

Gewissheit der Erkenntnis : Karl Barths Auslegung der reformierten Lehre im Kontext seines theologischen Programms

Autor(en): **Lohmann, Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **63 (2007)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877813>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gewissheit der Erkenntnis

Karl Barths Auslegung der reformierten Lehre im Kontext seines theologischen Programms¹

Seit der Veröffentlichung des ersten «Römerbriefs» ist die Frage nach dem Verhältnis der Theologie Karl Barths zur Moderne nicht mehr verstummt. Ging es dabei zunächst um den simplen Vorwurf, der Kritiker der Moderne sei selbst ein Kind seiner Zeit², so stellt sich die Diskussionslage heutzutage weitaus komplexer dar. Das Spektrum reicht von Auslegungen, die die historisch-genetische Erforschung von Barths Theologie zugunsten ihrer «konstruktive[n] Rezeption» verabschieden wollen³, bis zu solchen, die den konstruktiven Vorzug von Barths Texten gerade in einer spezifischen «Modernität» erblicken, was methodisch ihre konsequente historische Kontextualisierung mit sich bringt.⁴ Trotz dieses methodischen Dissenses besteht Einigkeit,

- ¹ Eine Vorform dieses Textes wurde am 7.7.2003 an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen vorgetragen. Der Untertitel variiert eine von Barth selbst stammende Formulierung: «Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms».
- ² So im Kern bereits A. Jülicher: Ein moderner Paulus-Ausleger (1920), in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner, hg.v. J. Moltmann (1962), München ⁵1985 (TB 17/I), 87-98; vgl. ebd., 97: «Viel, möglicherweise sehr viel wird man einst aus diesem Buch [sc. Barths erstem «Römerbrief»] für das Verständnis unsrer Zeit gewinnen, für das Verständnis des «geschichtlichen» Paulus kaum irgend etwas Neues.»
- ³ Vgl. neuerdings G. Etzelmüller: Realistische Rede vom Jüngsten Gericht. Erkenntnisse im Anschluss an Karl Barth, *EvTh* 65 (2005) 259-276, Zitat: 259.
- ⁴ Beispielhaft für diese Sicht ist Trutz Rendtorffs These von der Zentralstellung des Autonomiegedankens bei Barth (vgl. T. Rendtorff: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 161-181). In ihrer Nachfolge steht Georg Pfleiderers dezidiert modernitätstheoretische Deutung Barths: G. Pfleiderer: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000. Neuerdings: G. Pfleiderer: «Inkulturationsdialektik». Ein Rekonstruktionsvorschlag zur modernitätstheoretischen Barthinterpretation, in: Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg.v. M. Beintker, Ch. Link, M. Trowitzsch, Zürich 2005, 223-244. Der Kongressband dokumentiert in der Summe seiner Beiträge sehr anschaulich die Vielfältigkeit, ja Disparatheit gegenwärtig vertretener Zugänge zu Barth. Die spezifische Frage nach Barths Verhältnis zur Moderne wurde auf dem Abschlusspodium nochmals eigens thematisiert, vgl. ebd., 474-480.

dass Barth ein eigenständiger, die Moderne in Anknüpfung und Widerspruch über sich hinausführender Denker war. Uneinigkeit besteht allerdings hinsichtlich der Frage, was im einzelnen Barths originären Beitrag darstellt. Dies lädt zu weiterer Klärung der Frage nach dem Proprium von Barths Theologie ein. Solche Klärung kann nur durch eine immer wieder neue Beschäftigung mit den Primärtexten geschehen. In diesem Sinne ist die folgende Abhandlung zu verstehen. Ihr Ausgangspunkt ist Barths Emdener Vortrag zur reformierten Lehre aus dem Jahr 1923. Die leitende Hypothese bei dieser Wahl ist, dass Barth in diesem Text eine Zwischenbilanz seiner in den ersten Göttinger Semestern geleisteten Auseinandersetzung mit den eigenen theologischen Ahnen zieht. Er versichert sich seiner reformierten und damit – so ist zu vermuten – zugleich seiner theologischen Identität.

Als Karl Barth seine Professur in Göttingen antrat, besass er nicht einmal eine Sammlung reformierter Bekenntnisschriften, wie er selbst im Rückblick gesteht.⁵ Er fühlte sich als studiosus theologiae, den Studierenden nur um wenig voraus, gezwungen, von der Hand in den Mund zu leben und in seinen Lehrveranstaltungen «frischgebackene» Kost zu servieren. Gerade so aber, getrieben von seinen Lehrverpflichtungen, arbeitete sich Barth erstaunlich schnell in die ihm obliegende Materie, «das reformierte Bekenntnis, die reformierte Glaubenslehre und das reformierte Gemeindeleben»⁶, ein. Vorlesungen zur Theologie Calvins, Zwinglis, der reformierten Bekenntnisschriften und schliesslich Schleiermachers lösten sich ab; hinzu kamen Seminare sowie drei zu Aufsätzen ausgearbeitete Vorträge, die sich dezidiert mit der reformierten Theologie beschäftigten. Der erste dieser Vorträge, den Barth am 17. September 1923 in Emden hielt, steht unter dem programmatischen Titel: «Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe». Barth formuliert in ihm seine Antwort auf die Frage nach dem Charakteristikum reformierten Christentums, nach dem, was reformierte Identität im Letzten ausmacht. Der Vortrag fasst die Aneignung und Auslegung der reformierten Lehre, wie sie im Zentrum von Barths Tätigkeit in Göttingen stand, zusammen. Die Auslegung gipfelt in der These, der entscheidende Punkt reformierten Christentums liege in der Unterordnung von Leben und Lehre unter die Autorität der Heiligen Schrift, im Schriftprinzip.

Dieser These möchte ich mich im folgenden vertieft zuwenden. In einem ersten Teil werde ich Barths Argumentation darstellen und behaupten, dass in ihrem Hintergrund die Frage nach Gewissheit, näherhin nach der Gewiss-

⁵ K. Barth: Autobiographische Skizze aus dem Fakultätsalbum der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster (1927), in: K. Barth – R. Bultmann: Briefwechsel 1911-1966, hg.v. B. Jaspert (Karl Barth-Gesamtausgabe V [im folgenden abgekürzt: GA]), Zürich ²1994, 290-300, 298.

⁶ So das mit der Ernennungsurkunde versandte Begleitschreiben des preussischen Staatsministeriums, vgl. Barth – Bultmann: Briefwechsel (Anm. 5), 209, Anm. 2.

heit der Glaubenserkenntnis, steht. Daran anschliessend werde ich mich der Frage widmen, ob diese Auslegung des Propriums der reformierten Lehre den massgeblichen, von Barth herangezogenen Quellen entspricht. Die Antwort wird differenziert ausfallen, jedenfalls aber negativ in bezug auf die von Barth vorgenommene Zuspitzung, so dass sich die Frage nach dem eigentlichen Grund für diese Zuspitzung stellt. Meine These, die ich im dritten Teil des Aufsatzes zu belegen versuchen werde, lautet, dass sie im Kontext von Barths theologischem Programm zu sehen ist. Ja mehr noch: Barths Auslegung der reformierten Lehre kann als paradigmatische Ausformulierung dieses Programms angesehen werden. Und dies gilt nicht nur für die 20er Jahre, sondern für die gesamte Zeit des theologischen Wirkens Barths, das in seinen verschiedenen Epochen durchaus unterschiedliche Interpretationen der reformierten Lehre hervorgebracht hat: Immer folgte Barths Deutung der reformierten Theologie seinem theologischen Programm, das in all seinen Wandlungen immer auf die eine Frage nach der Gewissheit der Erkenntnis bezogen blieb. Dem so in seinen Wandlungen erschlossenen Programm Barths werde ich in einem vierten Abschnitt genauer nachgehen und auf seine Probleme und Chancen hinweisen. Denn gerade von Barths Sicht oder besser: Sichten auf die reformierte Lehre her scheint mir eine kritische und weiterführende Analyse dieses Programms möglich. Das so gewonnene Ergebnis werde ich sodann in einem abschliessenden Teil in die aktuelle Forschungsdebatte über die strittige «Modernität» der Theologie Barths einbringen.

1. Gewissheit der Erkenntnis: Barths Auslegung der reformierten Lehre in der Göttinger Zeit

Der genannte Vortrag «Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe»⁷ ist durch einen kunstvollen Aufbau gekennzeichnet. Nach einem einleitenden Abschnitt, der begründet, warum es wichtig ist, gerade über die reformierte *Lehre* und ihr Proprium nachzudenken, folgen zunächst drei von Barth aus der Debatte aufgegriffene Antwortversuche auf die Frage nach dem Proprium. Sie laufen nach Barth alle auf das Schriftprinzip hinaus, dessen charakteristisch reformierte Sicht im zentralen Abschnitt des Aufsatzes vorgestellt und argumentativ erhärtet wird. Dabei legt Barth allen Wert auf die Feststellung, dass das Schriftprinzip ein *formales*, über das *Zustandekommen* von Erkenntnis entscheidendes Prinzip sei. Als solches bestimmt es aber auch mit über die *Inhalte* der spezifisch reformierten Glaubenserkenntnis. Drei solche Inhalte werden in der Folge genannt, den drei Artikeln des Credo entspre-

⁷ K. Barth: Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe (1923), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg.v. H. Finze (GA III), Zürich 1990, 202-247. Die im Text folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

chend: der Gottesbegriff in Beziehung auf den Lehrgegensatz zur römisch-katholischen Kirche, Christologie und Abendmahlslehre in Beziehung auf den Lehrgegensatz zur lutherischen Kirche, die Lehre vom Heiligen Geist in Beziehung auf die reformierte Auffassung des Zusammenhangs zwischen Lehre und Leben. Immer ist, wie Barth zu zeigen versucht, die spezifisch reformierte Position geprägt *durch* und gar nicht zu verstehen *ohne* den Rekurs auf das Schriftprinzip.

Was versteht Barth in diesem Zusammenhang unter dem Schriftprinzip? Es ist, wie er ausführt, das «Prinzip der Schriftgemäßheit» (223) oder ausführlicher: «die Erkenntnis, daß die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift enthalten sei, daß alle *Lehre* der Wahrheit also in der Schrift ihre unveränderliche und unüberschreitbare Regel zu anerkennen habe» (ebd.). In reformierter Sicht gelte: «Doctrina ist das durch die Krisis, die erbarmungslose Läuterung und Reinigung des in der Schrift bezeugten Gotteswortes hindurchgegangene christliche Menschenwort» (ebd.). Barths spätere Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes deutet sich bereits an, wenn er in der Vorlesung zu den reformierten Bekenntnisschriften formuliert: «*Die Kirche erkennt die Regel ihrer Verkündigung allein im Worte Gottes und findet das Wort Gottes allein in der heiligen Schrift.*»⁸ Und in der Tat: Es geht bei dem von Barth so emphatisch hervorgehobenen Schriftprinzip in seiner Sicht um weitaus mehr als «eine fundierte Lehre von der Heiligen Schrift»⁹. Barth greift wesentlich weiter aus, wenn er in den Schlüsselsätzen des Vortrags folgende «Zentralaufgabe» (229) formuliert: «In der *Vorbereitung* einer neuen Erfassung des «Schriftprinzips», das doch viel mehr enthält, als dieser Name sagt [...], sehe ich den einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft. Es wird, soweit es sich hier um ein menschliches Tun überhaupt handeln kann, darum gehen, die Kategorie der *Offenbarung* wieder denken und unter diesem Gesichtspunkt die Bibel Alten und Neuen Testaments wieder lesen zu lernen» (ebd.). Reformierte Theologie ist durch eine spezifische Form der Gotteserkenntnis charakterisiert, der unter dem Stichwort «Schriftprinzip» Barths eigentliches Interesse gilt: der Form der Offenbarung. In *dieser* Zuspitzung ist das Schriftprinzip das «A und O reformierter Lehre» (228), nicht nur Formal-, sondern «lebendigstes Materialprinzip» (ebd.).

Und was heisst «Offenbarung»? Der Vortrag verwendet die aus Barths dialektischer und späterer Theologie bekannten Formulierungen: «*Gott redet*» (224) – und nicht der Mensch, «*Gott selbst, Gott allein*» (217); der Mensch soll

⁸ K. Barth: Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg.v. der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung E. Busch) (GA II), Zürich 1998, 67.

⁹ So in seiner weitgehend schlicht nacherzählenden Interpretation: G. Plasger: Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000, 31.

«Gott *Gott* sein» lassen (237), in «schlichte[r] Beugung vor Gottes Selbstkundgebung» (225); «Geist wird nur durch Geist, Gott nur durch Gott erkannt» (ebd.). Was bei der Lektüre des Textes auffällt, sind zwei Akzentsetzungen. Zum einen die Betonung der Erkenntnisthematik überhaupt, zum anderen die der Begründungsfrage. Barth betont, dass die Offenbarung nicht nur von Gott her *geschieht*, sondern auch von ihm «bewiesen» wird und so in ihm «begründet» ist. Es geht um «eine im *Objekt* und exklusiv *durch* das Objekt begründete Erkenntnis der *einen* Wahrheit» (218), wobei Gott mit dem «Objekt» gemeint ist – ein Objekt der Erkenntnis, das freilich zugleich, ja primär ihr Subjekt ist.¹⁰ Die «Selbstevidenz der *Offenbarung*» bedeutet, dass Gott selbst den «Beweis führt», «daß die Bibel sein Wort ist» (225). Es geht Barth, wie er selbst schreibt, um die «Wahrheitsfrage», es geht um «Gewissheit» (ebd.), wobei Gewissheit hier eben nicht im Sinne der – wie Barth an anderer Stelle abwertend sagt (239) – «Mönchsfrage» Luthers nach der Heilsgewissheit (vgl. 242), sondern als Gewissheit der Erkenntnis zu verstehen ist. Die zentrale Stellung der Frage nach der persönlichen Gewissheit des Heils – «Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?» – hat Barth dem Luthertum zeitlebens vorgeworfen – man vergleiche etwa den späten «Versuch», Rudolf Bultmann zu verstehen.¹¹ Er hat denn auch in seiner Dogmatik der Frage der Heilsgewissheit und der nach der persönlichen Aneignung des Heils keinen entscheidenden Platz eingeräumt, wie besonders eindrücklich an der Tauflehre von KD IV/4 deutlich wird, wo Barth durch die Rede von einerseits einer «Generaltaufe» in Christus und andererseits einem bloss ethischen Charakter des individuellen Taufakts genau diese Frage ausblendet. Es entspricht ganz dieser durchgehenden Linie der Theologie Barths, wenn es im Vortrag zum Wesen der reformierten Lehre von 1923 heisst, es bedeute einen «Sieg eines fremdartigen apokryphen Interesses, als in der zweiten und dritten Generation» des Reformiertentums «die Frage der <Heilsgewissheit> in den Mittelpunkt rückte und für das Ganze der Lehre bezeichnend wurde. Der reformierte Christ der *ersten* Generation war ein Kämpfer, der für dieses wehleidige Anliegen keine Zeit und kein Interesse hatte, weil er sich droben in der Hand des Herrn wohlaufgehoben wußte» (242).

Nein – die Frage nach der *Heilsgewissheit* steht in Barths Sicht *nicht* im Zentrum der reformierten Lehre, wohl aber die nach einer anderen Gewissheit: nach der Gewissheit, es überhaupt mit Gott und nicht mit einem Götzen zu tun zu haben, nach der Gewissheit von Wahrheitserkenntnis. Wie kann

¹⁰ Vgl. Barth: Reformierte Lehre (Anm. 7), 230: «Sie [sc. die alten Reformierten] wollten wieder unzweideutig festgestellt wissen, daß das Subjekt im religiösen Verhältnis Gott sei und nicht der Mensch.»

¹¹ K. Barth: Rudolf Bultmann – Ein Versuch, ihn zu verstehen (1952), in: ders.: Rudolf Bultmann – Ein Versuch, ihn zu verstehen; Christus und Adam nach Röm. 5. Zwei theologische Studien, Zürich ³1964, 7-65.

ich begründet erkennen, was wahr ist unter den vielen nur *relativen* Wahrheiten im Geschiebe des Lebens? Nach Barths Auslegung, wie er sie in seiner Göttinger Zeit entwickelt hat, haben bereits die alten Reformierten implizit diese Frage gestellt und sie beantwortet eben durch ihren Verweis auf das Schriftprinzip, auf die Selbstevidenz der Offenbarung. «Im Objektiven liegt die Wahrheit!»¹² – diese fanfarenartige These, die Barths Römerbriefauslegung in all ihrer Polemik gegen menschliche Religion und «Erlebnistheologie» dominiert, ist seiner Ansicht nach bereits das beherrschende Merkmal der vorbildlichen Urgestalt reformierter Lehre. Nicht die menschlichen «Anschauungen oder Erfahrungen» bilden einen Zugang zur Gewissheit der Gotteserkenntnis, sondern umgekehrt: Aus reformierter Sicht gelte, dass «alle einzelnen Anschauungen oder Erfahrungen durch die eine Erkenntnis: *Gott* redet! sichergestellt und begründet werden» (224). Den umgekehrten Begründungsweg zu gehen, sei gerade der Vorwurf an die römisch-katholische Frömmigkeit gewesen, «indem sie an Stelle Gottes den Menschen setze, seine Geschichte mit ihren Überlieferungen, seine Vernunft mit ihren Wahrscheinlichkeiten, seinen guten Willen mit seiner Fähigkeit, der Gnade entgegenzukommen» (229f.).

Diese kontroverstheologische Spitze führt uns auf einen letzten hervorhebenswerten Aspekt von Barths Auslegung der reformierten Lehre in seiner Göttinger Zeit. Gemäss der bereits zitierten These, das so verstandene «Schriftprinzip» sei nicht nur als Form-, sondern auch als «lebendigstes Materialprinzip» zu verstehen (228), führt Barth alle zentralen *materialen* Aussagen des Reformiertentums zurück auf ihre «Beziehung zu dem alles erzeugenden Schriftprinzip» (235): die «unerhört exklusive[] Gotteslehre» (232), wie sie den Dissens nicht nur mit der römisch-katholischen Kirche, sondern – etwa in den «Canones von Dordrecht» (ebd.) – auch die Entscheidungen im innerreformierten Dissens um die Prädestinationslehre bestimmte; sodann die reformierte Christologie und Abendmahlslehre, in der es anti-lutherisch um das Festhalten einer Grenze zwischen der Wahrheit Gottes und dem relativen Bereich menschlicher «Dinglichkeit» (237) gegangen sei; und drittens habe auch die typisch reformierte Verbindung zwischen Glauben und Tun ihren «Hebel» (243) im Schriftprinzip, sofern nämlich die Verbindung ihr Scharnier in der jeweiligen Forderung eines primären *Gehorsams* habe: «in *Gott* und *nur* in

¹² K. Barth: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg.v. H. Schmidt (GA II), Zürich 1985, 113. Gerhard Ebeling hat herausgearbeitet, dass Barth sich gerade mit dem Insistieren auf der *Objektivität* gewisser Erkenntnis von Luther unterscheidet: G. Ebeling: Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths (1986), in: ders.: Wort und Glaube 4. Theologie in den Gegensätzen des Lebens, Tübingen 1995, 270-312. Vgl. z.B. ebd., 291: «Barth liegt es an uneingeschränkter Gewißheit, um für die Folgen der Offenbarung Raum zu schaffen.»

Gott ruht die Begründung und die Systematik dessen, was als menschliches Tun und Erleben immer als zweierlei erscheint» (244).

2. Gewissheit der Erkenntnis: die reformierte Lehre

Entspricht diese Deutung des Propriums der reformierten Lehre mit ihrer Fokussierung auf die Offenbarungs- und Erkenntnisfrage den altreformierten Texten, auf die Barth sich bezieht? Die Antwort scheint mir zunächst einmal ein Ja, in letzter Konsequenz freilich ein Nein sein zu müssen.¹³

Zunächst kann kein Zweifel daran bestehen, dass Barth mit der Betonung des Erkenntnisaspekts des Glaubens alten reformierten Vorbildern, namentlich Calvin, folgt.¹⁴ Auch dass, wer nicht «eitlen Einbildungen» folgen will, ein «Schüler der Schrift» werden und in «Gehorsam» annehmen muss, «was Gott hier von sich selber hat bezeugen wollen», steht bereits in der *Institutio Calvini* (I,6,2). Das so formulierte Schriftprinzip hat in der Tat, von der *Confessio helvetica prior* von 1536 an, die es allen übrigen Glaubensartikeln voranstellt, die reformierte Bekenntnisbildung explizit bestimmt.¹⁵ Aber ist mit diesem «Objektivismus», wie Barth das nennt,¹⁶ tatsächlich das Zentrum der altreformierten Lehre getroffen? Oder ist der Biblizismus mancher Bekenntnisse nicht eher bereits ein Abweg von der eigentlichen reformatorischen Erkenntnis?

Solche Fragen ergeben sich nicht nur aus der Aussenperspektive, sondern interessanterweise aus Bemerkungen Barths selbst. Man muss nur zehn Jahre vor die Göttinger Zeit zurückgehen, um ein gänzlich anderes Bild der reformatorischen Zentraleinsicht bei ihm zu finden. Im Anfang 1912 erschienenen Aufsatz «Der christliche Glaube und die Geschichte» stellt Barth, nachdem er

¹³ Die Kuriosität, dass Barth seinerzeit von den niederländischen Neocalvinisten gerade im Hinblick auf seine Schriftauffassung gerügt wurde, lasse ich dabei ausser acht, denn die neocalvinistische Kritik setzt natürlich selbst ein ganz bestimmtes Verständnis der reformierten Zentrallehre voraus. Vgl. Th.L. Haitjema: *Der Kampf des holländischen Neu-Calvinismus gegen die dialektische Theologie*, in: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag*, hg.v. E. Wolf, München 1936, 571-589.

¹⁴ Vgl. J. Calvin: *Institutio* (1559) III,2,3 (Glaube besteht in der Erkenntnis Gottes und Christi), III,2,7 («iusta fidei definitio [...] esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem [...]») und natürlich I,1,1 («cognitio Dei et nostri»).

¹⁵ Vgl. BSRK, 101 (*Confessio helvetica prior*): «1. Von der heiligen geschrift. Die heilige, götliche, Byblische geschrift, die da ist das wort gottes, von dem heiligen geist ingebenn, und durch die propheten und apostlen der welt fürgetragen, ist die aller eltiste volkommiste, und höchste leer, begriff allein alles das, das zu warer Erkantnus, liebe und Ere gottes, zu rechter warer fromkeyt und anrichtung eines frommen, Erbaren, und gottseligen lebens dienet.»

¹⁶ Barth: *Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* (Anm. 8), 219.

nicht zuletzt gegen Troeltsch die Unzulänglichkeit einer Begründung des Glaubens in Tatsachen der Geschichte aufgewiesen hatte, die Position der Reformatoren Luther und Calvin in der Frage nach der Glaubensbegründung¹⁷ dar. Luthers gegen den Gedanken einer Autorität der Kirche gerichteter und an Paulus orientierter Weg wird dabei als vorbildlich angesehen: «Der Autorität der Tradition stellt er die Autorität Christi selbst entgegen. *Nicht* die Autorität der Bibel!» (166) Diese Glaubensauffassung, die Christus nicht im Wortlaut der Bibel, sondern im eigenen Herzen findet, habe Luther allerdings schon bald wieder verlassen. Noch schwächer seien beim «Inspirationstheoretiker» (172) Calvin die Akzente in dieser Richtung gewesen, so dass «sich der *Biblizismus* wie ein Mehltau auf die junge protestantische Theologie» (170) legen konnte. Das Ende vom Lied in der altprotestantischen Orthodoxie: «Das geschichtliche Heil steht dem Menschen objektiv *gegenüber*. [...] Und weil das Heil ihm gegenübersteht in Form des rationalen «Wortes Gottes», ist das psychologisch Wesentliche im Vorgang der Aneignung die rationale Zustimmung» (174). Nicht im – äusserlichen – Schriftprinzip, sondern in der Lehre vom «*Testimonium Spiritus sancti internum* [!]» (ebd.) findet Barth in diesem frühen Stadium seiner theologischen Entwicklung die entscheidende Einsicht reformatorischer und eben damit auch reformierter Theologie. Der mehrfach wiederholte Cantus firmus von Barths Ausführungen in diesem frühen Text lautet nicht: «Im Objektiven liegt die Wahrheit!», sondern: «Der Christus außer uns ist der Christus in uns» (193.197.200).¹⁸ Und für diese, der späteren Sicht deutlich entgegenstehende Deutung der reformatorischen Theologie werden von Barth nicht wenige Calvin-Zitate angeführt. So habe – um nur eines herauszugreifen – der Genfer Reformator die Meinung abgelehnt, «als ob Christus dem Glauben irgendwie erst als Objekt, d.h. fern und fremd gegenüberstehe» – eine Meinung, die Spitzenaussagen Barths aus der Zeit um 1920 genau entspricht.

¹⁷ Dass es Barth auch vor 1914 um *diese* Frage ging, erhellt aus folgendem Satz: «Sofort nach den Zeiten der Apostel, ja noch mitten in diesen Zeiten musste sich die Frage erheben: wo haben wir echt und autoritativ jene Anschauung der Person Jesu, die den Glauben begründet?» (K. Barth: *Der christliche Glaube und die Geschichte* [1912]; in: ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, in Verbindung mit H. Helms u. F.-W. Marquardt hg.v. H.-A. Drewes u. H. Stoevesandt [GA III], Zürich 1993, 149-212, 164). Die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Text.

¹⁸ Diese frühe Calvin-Deutung Barths entspricht den Analysen der Glaubensvorstellung Calvins, die Eva Harasta (dies.: *Glaube, Liebe, Geist. Zur Unterscheidung zwischen fides qua creditur und fides quae creditur*, *EvTh* 65 [2005] 428-443) vorgelegt hat. Extra-Aspekt: «Denn das Zeugnis des Geistes, das Fundament des Glaubens, ist das Wort Gottes, es kommt dem Menschen von außen zu, durch den Geist, dessen Ziel die Einverleibung der Glaubenden in den Leib Christi ist» (ebd., 440). Intra-Aspekt: «Das Versöhnungsgeschehen wird im Menschen durch den Geist verwirklicht [...]» (ebd., 441).

Ich werde weiter unten auf diesen frühen Vortrag Barths zurückkommen und die Frage stellen, ob es nicht doch verbindende Gedanken zwischen ihm und Barths späteren Äusserungen gibt. Einstweilen soll es genügen, ihn als Beispiel dafür zu betrachten, dass Calvin als der Vater der reformierten Lehre auch ganz anders interpretiert werden kann, als Barth es in seiner Göttinger Zeit und später getan hat. Wenn aber die von Barth in dieser Zeit vollzogene Gleichsetzung der reformierten Lehre mit einer strikt extrinsischen Glaubens- und Erkenntnisbegründung nur bedingt Anhalt in den ureigensten Quellen dieser Lehre hat, woher stammt sie dann? Meine Hypothese habe ich bereits im Untertitel formuliert: Sie stammt aus dem Kontext von Barths theologischem Programm.

3. Gewissheit der Erkenntnis: Barths theologisches Programm

Ich habe bereits mit dem aus dem ersten «Römerbrief» stammenden Zitat: «Im Objektiven liegt die Wahrheit!» eine Verbindung zwischen Barths Auslegung des reformierten Propriums und seinen übrigen Schriften aus der «dialektischen» Zeit hergestellt. Wenige weitere Zitate aus dem Hauptmanifest dieser Zeit, der zweiten Auflage des «Römerbriefs», mögen genügen, um zu zeigen, dass diese Phase seiner Entwicklung *im ganzen* von der Frage nach der gewissen Erkenntnis von Wahrheit und dem Verweis auf die Objektivität der Offenbarung als Antwort auf diese Frage geprägt ist. Zunächst ein Beleg zur Interpretation der ganzen Glaubenthematik von der Erkenntnisfrage her; er stammt aus Barths Auslegung von Röm 6: «Die *Kraft* der Auferstehung aber ist die Erkenntnis dieses neuen Menschen, in der wir Gott erkennen, ja vielmehr von ihm erkannt werden (Gal 4,9; 1. Kor 8,2-3; 13,12). Die Gnade ist die Kraft der Auferstehung. Ganz von selbst wird hier der Indikativ zum Imperativ, der doch nichts anderes bedeuten kann als die Wirklichkeit der Wahrheit, das esse im nosse, die Realität des Erkannten, des Erkennenden und der Erkenntnis.»¹⁹ Ebenso gilt Barth das Sterben Christi als «Erkenntnisprinzip» (149/137), werden in ihm doch «die menschlichen Dinge [...] erkannt in ihrer Relativität, aber auch in ihrem Beziehungsreichtum, erkannt als von Gott geschaffen, aber auch als Gottes des Erlösers wartend, erkannt als klein und groß, wichtig und unwichtig, vergänglich und unvergänglich, erkannt in der kommenden Einheit ihrer Kontraste, ihres Ja und Nein, die keine andere ist als die Einheit des unanschaulichen, nur sub specie mortis anschaulich werdenden Gottes (3,30). Von dieser Erkenntnis und durch sie lebt der neue Mensch» (148f./136f.). Die Suche Barths gilt dabei einer objektiven und darin

¹⁹ K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich ¹⁵1989, 204 (in den älteren Auflagen: 187). Die folgenden Seitenangaben (15. Aufl./ältere Aufl.) beziehen sich auf dieses Werk.

gewissen Erkenntnis; sie wird in seinen Augen um so gewisser, je mehr das Prinzip dieser Erkenntnis dem Bereich der menschlichen Anschaulichkeiten und Relativitäten, dem Bereich der nur scheinbaren Gewissheiten entzogen ist: «Mehr Gewißheit, Sicherheit, Bürgschaft für die Wahrheit des göttlichen Wortes wäre in der Tat weniger. Menschliche Anschaulichkeit würde das, was hier zu schauen ist, unanschaulich machen. Menschliche Gewißheit wäre Nicht-Wissen des hier zu Wissenden. Gott ist nur durch Gott zu verstehen, seine Treue allein durch den Glauben. Jede Behauptung eines menschlichen Seins, Habens und Tuns des Göttlichen, jede angeblich direkte Beziehung zu ihm raubt ihm seine Göttlichkeit, zieht es herab auf die Stufe der Zeit, der Dinge und des Menschen, beseitigt seine reale Bedeutung» (95/87).²⁰

Solche Aussagen lassen sich im Werk Barths bis in die ersten Kriegsjahre zurückverfolgen. So stellt er in einem Brief an Emil Brunner vom Juli 1916 die «göttliche Objektivität» der «subjektiven Gläubigkeit» gegenüber, und zwar gerade im Hinblick auf die Möglichkeit, «Halt» zu finden.²¹ Und in einer Predigt vom Mai 1915, die in seelsorgerlicher Absicht ausdrücklich auf die Zweifel der Glaubenden eingeht, stellt Barth im gleichen Sinne die Erkenntnis Gottes einer «menschlichen Meinung» gegenüber und spricht von Gott als der «Realität des Lebens, fest und klar wie gar nichts sonst, erfahren und erkannt als das Sicherste vom Sicherem».²²

Wodurch sind diese programmatischen Akzentsetzungen auf der *Erkenntnis* Gottes und der extrinsischen Begründung ihrer Gewissheit motiviert? Der Verweis auf den intellektualistischen Glaubensbegriff Calvins führt hier, wie angedeutet, nicht weit genug. Es ist vielmehr auf Barths leitendes Interesse hinter dem gesamten Neuansatz seiner Theologie nach 1914 zu verweisen. Dieser Neuansatz hängt bekanntlich mit den Stellungnahmen seiner theologischen Lehrer bei Ausbruch und während des Ersten Weltkriegs zusammen. Die Interpretation des Krieges als «Gotteselebnis», die Martin Rade vorgenommen hatte, oder Herrmanns religiöse Verbrämung der deutschen Kriegsverbrechen im belgischen Löwen – beides machte Barth schlagartig klar, wie anfällig das von ihm selbst zuvor vertretene Programm dafür war, ideologisch vereinnahmt zu werden. Offenbar konnte jedes beliebige Ereignis auf diese

²⁰ Vgl. Barth: Der Römerbrief (Anm. 19), 120/110: «Der Glaube begründet Gewißheit, sofern er der ewige Schritt ins ganz und gar Unanschauliche und also selbst unanschaulich ist.»

²¹ Vgl. K. Barth – E. Brunner: Briefwechsel 1916-1966, hg.v. der Karl Barth-Forschungsstelle der Universität Göttingen (Leitung E. Busch) (GA V), Zürich 2000, 11-14, bes. 14: «[...] dieser objektive Halt an Gott als Gott wird mir immer wichtiger gegenüber den vorläufig leider unvermeidlichen Schwankungen des Innenlebens. Ich glaube, da tut sich die Konstante auf, die ich wie Sie in meiner subjektiven Gläubigkeit umsonst gesucht habe.»

²² K. Barth: Predigten 1915, hg.v. H. Schmidt (GA I), Zürich 1996, 174 (Predigt vom 2.5.1915). Die «menschliche Meinung» erwähnt Barth ebd., 175.

Weise durch den Rekurs auf den Erlebnis- und Offenbarungsbegriff religiös legitimiert werden. Barth hat seine allmählich reifende Erkenntnis selbst im Rückblick in einem Satz zusammengefasst: «Diese ganze Sache, diese immanente Theologie, das sind alles Protuberanzen von menschlichen Erlebnissen, und das ging nicht.»²³ Die Alternative, die Barth im Laufe der Kriegsjahre entwickelte, war radikal: An die Stelle der «immanenten» d.h. auf Instanzen *innerhalb* des menschlichen Bewusstseins rekurrierenden Theologie trat eine «objektive», die Gewissheit der Erkenntnis *ausserhalb* des Bewusstseins, in «Gott selbst, Gott allein» begründende Theologie. Barth war sich, wie sich dem Briefwechsel mit Thurneysen entnehmen lässt, bewusst, dass ein solcher radikaler Wechsel «solid unterbaut sein muß», und solid, das war in seinen damaligen Augen vor allem die an Kant geschulte Philosophie, weshalb er die Ausarbeitung seines neuen theologischen Programms nicht etwa mit der Bibel, sondern mit Kant-Studien begann.²⁴ Dies zeigt erneut, dass es Barth damals zunächst um prinzipielle, erkenntnistheoretische oder auch – um auf die Rede vom «Formalprinzip» zurückzukommen – «formale» Probleme ging. Die gesuchte neue theologische Erkenntnistheorie sollte philosophisch unterfüttert werden. Dahinter steht, ohne dass Barth dies meines Wissens reflektiert hätte, die gleiche Überzeugung, wie sie Isaak August Dorner Jahrzehnte zuvor programmatisch formuliert hat: «daß die philosophische Grundfrage seit Kant, die Frage, wie *Gewißheit* des Erkennens, Einigung des denkenden Subjektes mit dem Objekt oder der Wahrheit möglich sei, nur der allgemeineren, philosophisch gewendete Ausdruck für die religiöse und theologische Grundfrage der evangelischen Kirche ist: Wie es zur Gewißheit von dem christlichen Heil und seiner Wahrheit komme?»²⁵ Die Zuwendung Barths zur Bibel war dann erst der zweite Schritt, motiviert nicht zuletzt durch das vorläufige Resultat der erkenntnistheoretischen Überlegungen: Erkenntnis ist nicht immanent, sondern extern zu begründen; und das bedeutet für die spezifisch *theologische* Erkenntnis: Sie ist in Gott begründet und hat daher in dessen Wort ihre massgebliche Quelle. Barths Römerbriefauslegung vertritt somit nicht nur eine bestimmte Sicht der Gewissheitsbegründung theologischer Erkenntnis; es ist in dieser Sicht *auch* begründet, dass sich Barth dem Rö-

²³ K. Barth: Brechen und Bauen. Eine Diskussion (1947); in: ders.: «Der Götze wackelt». Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg.v. K. Kupisch, Berlin (West) 1961, 108-123, 113.

²⁴ Vgl. K. Barth – E. Thurneysen: Briefwechsel. Bd. 1: 1913-1921. Bearb. u. hg.v. E. Thurneysen (GA V), Zürich 1973, 144f.148f. (Briefe vom 26.6. und 27.7.1916).

²⁵ I.A. Dorner: Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntnis und christliches Leben, in: ders.: Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte, Berlin 1883, 153-187, 176; zitiert nach: Ch. Axt-Piscalar: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners (BHTh 79), Tübingen 1990, 25.

merbrief überhaupt und mit der in den verschiedenen Vorworten dokumentierten spezifischen Hermeneutik zuwandte. Barth hat dann bei Paulus Aussagen gefunden, die er in seinem Sinn interpretieren konnte. Bestätigung fand er bezüglich des Primats der Erkenntnisfrage und des externen Schriftprinzips aber auch in der reformierten Lehrbildung. Barths Auslegung dieser Lehrbildung lässt sich bruchlos aus der hier dargestellten theologischen Gesamtprogrammatisierung erläutern. Und umgekehrt bestätigt sie mit dem Insistieren auf dem Primat eines *formalen* Prinzips die hier leitende Interpretationshypothese, das Zentrum der Barthschen Theologie sei die noch vor allen materialen Bestimmungen liegende Frage nach dem Zustandekommen gewisser Erkenntnis überhaupt.

Barths Auslegung der reformierten Lehre in seiner Göttinger Zeit ist demnach von erheblicher Bedeutung nicht nur für die historische, sondern auch für die systematische Rekonstruktion seiner Theologie. Nun habe ich vorhin auf die gänzlich andere Deutung hingewiesen, die Barth zehn Jahre zuvor der Theologie Calvins gegeben hatte. Die Frage legt sich nahe, in welchem Verhältnis *diese* Deutung zur theologischen Gesamtprogrammatisierung Barths steht. Die Klärung der Frage verspricht auch hier weitergehende Aufschlüsse, kann doch die frühe Deutung Calvins ebenfalls als paradigmatisch für die seinerzeit Barth leitenden theologischen Gedanken gedeutet werden.

Ein vollständiger Bruch zwischen diesen beiden Phasen der theologischen Entwicklung Barths, wie er ihn selbst insinuiert, erscheint dabei schon intuitiv wenig wahrscheinlich. «Aliquid semper haeret» – das gilt der Erfahrung nach auch für lebensgeschichtliche Weiterentwicklungen positiver oder negativer Art. Die Suche nach Kontinuitäten erscheint von daher nicht aussichtslos. Beginnen wir mit der grundsätzlichen Frage nach der Erkenntnisgewissheit, wie sie nach der hier vorgelegten Deutung Barths «dialektische» Theologie beherrscht. Finden sich Belege in der «frühesten» Phase Barths, in der er bereits damals die Wichtigkeit dieser Fragestellung herausstellt? Gibt es vielleicht sogar einen Beitrag aus seiner Feder, der diese Frage explizit behandelt? Die Antwort lautet «Ja». Barth hat 1912 in der «Schweizerischen theologischen Zeitschrift» eine ausführliche Rezension von Karl Heims Buch zum «Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher» vorgelegt. Er hat zwar, wie es scheint, diese Rezension nicht auf ausdrücklichen eigenen Wunsch hin geschrieben; sie lässt aber keinen Zweifel daran, dass er das Buch Heims und die in ihm angeschnittene Frage für außerordentlich wichtig hält. Barth paraphrasiert zustimmend: «Die Geschichte der systematischen Theologie in den letzten 800 Jahren ist zu begreifen als eine Reihe gesetzmäßig sich folgender Varianten dieses einen Themas [...]»²⁶

²⁶ K. Barth: Rezension von K. Heim: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (1912), in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten

Bei der Lektüre des Buches habe er «mit Mühe einen gewissen Freudenausbruch unterdrücken» können (476). Heims Buch sei eine «wahre Medizin», nicht zuletzt, weil es «unsre heutige theologische Not» – und «wir alle» sind «in diesem Spital krank» – relativiere und eine mögliche Lösung anzeige (476), ein «letztes Wort der theologischen Gewissheitsbegründung» (475). Dieses bestehe im Anschluss an Luther und Calvin darin, die «moderne Alternative [...] persönliche Gottesgewißheit *oder* Autoritätsglaube an die Schrift» (ebd.) hinter sich zu lassen und eine – mit Heim gesprochen – «unheimlich-paradoxe Synthese» (zit. ebd.) von «einlinig» bewusstseinsorientierter oder «zweilinig» gegenstandsorientierter Gewissheitsbegründung vorzunehmen (ebd.). Eine solche «Zusammenschau» vollziehe sich etwa bei Calvin so, «daß er die Selbstevidenz der Axiome und das testimonium spir[itus] s[ancti] unter sich und mit der Autopistie der Schrift in eins setzt» (ebd.).

Die Kontinuität der Heim-Rezension zum späteren besteht demnach in der Bedeutsamkeit, die dem Gewissheits*problem* als solchem beigemessen wird. Barth bezeichnet es ausdrücklich als «erkenntnis-theoretische[s]» Problem (477) und sieht die ganze Theologie von ihm durchdrungen, was daran deutlich wird, dass Barth Heim vorsichtig kritisiert, er habe sich «zu sehr an die ausdrücklich erkenntnis-theoretischen Ausführungen des Reformators [sc. Calvins] gehalten, statt seine erkenntnis-theoretischen Ansichten mindestens *auch* seiner Gnadenlehre zu entnehmen, wie er es bei Luther so glücklich getan» habe (ebd.). Der hier ausgesprochene Gedanke einer Korrespondenz zwischen Gnadenlehre und Erkenntnistheorie weist auf den Emdener Vortrag von 1923 voraus. Kontinuität besteht auch darin, dass der Lösungsvorschlag wie in der Göttinger Zeit der reformatorischen Theologie entnommen wird – nur wird diese eben vom «frühesten» Barth auch an diesem Punkt anders gedeutet als später. Inhaltlich ergibt sich daher eine andere Variante, das Problem der Gewissheitsbegründung zu lösen: Während Barth in den 20er Jahren allein auf das Schriftprinzip verweist, strebt er in der Vorkriegszeit nach dessen «paradoxe[r] Synthese» mit der im Bewusstsein erlebten unmittelbaren Evidenz. Aus der späteren Sicht Barths besonders pikant ist es, dass der «früheste» Barth diese Synthese nicht nur bei Luther und Calvin findet, sondern auch bei Schleiermacher, dessen Ehrenrettung gegenüber Heims Kritik ein längerer Schlussabschnitt der Rezension gewidmet ist.

Diese positive Sicht Schleiermachers in der Rezension ermöglicht uns einen bruchlosen Übergang zur wichtigsten Veröffentlichung Barths aus der Vorkriegszeit, dem fast zeitgleich mit der Heim-Rezension erschienenen Vortrag «Der christliche Glaube und die Geschichte». Denn dort finden wir die gleiche positive, ja emphatische Schleiermacher-Sicht: «Es ist von providenti-

1909-1914 (Anm. 17), 469-479, 471. Die weiteren Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Rezension.

eller Bedeutsamkeit, daß aus ihr, aus der erneuerten Brüderkirche, *Friedrich Schleiermacher* hervorgegangen ist, der Mann, der uns gelehrt hat oder lehren sollte, auf dem Boden des modernen Denkens das wahre Erbe der Reformation zu erwerben, um es zu besitzen.»²⁷ Auch dieses Zitat besitzt eine besondere Pikanterie im Rahmen unseres Themas, denn gut zehn Jahre später wird Barth die gleiche Goethe-Anspielung wieder verwenden – diesmal aber ganz und gar nicht mit Blick auf Schleiermacher, sondern auf die reformierten «Väter[] [...], deren Erbe wir im übrigen noch nicht erworben haben, um es zu besitzen»²⁸. Die emphatische Einschätzung Schleiermachers dürfte, nebenbei gesagt, einer der Gründe gewesen sein, weswegen Barth im Rückblick über seinen frühen Vortrag sagte, er wäre besser ungedruckt geblieben.

Hinsichtlich der Gewissheitsfrage vertritt der Vortrag die gleiche Position wie die Rezension, nur noch ohne die Heimsche Rede von der «paradoxen Synthese». Wenn die Einleitung des Vortrags nicht von der Gewissheitsfrage, wohl aber von der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Geschichte sagt, sie sei «*das* Problem der protestantischen Theologie der Gegenwart», ja «der christlichen Theologie überhaupt» (155), so ist dies keine Gegenanzeige, denn hinter der Geschichtsfrage verbirgt sich laut Barth gerade die Frage nach der Glaubensgewissheit. Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums sei zur Gewissheitsbegründung unzureichend, denn in der Geschichte könne man «nur Relativitäten aufweisen, nicht aber absolute Größen» (159). Das Resultat: «*Gott verschwand aus der Geschichte*» (ebd.). Diese in erster Linie gegen Troeltsch gerichtete Kritik wird mit der Darstellung einer sich eng an den späten Herrmann anlehrenden Position beantwortet. «*Glaube* ist Gotteserlebnis, unmittelbares Bewußtsein von der Gegenwart und Wirksamkeit der übermenschlichen, überweltlichen und daher schlechthin überlegenen Lebensmacht» (161). Dieses «passiv-aktive Gotteserleben» sei «geschichtlich *irgendwie* bedingt und bestimmt [...] durch die innerhalb der menschlichen Sozietät dagewesene *Persönlichkeit Jesu*» (164). Im Zentrum steht hier der Erlebnisbegriff – genau die Kategorie also, die Barth seit 1914 hinsichtlich der Gewissheitsfrage ablehnte.

Eine erste Zusammenfassung der beiden Beiträge Barths von 1912 führt demnach zum Ergebnis, dass hier Kontinuitäten zum späteren zwar hinsichtlich der Fragestellung, nicht aber hinsichtlich der Antwort auf diese Frage bestehen. Schaut man freilich genauer hin, so sind noch mehr Parallelen zu entdecken. Barth spricht 1912 von geschichtlichen Relativitäten, auf die der Glaube sich *nicht* bauen lasse. Das nimmt die spätere Polemik gegen jede Form von immanenter Gewissheitsbegründung voraus – nur dass später auch die eigene Position Barths in der Vorkriegszeit, der Rekurs auf das *Gotteserle-*

²⁷ Barth: Glaube und Geschichte (Anm. 17), 202. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Arbeit.

²⁸ Barth: Reformierte Lehre (Anm. 7), 247.

ben, dem relativen Bereich zugewiesen wird. Die spätere Selbstkritik ist in dieser strikten Form nicht richtig, denn 1912 betont Barth durchaus, dieses Erleben sei auf ein «extra nos» gerichtet, von dem her es seine Gewissheit empfangen: «Glaube ist nach seiner einen und notwendigen Seite immer Anschauung = fides. Anschauung aber ist Anschauung von Etwas, und zwar von *Etwas außer uns*, nur in diesem Sinn ist sie die Anschauung des «Universums», in der das «Gefühl des Universums» wirklich werden kann. [...] Die Gewißheit, d.h. aber die Wahrheit des Gefühls, der justificatio, des Lebens hängen davon ab, daß sie forensisch, als synthetisches Urteil gedacht werden» (189). Streicht man hier die Anspielungen auf den Anschauungscharakter des Glaubens sowie auf Schleiermacher, so ist man bei der «objektiven» Gewissheitsbegründung der 20er Jahre. Echter Dissens beginnt erst dort, wo im frühen Text betont wird, dieser so in seinem Primat postulierte «Christus außer uns» sei auch der «Christus in uns», der «erlebt» werden könne. Für die Wahrheitsfrage seien beide Weisen des Christusbezugs unabdingbar – die «paradoxe Synthese» der Heim-Rezension. Erst ihr zweiter Bestandteil, der «Christus in uns», wird von Barth nach 1914 bestritten werden – dann aber vehement. An die Stelle der Synthese tritt die rein externe Gewissheitsbegründung, und wo Barth zuvor von der Anschauung sprach, ist nun von der Unanschaulichkeit die Rede, vom Glauben als Hohlraum und vom menschlichen Subjekt als Kanal, der von der ihn durchströmenden Offenbarung nicht einmal berührt wird.

Fassen wir zusammen. Während Barth in den 20er Jahren das Proprium der reformierten Lehre im extern verstandenen Schriftprinzip sieht, findet er es in der Vorkriegszeit in der «unheimlich-paradoxe[n] Synthese» von Bewusstseins-Externem und -Internem in der «theologischen Gewissheitsbegründung»²⁹. Gemeinsam ist neben der erkenntnistheoretischen Fragerichtung im ganzen die jeweilige Forderung einer *absoluten*, dem Bereich menschlicher Relativitäten entzogenen Begründung.

Noch einige Worte zur «reifen» Phase der Theologie Barths, der Zeit der «Kirchlichen Dogmatik». Auch hier bleibt die «erkenntnistheoretische» Frage nach dem, was Gewissheit der Erkenntnis verbürgt, leitend. Das wird schlaglichtartig deutlich an der Passage von KD IV/1, in der Barth sich mit der Position auseinandersetzt, die Rechtfertigungslehre sei das Zentrum der reformatorischen Theologie. Barths Antwort: «Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist nicht die Rechtfertigungslehre als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: das Bekenntnis zu Jesus Christus, «in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen» (Kol. 2,3): die Erkenntnis seines Seins, seines Tuns für uns, an uns und mit uns. Es würde sich wahrscheinlich

²⁹ Barth: Rezension Heim (Anm. 26), 475.

zeigen lassen, daß im Grunde das die Meinung auch Luthers gewesen ist» (KD IV/1, 588). Vor die Heilsfrage – der Barth im gleichen Zusammenhang erneut eine ironisch-distanzierte Bemerkung widmet³⁰ – tritt also auch hier wieder die Erkenntnisfrage. Barth scheint allerdings erkannt zu haben, wie eng beide Fragen miteinander zusammenhängen, wenn er von der Erkenntnis Christi «für uns, an uns und mit uns» spricht. Damit ist die Gewissheitsfrage angesprochen. Sie tritt in der «Kirchlichen Dogmatik» vor allem in den Blick, wenn es um die Auseinandersetzung mit der Natürlichen Theologie geht. Denn neben dem Hybrisvorwurf verwendet Barth in diesem Kontext immer wieder das Argument von der Unsicherheit und Ungewissheit jeder Erkenntnis, die *nicht* von Gottes Offenbarung ausgeht.³¹ Dies gilt zumal für die theologische Erkenntnis: «Von Offenbarung reden heißt [...] *auf Grund von Offenbarung reden.*»³²

Hinsichtlich der *Antwort* auf die Erkenntnis- und Gewissheitsfrage ist die «Kirchliche Dogmatik» durch eine gegenüber der Göttinger Zeit stärkere Ausarbeitung der offenbarungstheologischen Grundlegung gekennzeichnet. Barth hat also in der Tat, wie im Emdener Vortrag gefordert, über den Offenbarungsbezug des Glaubens weiter nachgedacht. Explizit wird von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes gesprochen; das Schriftprinzip wird eingebunden in einen gefächerten Offenbarungsbegriff, der in der Wirklichkeit Jesu Christi sein Zentrum hat. Die christologische Konzentration der «Kirchlichen Dogmatik» bis hin zu ihrem Höhepunkt in der Erwählungslehre lässt sich aus dem hier herausgearbeiteten Kontext als Fortschreibung des gesuchten «Objektivismus» verstehen, wenn man bedenkt, dass im symmetrischen Aufbau der §§ 13 und 16 Jesus Christus die objektive und dem Heiligen Geist die subjektive Seite der Offenbarung zugeordnet wird.³³ Zu den Weiterentwicklungen gehört ferner, dass Barth die Rede von dem spezifisch *reformier-*

³⁰ KD IV/1, 588: «Die Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? in höchsten Ehren! Sie ist aber dem Protestantismus – jedenfalls dem europäischen und insbesondere dem deutschen Protestantismus – allzulange Anlaß und Versuchung gewesen, einem gewissen Narzismus [sic!] zu huldigen und gerade nach der nun zuletzt angedeuteten Seite auf der Stelle zu treten ...!»

³¹ Vgl. z.B. KD III/4, 42: Eine Antwort auf ethische Fragen, die vom «Faktum» der Offenbarung ausgeht, «ist darum solid, weil sie sich nicht auf das dunkle Zeugnis der sogenannten «Wirklichkeit», sondern auf die helle Entscheidung des einen offenbaren Wortes Gottes selbst bezieht».

³² K. Barth: «Unterricht in der christlichen Religion». Erster Band: Prolegomena 1924, hg.v. H. Reiffen (GA II), Zürich 1985, 133.

³³ Walter Kreck hat die grundlegende Bedeutung von Offenbarungs- und Erwählungslehre für die reife Theologie Barths eindrucksvoll monographisch zur Geltung gebracht (W. Kreck: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung [NStB 11], Neukirchen-Vluyn 1978). Er hat aber nicht herausgearbeitet, dass zwischen beiden Lehren bei

ten Schriftprinzip als Vorurteil erkennt. Historisch richtig erklärt er, das Schriftprinzip sei ebenso bedeutsam für die lutherische Theologie gewesen.³⁴ Generell argumentiert Barth in der «Kirchlichen Dogmatik» weniger als reformierter denn als evangelischer Theologe. Luther wird häufiger als Calvin zitiert. Demgemäss spricht Barth in KD I/2 vom Schriftprinzip als «der formalen Grundlehre der evangelischen Kirche» (508), erweitert also die Perspektive über die spezifisch reformierte Lehre hinaus.

4. Gewissheit der Erkenntnis: Anfragen und Antworten

Die theologische Programmatik Barths *erscheint* somit – dies hat sich im Ausgang von seiner Auslegung der reformierten Lehre auf das alle materiale Dogmatik durchdringende und aus sich heraussetzende Schriftprinzip gezeigt – als eine erkenntnistheoretische Programmatik. Laut Barth fallen die materialen Vorentscheidungen bereits mit der Entscheidung über die Quelle, aus der die Erkenntnis von Glaube und Theologie geschöpft werden soll: eigenes Erleben, das Gewissen, ein «natürliches» Bewusstsein oder eben die Offenbarung Jesu Christi als Wort Gottes. Barths Insistieren auf der letzteren Instanz als alternativloser Quelle für die christliche Erkenntnis, wie es seine Theologie seit 1914 auszeichnet, ergibt sich aus der Verbindung der Erkenntnis- mit der Gewissheitsfrage: Gewissheit kann dieser Ansicht nach nur von einem Auserhalb des Bereichs der menschlichen «historisch-psychologischen» Relativitäten her begründet werden. Eine Umkehrung der Begründungsrichtung wird von Barth als sündiger Versuch des Menschen, eigenen Projektionen göttliche Autorität zuzuweisen, interpretiert: «Religion» ist Unglaube, ja Götzendienst.³⁵

Die Kritik an diesem erkenntnistheoretischen Begründungsprogramm ist bekannt. Kritisiert wird zum einen die Verengung des Offenbarungs- und Glaubensbegriffes auf *Erkenntnisvorgänge*. Kann sich Gewissheitsevidenz nicht auch ganz anders einstellen als via Erkenntnis? Zum anderen stösst der von Barth seit 1914 verfolgte Gedanke einer dem Bewusstsein externen Gewissheitsbegründung auf Kritik, und zwar im Blick auf beide Seiten, die Subjekt- wie die Objektseite der Relation. Gegen Barths Verständnis des (Glaubens- wie der Erkenntnis-) Zusammenhangs besteht, der es erlaubt, den Plural im Titel seiner Monographie durch den Singular zu ersetzen.

Barth ein intimer Zusammenhang besteht, der es erlaubt, den Plural im Titel seiner Monographie durch den Singular zu ersetzen.

³⁴ KD I/2, 608: «Das *Vorurteil* ist auch heute noch nicht beseitigt, als ob die konkrete polemische Zuspitzung des reformatorischen Schriftprinzips, die bedingungslose Ablehnung einer mit der heiligen Schrift als Offenbarungsquelle konkurrierenden kirchlichen Tradition eine Eigentümlichkeit der *reformierten* Kirche sei.» Vgl. ebd., 507-509.

³⁵ Vgl. KD I/2, § 17 (bes. 324-356).

bens-) Subjekts als einer für das Offenbarungsgeschehen letztlich unwichtigen *quantité négligeable* wird eingewandt, dass eine Offenbarung in ihrer erhellen- den Kraft nur «erkannt» werden kann, wenn das Subjekt am Geschehen nicht vollständig unbeteiligt ist. Und was das «Objekt» der Relation betrifft, so scheint es der christlichen Überzeugung von einem sich im Wort dem Men- schen gerade zuwendenden Gott zu widersprechen, wenn Barth das Wort Gottes in der Bewusstseinsferne verortet.³⁶

Derartige Kritik ist berechtigt, soweit man von polemischen Spitzenaussa- gen Barths ausgeht. Abseits der Polemik hat Barth freilich durchaus gewusst, dass die Rede von einer Offenbarung eine *Beziehung* zwischen Gott und Mensch impliziert.³⁷ Hier liegt das Wahrheitsmoment seiner «frühesten» Theologie mit ihrem im Anschluss an Heim geäußerten Gedanken einer «pa- radoxen Synthese» von externer und interner Gewissheitsbegründung im Subjekt. Allerdings ist in dieser Phase seiner theologischen Entwicklung das Verhältnis von Externem und Internem noch nicht ausreichend geklärt. Der Emdener Vortrag steht am Ende eines Klärungsprozesses, in dem Barth die ihm bereits von Wilhelm Herrmann her bekannte Einsicht, dass die Rede von Offenbarung eine dem menschlichen Bewusstsein externe Instanz der *Begrün- dung* voraussetzt, konsequent ausarbeitete.³⁸ Dabei geriet ihm jedoch zu stark aus dem Blick, dass die *Erkenntnis* der Offenbarung sich für einen Menschen an keinem anderen Ort als in seinem Bewusstsein vollziehen kann.³⁹ Hier

³⁶ Vgl. T. Kleffmann: Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth (BHTh 120), Tübingen 2003, 515: «Kurz: es fehlt eine konsequente Theologie des Wortes Gottes.»

³⁷ So auch im Emdener Vortrag. Vgl. Barth: Reformierte Lehre (Anm. 7), 234: «Wo von Christi Menschheit in ihrem Verhältnis zu uns und von der Art seiner Gegenwart im Abendmahl die Rede ist, da geht es offenbar um das Problem der Offenbarung im *eng- sten* Sinn, um Gottes *Selbstmitteilung*, um die Realität der *Beziehung* zwischen ihm und den Menschen in der Welt.»

³⁸ Vgl. Barth: Reformierte Lehre (Anm. 7), 224f.: «Dieser Grund begründet sich selbst; Geist wird nur durch Geist, Gott nur durch Gott erkannt. Weder mechanisch-ratio- nal, noch erlebnishaft-irrational ist die Berufung auf diesen Grund gemeint – was hat die Kategorie der Offenbarung mit *diesen* Kategorien zu schaffen? –, sondern als schlichte Beugung vor Gottes Selbstkundgebung [...].» Herrmann spricht in diesem Zusammenhang von «Autopistie».

³⁹ Mit Tillich gesprochen: Quellen und Medium der Glaubenserkenntnis sind zu unter- scheiden (vgl. P. Tillich: Systematische Theologie. Bd. I [1958; orig. engl. 1951], Stutt- gart ⁵1977, 57: «Die christliche Theologie ist gegründet auf dem einzigartigen Ereignis: Jesus, der Christus [...]. Dieses Ereignis ist der Erfahrung vorgegeben und nicht aus ihr abgeleitet. Deshalb *empfängt* die Erfahrung, aber sie schafft nicht neu. [...] Dadurch wird jede beabsichtigte Subjektivität ausgeschlossen, jedoch gibt es der Subjektivität des Theologen jenen Einfluß, den ein Medium auf das, was vermittelt wird, hat.»).

liegt die Schwachstelle von Barths Position, wie er sie im Emdener Vortrag umreißt. Ihre *Vorzüge* bestehen aber zumindest in zweierlei:

(1) Zutreffend ist der Gedanke eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen theologischer Epistemologie und materialer Dogmatik. In der Tat stehen hinter dem abendmahlstheologischen und christologischen Streit zwischen Lutheranern und Reformierten unterschiedliche Positionen in bezug auf das «Problem der kontingenten Offenbarung»⁴⁰. Gleiches gilt für den Dissens mit der römisch-katholischen Kirche. Eilert Herms' Mahnung, in ökumenischen Debatten *auch* und sogar *primär* über das unterschiedliche Verständnis von Offenbarung zu sprechen⁴¹, verdient daher gerade von Barths diesbezüglichen Aussagen her Beachtung. Weniger Beachtung verdient hingegen die Unterscheidung zwischen einem Form- und einem Materialprinzip des Protestantismus, wie sie Barth voraussetzt, wenn er vom Schriftprinzip dezidiert als «Formalprinzip» spricht. Faktisch überwindet er die Unterscheidung, indem er dieses Prinzip zugleich das «lebendigste[] Materialprinzip» nennt. Eine umgekehrte Rückwirkung vom Materialen auf das Formale wird zumal an Barths zitierten Ausführungen aus seiner Frühzeit manifest, wenn er den Begriff der «*justificatio*» im Zusammenhang der Rede vom erkenntnistheoretischen «Christus außer uns» verwendet.⁴² In der Tat lässt sich alles, was Barth über die «objektive», weil extern begründete Gewissheit der Erkenntnis sagt und schreibt, als Anwendung des reformatorischen und paulinischen Rechtfertigungsgedankens auf das Gebiet der Erkenntnis interpretieren. Nicht umsonst spricht Barth in der Debatte mit Brunner um die Natürliche Theologie von einer «intellektuellen Werkgerechtigkeit», die der moralischen an die Seite zu stellen sei.⁴³ Form- und Materialprinzip, externe Begründung der Erkenntnis wie externe Begründung der Rechtfertigung, durchdringen sich eben gegenseitig. Sie haben ihr Tertium im Gedanken eines souveränen, menschlichen Denk- und Handlungsbemühungen letztlich entzogenen Gottes.⁴⁴ Aus diesem Grund wurde oben durch Hervorhebung deutlich gemacht,

⁴⁰ Barth: Reformierte Lehre (Anm. 7), 238. Vgl. von reformationsgeschichtlicher Seite her Th. Kaufmann: Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (BHTh 81), Tübingen 1992, bes. 270: «Der Abendmahlsstreit ist eine Grundlagenkrise der Reformation, weil die biblische Grundlage aller reformatorischen Theologie selbst kritisch wurde.»

⁴¹ Vgl. v.a. E. Herms: Offenbarung und Glaube als Gegenstand des ökumenischen Dialogs (1996), in: ders.: Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft II (MThSt 68), Marburg 2003, 223-249; vgl. aber auch die prägnante Zusammenfassung im Vorwort der gleichen Aufsatzsammlung, ebd., IXf.

⁴² Barth: Glaube und Geschichte (Anm. 17), 189. S.o. S. 162.

⁴³ Vgl. K. Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner (1934); in: «Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen, hg.v. W. Fürst (TB 34), München 1966, 208-258, 237.

⁴⁴ Zur Zentralstellung des Gedankens der Souveränität Gottes in Barths Theologie vgl.

dass Barths Programmatik als erkenntnistheoretische *erscheint*. Hinter dem Erkenntnistheoretiker Barth steht der Dogmatiker, der die genuin christliche Überzeugung, dass der Mensch sein wahres Wesen nicht in sich selbst allein findet⁴⁵, in letzter Konsequenz zu durchdenken sucht und dabei auch vor den – im übrigen alles andere als rein philosophischen – Domänen Erkenntnistheorie oder Ontologie⁴⁶ nicht zurückschreckt. Dass Barth dabei stellenweise polemisch über das Ziel hinausschiesst, hat ebenso zeitbedingte Gründe wie die starke Betonung des Erkenntnis- und Gewissheitsaspekts, worauf im letzten Abschnitt zurückzukommen ist. An dieser Stelle ging es mir lediglich um den Hinweis darauf, dass die Trennung zwischen theologischen Form- und Materialfragen von Barth gerade überwunden wird. Die Frage, ob seine Theologie nun primär erkenntnistheoretisch, dogmatisch oder ethisch strukturiert ist, ist eine Vexierfrage. Barth kann sicherlich fruchtbar aus ganz unterschiedlichen Perspektiven ausgelegt werden, doch im Zentrum seines Denkens steht nicht die eine oder andere theologische Disziplin, sondern ein Thema, das Inhalt *und* Form des theologischen Nachdenkens bestimmt.

(2) Ein zweiter Gedanke betrifft Barths dezidierte Hervorhebung des externen Moments auch im Blick auf die Gewissheitsfrage. Bei allen Problemen, die sich aus ihr ergeben, sollte doch der historische Anlass, der ihn zu dieser Externalisierung trieb, beachtet werden: die Instrumentalisierung des Gottesgedankens für beliebige irdisch-politische Geschehnisse. Barths Anliegen ist es, gerade solche Instrumentalisierungen unmöglich zu machen. Hinter der von ihm zur Geltung gebrachten Erkenntnistheorie des Glaubens steht das *extra nos* des Rechtfertigungsgeschehens, das freilich nie ohne das entsprechende *intra nos* zu denken ist. Wenn Barth das zumal in seiner «dialektischen» Phase nicht immer beachtet hat, so liegt das am polemischen Kontext, aber auch an einer Denkfigur des Marburger Neukantianismus, wie sie Barth in dieser Zeit bei seinem Bruder Heinrich (wieder-)entdeckte und wie sie sich am bündigsten in Cohens Schrift über die Infinitesimalmethode findet: «*Das Unendliche muss dem Endlichen entrückt werden, um aus sich das Endliche erzeugen zu können.*»⁴⁷ In diesem Sinne «entrückt» Barth die Offenbarung dem Endlichen, um eine qualitative Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem zu erreichen, die dann wiederum die Voraussetzung dafür ist, dass die Offenbarung

J.F. Lohmann: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths (TBT 72), Berlin/New York 1995, 361-375.

⁴⁵ Am prägnantesten hat sie Augustin formuliert: «*deus vita mea*» (Conf. I,13,20).

⁴⁶ Vgl. B. McCormack: Grace and Being. The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology, in: The Cambridge Companion to Karl Barth, ed. by J. Webster, Cambridge 2000, 92-110.

⁴⁷ H. Cohen: Werke 5/I: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte (1883), Hildesheim/Zürich/New York 1984, 32.

im Sinne eines archimedischen Punkts bzw. *fundamentum inconcussum* Gewissheit begründen kann. Diese qualitative Differenz bringt mit sich, dass in der Gottesbeziehung autoritäre Strukturen zum Zuge kommen – Barth spricht von Gehorsam, Beugung, Unterwerfung unter das Gotteswort. Diesen Preis ist er aber bereit zu zahlen, weil auf diese Weise jeder Appell an göttliche Autorität und Gewissheit im Bereich des Endlich-Menschlichen unzulässig wird. Barths ganze Theologie lebt von der Differenz zwischen schlechthinniger Abhängigkeit von Gott und relativen Abhängigkeiten und Freiheiten im zwischenmenschlichen Verhältnis.⁴⁸ Gerade diese Differenz ermöglicht den Gebrauch der Freiheit im Endlichen – ein genuin reformatorischer Gedanke. In diesem Sinne hat Barth einmal geschrieben: «weil es in der Kirche [besser müsste es heißen: *über* der Kirche] Autorität gibt, gibt es in ihr auch Freiheit» (KD I/2, 743). Totalitäre Theorien wie der Faschismus hingegen ziehen diese qualitative Differenz ein. Es ist daher ein tiefgreifendes Missverständnis, wenn man der Theologie Barths aufgrund ihres manchmal autoritären Gestus totalitäre Tendenzen unterstellt. Barth hat die hier hervorgehobene Differenz in seinen ethischen Äusserungen selbst nicht immer eingehalten; das ändert aber nichts an ihrer entscheidenden Funktion für seine theologische Grundentscheidung. Dass Barth im gleichen Sinn auch das Schriftprinzip für freiheitsermöglichend gehalten hat, gehört in diesen Kontext.

5. Folgerungen: Barths Verhältnis zur Moderne

Die Frage nach dem Grund und der Gewissheit menschlicher Erkenntnis ist eine Frage, die für die Moderne typisch ist. Viel spricht dafür, sie zu *der* modernen Frage schlechthin zu erklären und die moderne Epoche gerade durch sie bestimmt sein zu lassen.⁴⁹ Hingegen kranken alle Versuche, bestimmte *Antworten* auf diese Frage – etwa den Rekurs auf die Konstitutionsleistungen eines autonomen Subjekts (so theologisch die Rendtorff-Schule im Anschluss an Troeltsch) – zum Signum der Moderne zu erklären, daran, dass sie andere Tendenzen des Zeitalters – etwa die positivistische oder die vitalistische – bestenfalls als Gegenbewegungen in das Konzept integrieren können, was im

⁴⁸ Vgl. K. Barth: *Das Schriftprinzip der reformierten Kirche* (1925); in: ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925* (Anm. 17), 500-544, 535f.: «den abgrundtiefen Unterschied zwischen *dem* Grund und *den* Gründen».

⁴⁹ Vgl. St. Toulmin: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a.M. 1991 (orig.: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, New York NY 1990). Dass schon Sokrates und Platon dieser Frage ihre Aufmerksamkeit zuwandten, ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Warum, wenn nicht wegen der Ähnlichkeit der Fragestellung, spricht man von ihrer Zeit als der «Sokratischen *Aufklärung*»?

übrigen meist mit einem Werturteil verknüpft ist. Auch die Theologie Karl Barths wird üblicherweise in diesem Sinn als «anti-modern» apostrophiert – mit positiven oder negativen Konnotationen, je nach der Einstellung des Urteilenden zur Moderne.

Arbeitet man hingegen mit einem weiten, allein an der grundlegenden *Fragstellung* orientierten Begriff der Moderne, so spricht nach der hier vorgelegten Analyse nichts dagegen, Barth voll und ganz der Moderne zuzurechnen. Dies erscheint insbesondere sinnvoll als Abgrenzung gegenüber postmodernen Positionen, die die Gewissheits- und Begründungsfrage ganz ausklammern. Barths Theologie *stellt* diese Frage; sie lebt ganz entschieden von ihr. Und die Antwort, die Barth auf sie gibt, steht zwar im Widerspruch zu philosophischen und theologischen Positionen, die auf die menschliche Subjektivität rekurren; sie steht damit aber keineswegs allein in ihrer Zeit.

Gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelangte die Erkenntnis- und Gewissheitsfrage wieder neu auf die Tagesordnung. Nachdem zuvor schon der umfassende Anspruch apriorisch-rationaler Erkenntnis in seine Schranken verwiesen worden war, hatte sich nunmehr gezeigt, dass auch die im 19. Jahrhundert eifrig vorangetriebene historische Forschung nicht zum erhofften *fundamentum inconcussum* vorstossen konnte. Der Übergang wird markiert nicht zuletzt durch Arbeiten, die sich der Problematik gerade *historisch* zu vergewissern suchten.⁵⁰ Darin sind sie dem Historismus verhaftet; zugleich bereiten sie im Sinne einer Problemanzeige das Künftige vor. Dieses Künftige blieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts, verstärkt durch die Kriegskatastrophe, bestimmt durch vernunftskeptische Momente⁵¹ und durch methodische Restriktion (Phänomenologie, Logischer Positivismus). Erst mittels einer solchen *Epoché* schritt man zu neuen Synthesen fort. Barths Theologie gehört in diesen Kontext. Nachdem Gott aus der Geschichte verschwunden war⁵², machte es sich Barth zur Aufgabe, im Gespräch mit der Theologie und Philosophie seiner Zeit eine neu «mit dem Anfang anfangende» theologische Position zu entwerfen.

Dies geschah nicht zuletzt in seelsorgerlich-pastoraler Absicht.⁵³ Man sollte Barth nicht zu nah an seine neukantianischen philosophischen Lehrer rü-

⁵⁰ Dem Werk Karl Heims zum Gewissheitsproblem in der Theologie korrespondiert in dieser Hinsicht Ernst Cassirers nahezu zeitgleich erschienene, gross angelegte Darstellung: E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1 erschien Stuttgart 1906, Bd. 2 1907, Bd. 3 1920, Bd. 4 erst 1957.

⁵¹ Es erscheint angemessen, diese Beobachtung mit Wolfgang Iser (ders.: *Unsere postmoderne Moderne* [1987], Berlin 1997) im Sinne einer idealtypischen Epochen-schwelle geltend zu machen und die optimistische «Neuzeit» von der um 1900 beginnenden skeptischeren «Moderne» zu unterscheiden.

⁵² Barth: *Glaube und Geschichte* (Anm. 17), 159. S.o. S. 161.

⁵³ Die oben (S. 157) zitierte Predigt vom 2.5.1915 ist in diesem Sinne ein Schlüsseltext.

cken.⁵⁴ Barth war viel eher Schüler Herrmanns als Cohens, und Herrmanns Theologie ist alles andere als ein transzendentaler Idealismus. Herrmann ist von der Barth-Forschung lange in diesem Sinn wahrgenommen worden⁵⁵, doch neuere Untersuchungen⁵⁶ legen in ihrer – nicht immer ausgesprochenen – Konsequenz eine Revision dieses Urteils nahe. Barth blieb seinem wichtigsten theologischen Lehrer nach 1914 näher, als bisher meist angenommen wurde, gerade auch in seiner «realistischen» Erkenntnistheorie. Beide betonen, dass Gewissheit nicht – durch transzendentalphilosophische Reflexion oder historische Forschung – vom menschlichen Subjekt erzeugt werden kann. Die Entstehung von Gewissheit ist auf ein bewusstseinsexternes «Faktum» angewiesen. Das klingt vor-modern, ist aber eine Antwort auf eine zu tiefst moderne Frage. In diesem Sinne ist Barth ein durch und durch moderner Theologe, und seine Deutung der reformierten Theologie bestätigt dies.

Abstract

Karl Barth's interpretation of his Reformed heritage has changed a great deal over the years. A comparison between Barth's 1923 Emden lecture and his pre-war theology, however, reveals at least one common point: Barth always recommends Reformed theology for its interest in knowledge of God that is certain and true because it is founded on revelation. This interest is, in fact, Barth's own interest. His entire theology is shaped by the quest for certainty of knowledge. This focus on certainty makes Barth's theology thoroughly modern. Accordingly, this paper proposes a new approach to the long-standing debate concerning Barth's relation to modernity: while Barth shares the basic question of modernity, his answer – certainty is founded on the «fact» of revelation – is original.

Friedrich Lohmann, Puplinge

⁵⁴ Anders Georg Pfeleiderer, der Barths Werk als «äußerst konsequente, theologische Form einer praktisch-pragmatisch gewendeten Transzendentalphilosophie neukantianischer Prägung» interpretiert (Pfeleiderer: Karl Barths praktische Theologie [Anm. 4], 459).

⁵⁵ So besonders von Ingrid Spieckermann (dies.: Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths [BEvTh 97], München 1985), die auf dieser Basis das im Umfeld der Theologie seiner Zeit «Neue» der Theologie Barths ab 1914 viel zu stark betont. Vgl. ausser Pfeleiderer aber auch B.L. McCormack (ders.: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Oxford 1995, Neudruck 1997, bes. 66: Herrmanns Theologie sei contra intentionem idealistisch, indem Gott zu einer Idee des Bewusstseins reduziert werde).

⁵⁶ Ch. Chalameit: Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann, Zürich 2005; C. Anderson: The Crisis of Theological Science. A Contextual Study of the Development of Karl Barth's Concept of Theological Science 1905-1923, Diss. theol. Princeton NJ 2005; auch R. Mogk: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern (TBT 106), Berlin/New York 2000.