damals der Obstalder Pfarrer Brunner an seinen Safenwiler Kollegen mit einem Seufzerbrief: Eben das schaffe er nicht, zu glauben. Er sei einer von denen, die ewig nur probieren und sich im Kreise drehen. Barth antwortet ihm sehr nah, bietet ihm das Du an, gesteht, dass es ihm ja ähnlich gehe, um ihm dann zu sagen: das Problem sei unlösbar im Zirkel der psychologischen Selbstbetrachtung. Aber wir müssten auch gar nichts dage-

³ K. Barth, Predigten 1916, Zürich 1998, 115-118.

⁴ A.a.O. 117-119.

gen machen, ausser wahrzunehmen, dass wir tatsächlich von einer Vorgabe leben, jenseits dieses Zirkels, «Gott gleichsam gänzlich ausser mir», vielleicht «mir selber ganz verborgen, aber mit einem gewissen Halt, der nie versagt.» Das ist «doch ein Axiom, mit dem wir *anfangen* müssen (ausserhalb der Zirkel und unserer Antinomien unseres Erfahrungsdenkens anfangen *müssen!*): Wer glaubt, flieht nicht. Sie fliehen ..., und ich fliehe sehr oft, immer wieder mit Ihnen ... Besteht nicht die ganze Misere unserer Lage ganz simpel darin, dass wir uns immer wieder auf uns selbst zurückbiegen, statt uns nach dem Objektiven auszustrecken?» (12f.)

Barth hat die damals entdeckte Formel nie wieder aufgegeben. In jenen selben Tagen formulierte Thurneysen die Parole, es bedürfe einer «ganz anderen» theologischen Grundlegung⁵. Barth nahm sie dergestalt ernst, dass er das Stillewerden, «damit Gott einmal in uns reden kann», exerzierte und den Römerbrief des Paulus las. Daraus entstand sein «Römerbrief», in dessen Mitte steht: «Also hat *Gott* die *Welt* geliebt ...» Ohne Analogie und ohne Vermittlung dastehend, ist dieses Wunder der Anfang, mit dem wir angefangen haben und immer wieder anfangen.⁶ Zum Entsetzen Brunners (42-53) vertiefte sich diese Erkenntnis in der 2. Fassung des Buchs durch die «Todesweisheit», dass dieser Anfang das völlige Ende aller Menschenmöglichkeiten ist, und es heisst nun: «Gott, die reine Grenze und der reine Anfang alles dessen, was wir sind, haben und tun, ... nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten, das unbedingte Halt! gegenüber aller menschlichen Unruhe und das unbedingte Vorwärts! gegenüber aller menschlichen Ruhe, das Ja in unserem Nein und das Nein in unserem Ja, der Erste und der Letzte und als solcher der Unbekannte – das ist der lebendige Gott!»⁷

Die Formel taucht mit neuem Akzent auch in der Kirchlichen Dogmatik auf: «Der Anfang unserer Erkenntnis ... ist nicht ein Anfang, den wir mit ihm machen könnten. Er kann immer nur der Anfang sein, den er mit uns gemacht hat.»⁸ Das heisst, der Mensch hat keine Fähigkeit, es ist immer reine Gnade, Gott zu erkennen; *und*: er erkennt den Gott, der sich selbst ihm vorstellt, nur indem er seinerseits vor Gott gestellt ist und bleibt.⁹ Sobald er ihm den Rücken kehrt, und sei es auch nur, um das ihm Zuteilgewordene auszuteilen, hat er es schon nicht mehr mit Gott zu tun. Und so sagt Barth in seiner letzten Vorlesung 1962: dass man in der Theologie «nie mit freiem Rücken von schon erledigten Fragen, von schon gesicherten Ergebnissen herkommen, ... heute keineswegs von den Zinsen eines gestern angesammelten Kapitals leben

⁵ K. Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl, München / Hamburg 1968, 294.

⁶ Der Römerbrief (1. Fassung) 1919, Zürich 1985, 162.

⁷ Der Römerbrief, München 1923, 315.

⁸ Kirchl. Dogmatik II/1, 213.

⁹ A.a.O. 8.

kann, sondern darauf angewiesen ist, jeden Tag, ja, zu jeder Stunde neu mit dem *Anfang* anzufangen ... Fortfahren heisst in der theologischen Wissenschaft immer: noch einmal mit dem Anfang anzufangen.»¹⁰ Am Ende noch so am Anfang. Hier *ist* ein durchhaltendes «Anliegen». Wie artikuliert es sich in Themen, die in anderer Weise auch Emil Brunner beschäftigt haben und die fundamentale Fragen ihrer Zeit, nicht nur ihrer Zeit betrafen?

2. Natur und Gnade

Bevor Brunner in seiner gleichnamigen Schrift 1934 diese beiden Grössen in Beziehung setzte, zum Zweck der Erarbeitung einer «rechten natürlichen Theologie», und bevor Barth dem sein «Nein!» entgegengesetzte, waren ihre abweichenden Positionen in dieser Frage längst ausgesprochen. Der Sache nach hatte Brunner sein Anliegen schon 1932 in seinem Aufsatz vorgetragen «Die Frage nach dem <Anknüpfungspunkt> als Problem der Theologie»¹¹; und im Dezember 1932 hatte er in einem Brief an Barth die damit gegebene Differenz zu ihm unterstrichen (211f.). Barth antwortete im Januar 1933: «Ich weiss nach deiner Stellungnahme zum Problem der natürlichen Theologie ... nicht mehr, wieso wir uns näherstehen sollten» als im Verhältnis zu solchen, «die ich nur als theologische Fremdlinge bzw. Gegner respektieren und behandeln kann.» Unter einem theologischen Freund verstehe «ich» jemanden, «zu dem ich das Vertrauen habe, dass er mit der alten Schlange weder hinsichtlich der Natur noch hinsichtlich der Gnade einen Vertrag schliessen will ... Du hast diesen Vertrag nach beiden Seiten so solenn wie möglich geschlossen ... Es wird dir weh tun, das von mir zu hören. Aber es hat mir zuerst weh getan ... zu sehen, dass wir ... so miteinander daran sind ... und dass uns nichts übrig bleibt, als nun auch entsprechend ganz frei zu geben und auf das zur Fiktion gewordene Bild einer besonderen Solidarität unserer Arbeit ... Verzicht zu leisten» (215f.).

Sein sachliches Anliegen formulierte Barth in seinem Vortrag vom März 1933 «Das erste Gebot als theologisches Axiom»¹². Axiom ist es, sofern es die eine Voraussetzung der Theologie bezeichnet, die wir nie voraussetzen können, weil Gott sie uns voraussetzt. Das Axiom besteht in der in der Freiheit seiner Barmherzigkeit getroffenen Entscheidung Gottes, sich zum Herrn seines Volkes zu machen, so wie es die biblische Urkunde «als das alleinige Zeugnis von Gottes alleiniger Offenbarung» sagt.¹³ Zu diesem Volk gehören heisst, diesen Gott zum Herrn zu haben und darum in dankbarem Gehorsam

¹⁰ K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 182.

¹¹ In: ZdZ 1932, 505-523.

¹² K. Barth, Theologische Fragen und Antworten, Zürich 1957, 127-143.

¹³ A.a.O. 129.

sein Herz nicht zu teilen zwischen diesem Gott und all den «Möglichkeiten und Notwendigkeiten, Wahrheiten und Wirklichkeiten, ‹Anliegen› und Bedürfnissen»¹⁴, wie sie die neuere Theologie neben dem Anspruch des Gottes des 1. Gebots entdeckt hat. Natürliche Theologie ist nun für Barth der Versuch, sein Herz eben *doch* zu teilen *und* das sich zu kaschieren durch eine mehr oder weniger kunstvolle Kombination des Anspruchs Gottes und der Ansprüche jener anderen Grössen. Und er erklärt, «dass die Theologie heute» aller «natürlichen Theologie den Abschied geben und es wagen sollte, ... allein an dem Gott zu hängen, der sich in Jesus Christus offenbart hat».¹⁵ Das bereitet die 1. These der Theologischen Erklärung von Barmen vor, mit deren Annahme ein Jahr später die deutsche Bekennende Kirche begründet wurde: «Jesus Christus, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben.» Brunner hat diese These nie akzeptiert (463-468), weil damit jene natürliche Theologie gründlich abgelehnt war.¹⁶

Worum ging es dabei? Kurz nach der Barmer Synode sagte Barth: Mit dem Nein zur natürlichen Theologie «soll nicht geleugnet werden, dass es Gestalten, Ereignisse und Mächte gibt, dass sie einen bestimmten Wert haben für unser Leben ... Wir leugnen nicht den Satz, dass Gott die ganze Welt und also auch solche Gestalten, Ereignisse und Mächte in seinen Händen hält, ja, wir leugnen nicht ..., dass er sich auch in ihnen offenbart.»¹⁷ Die Anerkennung dessen ist also *nicht* mit der abgelehnten natürlichen Theologie gemeint. Und in dem Vortrag über das 1. Gebot bejaht Barth es als Aufgabe der Theologie, dass sie, «wissend um ihre Verantwortlichkeit gegenüber dem 1. Gebot, die Offenbarung in Beziehung sieht – und denkend und sprechend in Beziehung *setzt* (in Beziehung setzen *muss!*) – zu Vernunft, Existenz, Schöpfung oder wie die andere Instanz nun heissen mag.»¹⁸ Also auch solche Bemühung ist mit der abgelehnten natürlichen Theologie *nicht* gemeint. Aber darum geht es, heisst es, dass die Theologie «jene anderen Instanzen nach Massgabe der Offenbarung und nicht etwa die Offenbarung nach Massgabe jener anderen Instanzen» interpretiert.¹⁹ Präzis das Letztere ist die abgelehnte natürliche Theologie. Ihr gegenüber gilt es mit dem Anfang anzufangen, also von dem auszugehen, wo Gott sich unzweideutig offenbart hat, um nach Massgabe dessen die jeweiligen Gestalten, Mächte und Ereignisse und jene anderen Instanzen zu verstehen, zu prüfen, sich zu ihnen zu verhalten. Doch ist der Anfang,

¹⁴ A.a.O. 137.

¹⁵ A.a.O. 142f.

¹⁶ Vgl. K. Barth, Kirchl. Dogmatik II/1, 194f.

¹⁷ K. Barth, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, hg. von M. Rohkrämer, Zürich 1984, 19.

¹⁸ K. Barth, Theologische Fragen, a.a.O. 140.

¹⁹ A.a.O. 138f.

mit dem da anzufangen ist, kein dem Theologen ausgehändigter und von ihm nun hantierbarer Massstab. Er ist Gottes eigene Sache und ist so sehr seine Gnade, dass er von uns nur in immer neuer Zuwendung zu ihm zu erkennen ist. Denn, sagt Barth zu Brunner²⁰: «Was hülfe mir die reinste Gnaden- und Offenbarungstheologie, wenn ich vielleicht ausgerechnet mit Gnade und Offenbarung so umginge, wie die natürliche Theologie mit ihren angeblichen Daten aus Vernunft, Natur und Geschichte umzugehen pflegt, so ..., als ob man sie in der Tasche, als ob man ihre Erkenntnis unter sich, statt immer hinter sich und vor sich hätte?»

Wie sich zeigt, bezeichnet der Begriff «Natur» in dem Wortpaar «Natur und Gnade» ein Bündel von Grössen, die es in der Welt des Menschen gibt in irgendeiner Verschiedenheit gegenüber dem, was da «Gnade» heisst, Gottes freignädige Zuwendung zum Menschen, wie sie die Schrift bezeugt als Gottes Selbstoffenbarung. Was im Streit um die natürliche Theologie umstritten ist, ist nicht, *ob* es eine Beziehung zwischen beidem gibt, sondern *wie* es zu ihr kommt. Und diese Frage ist fundamental, und man muss ihr schon weit ent-rückt sein, wenn man nicht die Leidenschaft versteht, in der die beiden Theologen ihre verschiedenen Antworten auf die Frage vortrugen. Die Frage ist die, ob etwa jene Natur die Voraussetzung ist, die Bedingung, unter die die Gnade sich zu stellen hat, um überhaupt zum Zuge kommen zu können – *oder* ob Gottes *Gnade* die Voraussetzung jener Natur ist, die sich ihr voraussetzt und sich damit in Beziehung zu ihr setzt, ob sie also der Anfang ist, mit dem darum auch wir anzufangen haben. Barth meinte entschieden das Letztere und sagte daher zu Brunner: «Gibt es ... eine Begegnung und Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, dann muss durch Gott selbst eine Voraussetzung [dafür] geschaffen sein, die mit dem Vorhandensein [jener Natur] von Ferne ... nicht gegeben ist.»²¹ Andernfalls läge die Ermöglichung solcher Beziehung nicht in der zuvorkommenden Gnade Gottes allein, sondern in der ihr entgegenkommenden «Natur», gegenüber der die Gnade immer zu spät kommt. Und mag man diese unabhängig von Gottes Offenbarung eigenständig gesehene vorfindliche Natur des Menschen dann wohl als sündenverderbt verstehen, um das Bedürfnis für die Gnade stark zu machen, es sind dann doch Natur und Gnade als zwei je respektable Grössen nebeneinander auf dieselbe Ebene gestellt. Ja, dann wird durch die vorausgesetzte Natur bestimmt, was die Gnade für sie zu sein hat, so dass Gottes Gnadenerweis darauf immer nur noch *reagieren* kann. Aber die Frage ist, ob dann Gott Gott und seine Gnade Gnade ist. Vielmehr setzt Gott *sich* in seiner Gnade in Beziehung zur Natur und sie in Beziehung zu sich. Gott reagiert nicht bloss im Blick auf sie. Gott *agiert*, nicht gebunden an eine von uns festgestellte Möglichkeit, sondern frei gegenüber allem ausser ihm Vorhandenen, frei, weil er einen wahren und

²⁰ K. Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner, TEH 14, München 1934, 14.

²¹ K. Barth, a.a.O. 26.

wirklichen *Anfang* zu setzen vermag. Und so bestimmt er in seiner Gnade, was die Natur ist und was aus ihr durch ihn wird. Und die Aufgabe der Theologie ist, dass sie mit diesem Anfang *anfängt*, d.h., wie Barth sorgfältig formuliert: dass sie die von der Gnadenoffenbarung selbst und allein gesetzte Beziehung *sieht* und daraufhin nachträglich denkend und sprechend ihrerseits in Beziehung *setzt* zur Vernunft, Existenz, Schöpfung, um dann mit diesen Instanzen nach Massgabe der Offenbarung umzugehen und niemals umgekehrt. Wenn man Barths gedenken will, dann gedenke man dessen als seines bleibenden Anliegens.

3. Wasfrage und Wiefrage.

In den Briefen zwischen den beiden in den 30er-Jahren ist fast noch strittiger als Natur und Gnade die Stellung zur Oxford-Bewegung. «Du (hast) mit deinem Übergang» zu ihr «eine ganz schlimme Verwüstung angerichtet» (229f.), schreibt Barth. Und der Freund schreibt, dass dessen Kritik daran «schlimmer» sei als die Schrift «Nein!»: die «war zu ertragen, diesmal geht es gegen das Werk Jesu Christi und des Heiligen Geistes» (294). Barth äussert sich auch in dieser Beziehung so entschieden, weil er in der deutschen Situation ein geschärftes Ohr für ein da vorliegendes Problem hatte durch eine gewiss sehr andere «Glaubensbewegung», die der Deutschen Christen, mit ihrem Anspruch, die Kirche zu erneuern. Sein Diktum vom Sommer 1933: «Der Heilige Geist braucht keine <Bewegungen> und die allermeisten <Bewegungen> hat wahrscheinlich der Teufel erfunden»²², bezog er in einem Brief an Brunner auch auf die Oxford-Bewegung (230). Ein «Symptom für faktisch bestehende sachliche Zusammenhänge» zwischen beiden Bewegungen sah er, wie er an Brunner schrieb, in dem Zusammentreffen von deren Führern auf einem Kongress für «Volksmission», obwohl Barth weder Frank Buchman noch geschweige Brunner damit eine Bejahung der «*groben Irrtümer*» der Deutschen Christen unterstellte (239f.).

Der Vergleichspunkt lag für ihn in dem Stichwort der «Volksmission». Das Wort hing damals in der Luft und wurde bei den Deutschen Christen, aber der Struktur nach ähnlich auch bei der deutschen innerkirchlichen Opposition gegen sie so verstanden: Es sei die reine Lehre der Kirche, die gewiss «unangetastet» bleiben sollte, zu ergänzen durch ein «Lebensbekenntnis»²³, um so das der Kirche entfremdete Volk zu erreichen und damit zum «inneren Aufbau des Volkes» zu verhelfen.²⁴ Dieses Lebensbekenntnis komme zu seiner Wirkung aber erst da, wo die Kirche zunächst einmal den Adressaten ih-

²² K. Barth, *Theologische Existenz heute!* (H. 1), München 1933, 37.

²³ J. Gauger, *Chronik der Kirchenwirren* 1, Elberfeld 1934, 67.

²⁴ A.a.O. 77.

rer Botschaft in seinem Eigenleben erfasse, auf ihn eingehe, die Botschaft seiner Eigenart anpasse, um so in seiner Welt Wurzeln schlagen zu können. Ohne neben jener reinen Lehre ein derart verstandenes Lebensbekenntnis zu vollziehen, würde die reine Lehre zu einem niemanden erreichenden, ja, sich vom Volk entfremdenden Unternehmen missraten, «im luftleeren Raum», wie das damals allerorten hiess. An *diesem* Punkt einer so begründeten Volksmission sah Barth bei allen Unterschieden zwischen der Oxfordbewegung und der deutschchristlichen Glaubensbewegung eine Berührung.

Dem Konzept solcher Volksmission setzt sich aber nun die 6. These der Barmer Erklärung entgegen. Unter dem Satz aus 2. Tim. 2,9 «Gottes Wort ist nicht gebunden» bekennt sie das als Auftrag der Kirche, im Dienste Christi und seines eigenen Wortes «die Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk». Der letzte Abschnitt in Barths Schrift «Nein!» ist eine Exegese dieser These. Die Frage nach dem *Inhalt* der Botschaft nennt er dabei die Wasfrage, gegenüber der Wiefrage nach deren Adressaten, «was ich und was meine Hörer ... <damit anfangen> sollen?»²⁵ Barth weiss sich mit Brunner darin einig, dass Kirche und Theologie «beständig vor [dieser] doppelten Frage stehen.»²⁶ Aber er bestreitet, dass diese Doppelfrage sich in zwei verschiedene Fragen trennen lasse, so dass nach Behandlung der ersteren die Wiefrage ein selbständiges Gewicht bekommen dürfte. Das hätte dreierlei zur Folge: Wir hätten dann irgendwann die Frage nach dem Inhalt schon begriffen und also erledigt hinter uns. Ferner, es würde dadurch die Kaste von solchen etabliert, die schon begriffen und jenen Inhalt so zur Hand haben, dass sie sich nun der anderen Frage der Austeilung dessen an die Noch-nicht-begriffen-Habenden widmen können. Und schliesslich, es bekäme so der Adressat eine gesonderte Bedeutung, in der seine Ansprechbarkeit auf die Botschaft, sein Vorwissen von ihr festgestellt wird, um diese Botschaft daran anknüpfen zu können. Es würde also «dieses Wie als Träger einer angeblichen natürlichen Gotteserkenntnis ... selbständig zu Wort kommen.»²⁷

Barths Anliegen ist, dass die beiden Fragen nie zu trennen sind, dass die Wiefrage immer «in dem einen Thema der Theologie ... eingeschlossen» und nie «auch nur auf einen Augenblick ausserhalb jenes Was zu beantworten ist.»²⁸ Er hält darum jenem Dreifachen entgegen: Zum einen, wenn es in der der Kirche aufgetragenen Botschaft um *diesen* Inhalt geht, Gottes *freie Gnade*, dann kann die Kirche die Frage nach dem Inhalt nie schon erledigt haben. Sie hat dann immer wieder mit diesem Anfang anzufangen. «Haben wir denn», fragt Barth Brunner, «die erste Aufgabe jemals hinter uns, so dass wir

²⁵ K. Barth, Nein!, a.a.O. 57.

²⁶ Ebd.

²⁷ A.a.O. 61.

²⁸ A.a.O. 58.61.

von ihr zu jenem zweiten Traktandum übergehen *könnten?*»²⁹ Zum anderen entfällt damit jenes Gegenüber von Begriffenhabenden und noch Nochnicht-begreifenden. Indem wir, immer wieder auch *selbst* noch nicht begriffenhabend, mit dem Anfang anzufangen haben, ist in der Frage nach dem Inhalt der Botschaft die nach ihrem Adressaten und seinem Verstehen immer eingeschlossen, weil «wir *selbst* es sind, die uns mit dieser Sache beschäftigt finden.»³⁰ Wird es uns zur Frage, wie *andere* die Botschaft denn verstehen können, so ist schon damit die Rückfrage gestellt, ob denn auch nur wir *selbst* schon verstanden haben. Dann werfen diese anderen uns selbst auf die Anfänge des Verstehens zurück. Und schliesslich, es entfällt dann auch die Sorge um den Adressaten, um seine Ansprechbarkeit, um den Anknüpfungspunkt bei ihm. Ist die Botschaft die von der *freien* Gnade Gottes, die ihm auszurichten ist, dann kann «diese Sorge nicht anders existieren denn als auf Gott geworfene Sorge.»³¹ Dann haben wir davon auszugehen, dass schon vor all unserer Bemühung Gott etwas mit ihm anzufangen weiss. Der Heilige Geist «bedarf keines Anknüpfungspunktes als dessen, den er selbst setzt.»³² Es kann dann nicht unsere Aufgabe sein zu meinen, «das, was Gott gutgemacht hat und gutmachen wird, besser machen zu müssen.»³³

Um Barths Anliegen noch näher zu beleuchten, gehe ich zeitlich einen Schritt zurück. 1929 hatte Brunner seinen Aufsatz publiziert: «Die andere Aufgabe der Theologie»³⁴, der eben jene Wiefrage als gesondertes Problem anvisierte.³⁵ Barth entfaltete seine sachliche Gegenposition in seinem Vortrag «Die Theologie und die Mission in der Gegenwart».³⁶ Die Mission wendet sich, so hören wir hier, an Menschen, die insofern Heiden sind, als sie die Stimme Jesu Christi noch nicht gehört haben. Solche Heiden sind aber auch in der Kirche, die zwar diese Stimme schon gehört haben und schon getauft sind und doch immer wieder als Heiden leben. Sie sind darum ständig «der göttlichen Wiederholung» des mit ihnen gemachten Anfangs und so der Wiederholung des kirchlichen Dienstes bedürftig. «In der Mission wagt die Kirche dasselbe, was sie sonst in Form von Wiederholungen wagt, ... nunmehr in Form von Anfängen.»³⁷ «Sie wagt es [hier], an die Möglichkeit eines reinen Anfang zu glauben.» Sie kann dabei «nur an solche Punkte anknüpfen, die [die christliche Botschaft] selbst zuvor setzen muss, nicht an solche, die schon

²⁹ A.a.O. 60.

³⁰ Ebd.

³¹ A.a.O. 58.

³² A.a.O. 56.

³³ A.a.O. 59.

³⁴ In: ZdZ 1929, 255-276.

³⁵ K. Barth, Nein!, a.a.O. 57f.

³⁶ Vortrag an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin 1932, in: K. Barth, Theologische Fragen und Antworten, Zürich 1957, 100-126.

³⁷ A.a.O. 101.

vorher und an sich da wären ... Sie rechnet nicht mit Entwicklungen eines schon Vorhandenen, sondern mit Schöpfungen aus dem Nichts.» Insofern ist solche Missionspredigt sogar der «Prototyp der kirchlichen Predigt überhaupt».³⁸ Die Kirche kann also nicht ihre Botschaft schon verstanden *haben*, um sie dann anderen verständlich zu machen. Das wäre jene Trennung von Was- und Wiefrage. Mit dem Anfang anfangen heisst hier, dass «die Kirche [die] Solidarität der Kirchen drinnen mit den Heiden draussen» «betätigt», und zwar so, dass sie nun zusammen *mit* jenen anderen noch einmal ganz von vorne die freie Gnade dessen erkennt, «der der Herr *ist*», dem jeder Mensch im Voraus gehört «*jenseits* alles menschlichen <Noch nicht> und *vor* allem Dienst», den die Kirche bei der Anerkennung seiner Herrschaft «vielleicht leisten kann».³⁹ Versteht sie das mit jenen anderen zusammen noch einmal neu, dann kann es nicht anders sein, dass darin die Klarheit dessen eingeschlossen ist, was sie und jene «damit anfangen sollen». Dass die Klärung der Wiefrage immer nur derart in der Klärung der Wasfrage eingeschlossen sein kann, ist hier das «bleibende Anliegen» Barths.

4. Kirche und Staat

In seinem Wipkinger Vortrag Ende 1940 meldete Brunner auch sein Bedenken gegenüber der 2. These der Barmer Erklärung an, nach der es keine Bereiche unseres Lebens gibt, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen sind. Denn, sagt Brunner, Christus dürfe nicht «auch Herr des Staates genannt werden ... Sein Herrschaftsbereich ist ... die Gemeinde», nicht die Schöpfung, innerhalb derer der Staat eine eigene Schöpfungsordnung ist (468). Brunner sah wohl, dass Barth zwischen Kirche und Staat unterschieden hatte, bekam aber nun jenes Bedenken, seitdem Barth die ausserdeutschen Kirchen drängte, ihre Regierungen zu einem militärischen Widerstand gegen den aggressiven Hitlerstaat aufzurufen. In einem Papier, vielleicht der Entwurf zu einem Brief, nannte Brunner deshalb Barth einen «Sektenstifter», «mit einem kirchengefährdenden Fanatismus» (462f.), und er führte den in seinen Augen vorliegenden Übergriff Barths auf jene 2. Barmer These zurück; die verkenne, dass der Staat «nach einem anderen Gesetz» regiert werden müsse als die Kirche (468).

Wie verstand denn Barth die 2. Barmer These? Sie sagt in der Tat, Christen könnten nicht Christus als den Herrn bekennen, um dann ausserhalb der Kirchentüren sich nach ganz anderen Herren und ihren Gesetzen zu richten. Denn Jesus Christus ist «wie Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden, so und mit gleichem Ernst auch Gottes Anspruch auf unser ganzes

³⁸ A.a.O. 108.

³⁹ A.a.O. 102.

Leben.» So sagt es die 2. These und fährt fort: «durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an Gottes Geschöpfen.» Das besagt zunächst, Christen tun dem Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben gegenüber nichts Fremdes, es gehört zu ihrer Freiheit, wenn sie im Alltag der Welt in ordentlicher Arbeit und in Kooperation mit vielleicht sehr anderen Dienst an Gottes Geschöpfen tun, gewiss in *seinem* Dienst und nicht mehr in von seinem Gebot gelösten, insofern «gottlosen Bindungen dieser Welt».

Aber die Frage Brunners ist noch eine andere: ob die Kirche als Kirche Jesu Christi bestimmte politische Stellungnahmen abgeben darf. Und das *ist* eine Frage. Denn die Kirche *hat* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ständig auch politische Urteile abgegeben, meist so, dass sie die jeweils herrschende Meinung und Schicht unterstützte und bestärkte. Wenn Barth nun von der Christusherrschaft spricht, so geht es dabei nicht um die Benennung eines neuen oder schon bekannten Prinzips, aus dem die Kirche «richtige» politische Urteile ableiten kann. Es geht um ein bestimmtes Verfahren angesichts von politischen Herausforderungen. Klaus Scholder hat das Verfahren als Barths Methode im Jahr 1933 beschrieben, als in verschiedener Weise die deutschen Theologen ihre weithin zustimmende Stellungnahme zum Naziregiment mit dem kirchlichen Auftrag kombinierten: Es ging ihm, sagt Scholder, nicht um die Frage, «ob die politische Entscheidung ... für den Nationalsozialismus richtig war, und auch nicht um die Frage, ob die Theologie denn überhaupt politisch urteilen könne, sondern ganz allein darum, ob dieses politische Urteil auf eine theologisch richtige Weise zustande gekommen war ... Es ging hier also weder um eine politische ... noch um eine unpolitische Theologie, sondern um eine Theologie, die <zuvor> – nämlich bevor sie politische Urteile fällte – sich über sich selbst klar geworden war.»⁴⁰ Diesem Verfahren ist Barth seit 1916, als er jene Formel von dem Anfang fand, immer treu geblieben. Die Kirche hat angesichts einer konkreten Herausforderung weder einfach ein zustimmendes noch kritisches politisches Urteil abzugeben, sondern mit dem Anfang anzufangen. Sie hat sich dann jeweils neu zu besinnen auf das in Christus offenbare Wort Gottes, um dann den Fall nach Massgabe dessen zu prüfen und dann zu einem Urteil zu finden und dementsprechend zu reden oder zu schweigen, zu einem bestimmten Handeln oder auch Unterlassen anzuweisen.

Als Brunner im Sommer 1948 in einem Brief Barth aufforderte, so wie gegen den Nazismus, so jetzt gegen den Kommunismus zu protestieren, antwortete Barth – und man kann daran studieren, was er unter der Christusherrschaft über alle Bereiche verstand: «dass bekennnismässige, geistlich und theologisch verbindliche Stellungnahmen der Kirche im politischen Bereich

⁴⁰ K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1977, 547f.

dann und da von ihr gefordert sind, ... wo sie in der konkreten Auseinandersetzung mit einer bestimmten Erscheinung durch Gottes Wort in Ausübung ihres Dienstes zur Verantwortung ihres Glaubens aufgerufen wird. Sie hat es nicht zeitlos mit diesen oder jenen -ismen oder Systemen, sondern mit den jeweils in das Licht des Wortes Gottes und des Glaubens tretenden geschichtlichen Wirklichkeiten zu tun. Sie ist nicht irgend einem Naturrecht, sondern ihrem lebendigen Herrn verpflichtet. Sie denkt, redet und handelt darum gerade nie <prinzipiell>. Sie urteilt vielmehr geistlich und darum von Fall zu Fall. Sie verweigert sich darum jeder Systematisierung der politischen Geschichte und ihrer eigenen Teilnahme daran. Sie wahrt sich darum die Freiheit, neue Erscheinungen auch neu zu würdigen. Rollte sie gestern nicht auf einer Schiene, so ist sie auch heute nicht dazu verbunden, auf dieser Schiene weiter zu rollen. Hat sie gestern von ihrem Ort her und in ihrer Verantwortung geredet, so darf und muss sie heute auch schweigen, wenn für sie von ihrem Ort her und in ihrer Verantwortung Schweigen heute das bessere Teil sein sollte. Für die Einheit und Kontinuität der theologischen Existenz ist gerade dann aufs beste gesorgt, wenn sie es sich nicht verdriessen lässt, immer wieder theologische Existenz <heute> zu sein» (358). Diese Sätze zeigen, inwiefern auch auf diesem Feld Barths bleibendes Anliegen dies ist, «mit dem Anfang anzufangen».

*

Ich habe das Anliegen Barths an drei zwischen ihm und Brunner fundamental strittigen Punkten zu umreißen versucht. Der Briefband der beiden erinnert in zuweilen unheimlicher Weise daran, dass die Theologie ein Feld ist, auf dem ernste Entscheidungen fallen. Wir ehren das Andenken der beiden, wenn wir diesen Ernst nicht durch Harmonisierungen zudecken. Aber auch so bleibt es wahr, dass es ein geheimes Band zwischen den beiden gab, das in allem zwischen ihnen Strittigen unumstritten blieb, begründet nicht in Natur, sondern in Gnade, nicht in der allgemeinen Relativität aller Menschenmeinungen, aber im Umgriffensein von Gottes Güte. In seinem Brief vom 16.1.1933, in dem Barth ihrer beider besondere Arbeitsgemeinschaft für beendet sieht, schreibt er: «Uns bleibt die Gemeinschaft der Kirche» (214). Was das bedeutet, erläutert er in seinem Vortrag über das 1. Gebot, worin der Bruch zwischen ihnen erstmals öffentlich ausgesprochen ist: «Aber wenn wir alles gesagt haben, was notwendig gesagt werden muss, wird auch das <Band des Friedens> (Eph 4,3) sichtbar werden, das Wissen um die schlechthin überlegene Weisheit des *Herrn* der Kirche, die Verheissung <Siehe ich bin bei euch alle Tage>, die wir, wenn wir sie auf uns selbst beziehen, auf andere nicht weniger als auf uns selbst beziehen können. Nur in gemeinsamer Hoffnung kann

der notwendige theologische Streit recht geführt werden.»⁴¹ Auch das, zuletzt das ist ein bleibendes Anliegen Barths.

Eberhard Busch, Göttingen

⁴¹ K. Barth, Das erste Gebot als theologisches Axiom, in: Ders., Theologische Fragen, a.a.O. 143.