

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 75 (2019)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

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: 19.11.2024

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

Rezensionen

Matthias Käser-Braun, Judas Ischarioth: «Überlieferer» des Evangeliums. Karl Barths erwählungstheologische Interpretation der biblischen Judasgestalt, Theologischer Verlag, Zürich 2018.

228 S., ISBN 978-3-290-18178-9, € 33.90.

Unter den zum «Karl Barth-Jahr» neu erschienenen Büchern nimmt die Berner Monographie von Matthias Käser-Braun eine Sonderstellung ein: Sie stellt sich mit der Rehabilitation der biblischen Judas-Gestalt – man muss hier von einem Desiderat der in den letzten Jahren so intensiv in Gang gekommenen Rezeption sprechen – nicht nur der seit langem als besonders schwierig empfundenen Israel-Lehre Barths. Vielmehr arbeitet sie mit einer selten gewordenen Auslegungskunst die Judas-Passagen der Kirchlichen Dogmatik als einen hermeneutischen Schlüssel zum Zentrum dieser Dogmatik, ihrer Erwählungslehre, heraus.

I.

Im christologischen Neuentwurf dieser Lehre hat sich Barth bekanntlich am weitesten von der reformierten Tradition der doppelten Prädestination, der von Calvin gelehrteten Scheidung der Menschheit in Erwählte und Verworfenen, getrennt und dieses ehemals düsterste Kapitel christlicher Dogmatik zur «Summe des Evangeliums» umgearbeitet. In Christus, so lautet die These, deren radikale Konsequenzen in dieser Arbeit auch gegen Barth freigelegt werden, hat Gott die Verwerfung des sündigen Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber genommen, so dass es statt der alten «*massa perditionis*» (Augustin) fortan nur noch einen Verworfenen gibt: den Menschen Jesus Christus, der die Schuld aller getragen hat.

Folgerichtig entscheidet sich an der «Bestimmung des Verworfenen» nun auch die Tragfähigkeit des revidierten Entwurfs. Und eben dafür steht die in der Forschung wenig beachtete weiträumige Interpretation der Judas-Gestalt, von der Barth wiederholt sagen kann, sie sei «neben Jesus selbst in gewissem Sinne die wichtigste Figur des Neuen Testaments». Ihr wendet Käser-Braun seine konzentrierte Aufmerksamkeit zu und legt dabei verborgene Spannungen zwischen exegetischer und dogmatischer Linienführung offen, nicht zuletzt aber auch eine Befangenheit Barths in antijüdischen Stereotypen.

Es gibt in der neueren Literatur durchaus respektable Versuche, Judas von dem jahrhundertealten Vorurteil zu befreien, ein blosses «Projektionsobjekt» all dessen zu sein, was das Christentum ablehnt (Ulrich Luz). Hier werden insbesondere Arbeiten von Bertold Klappert, Eberhard Busch, Wolf Krötke oder Friedrich-Wilhelm Marquardt erwähnt sowie amerikanische Untersuchungen zur Schrifthermeneutik (David Ford, Paul McGlasson), die insgesamt jedoch jede Bezugnahme auf die Judas-Exegese selbst vermissen lassen.

Dabei muss doch Karl Barth mit Recht das Verdienst, als erster den Defensivgürtel christlicher Beschäftigung mit Judas gesprengt zu haben, zugesprochen werden. Zu den bemerkenswerten Entdeckungen, die wir Käser-Braun verdanken, gehört daher an erster Stelle der Hinweis auf Barths – man darf wohl sagen – epochale Entdeckung, die der Auslegungsgeschichte der Judas-Gestalt eine neue Richtung und ein neues Gefälle gegeben hat. Inwiefern? Im griechischen Text, so Barth, wird die «verwerfliche» Tat des Judas mit demselben Wort «überliefern» (*paradidonai*) wie das ganz andere Tun der apostolischen Weitergabe der Christusbotschaft umschrieben. So wird aus dem «Verräter» in dieser Studie der «Überlieferer» des Evangeliums, und damit vollzieht sich eine «fundamentaltheologische Weichenstellung», welche die gesamte Erwählungslehre betrifft: Judas wird nicht länger als Inbegriff eines moralischen Problems, sondern als Repräsentant eines theologischen Problems vorgeführt. Er hat in Gethsemane den zum gewaltsamen Tod Jesu führenden Prozess ins Rollen gebracht. Er ist die ausführende menschliche Hand dessen, was – dogmatisch gesprochen – von Ewigkeit her bei Gott beschlossen war. Er steht – so die theologisch nun unabweisbare Konsequenz – in der «Spannung zwischen Verrat und Mitwirkung am Heilsgeschehen». Denn er tut mit dem, was er will und vollbringt, genau das, was Gott getan haben will: Der Menschensohn musste wirklich in die Hände der Menschen ausgeliefert werden. Es ist eine Entsprechung – freilich «ohne Identität» des Subjekts, deshalb auch nur ein «Tun-als-ob» (167) und als solches ein zweideutiges, ja im Grunde sündiges Tun, ein in diesem Falle «schrecklicher Nachklang» des Handelns Gottes, der Jesus überliefert hat, ehe Judas dasselbe tun konnte.

II.

In der kirchlichen Überlieferung ist Judas der paradigmatisch Einzelne. Seine Tat ist schlechthin unbegreiflich. Käser-Braun – das ist seine Leistung und der Schlüssel seines Buches – holt ihn mit seiner Barth-Interpretation aus dieser «metaphysischen» Einsamkeit heraus. Unter dem Titel «Geschichte in Partnerschaft» arbeitet er in dem zentralen 4. Kapitel die wichtigsten Relationen heraus (zu Jesus Christus, dem Kreis der Apostel, zu Gott und zu Israel/Judentum), die sein Tun als «verwerflich» allererst verstehbar machen und die zugleich geeignet sind, ihn zu rehabilitieren. Die konzentriert vorgetragene theologische Struktur seiner Argumentation orientiert sich an diesem Beziehungsnetz.

(1) Da ist zunächst der Verrat, der Judas in eine «unheimliche Nähe» zu Jesus Christus stellt

und ihn zugleich zu einer «notwendigen Figur» des Passionsdramas macht. Hier erweist sich als Dreh- und Angelpunkt seiner Revision die Entscheidung Barths, an Stelle des perhorreszierten Wortes «Verrat» die dem Anlass der Gefangennahme weit besser gerecht werdende Bedeutung des griechischen Verbums *paradidonai* «über- bzw. ausliefern» zu verwenden. Dabei unterscheidet er sehr wohl zwischen dem der Tat angemessenen univoken und dem auf die durchaus anderen Folgen der Tat zielenden äquivoken Gebrauch des Wortes, der auf die Grenzen innerhalb dieser Beziehung

aufmerksam macht. Sie manifestieren sich in der Freiheit, die Judas Jesus gegenüber wahren will, indem er ihn – mit dem Johannesprolog geredet (Joh 1,11b) – nicht «aufnimmt», sondern ausliefert. So zeigt sich hier beides, die «Schattengestalt» des Verworfenen und ineins damit seine dogmatische «Bestimmung», das sichtbar zu machen, [...] was durch das Evangelium negiert und überwunden wird. Der «Verworfene» – das ist «das große Positive, was für ihn spricht» – hat «kein eigenes Leben dem Erwählten gegenüber»; er gerät «ausschließlich über den Erwählten in den Blick».

(2) Judas ist «Einer der Zwölf», ein «wirklicher Apostel», und er bleibt es bis zum Ende, ohne dass auch nur post festum ein Stein auf ihn fällt. Das «Überliefern» des Paulus, der ansonsten als Antitypus dargestellt wird und nun de facto an Judas' Stelle tritt, hat tatsächlich dieselbe Form wie die Tat des Judas. Es ist ein Überliefern in «unreine Hände», dort als «Tat der Untreue gegen Jesus für die Heiden», hier als «Tat der Treue für Jesus für die Heiden» (100). Beides geschieht «in Kontinuität», provoziert durch den Blick in denselben Abgrund, den Blick auf das Kreuz. Das verbindet Paulus mit Judas und trennt ihn zugleich von ihm. Denn Judas ist eine vorösterliche Gestalt, sein Weg endet – zukunftslos – auf Golgatha. Er steht diesseits des Ereignisses der Auferstehung, das zu bezeugen Paulus vorbehalten bleibt. Und doch trifft Käser-Braun sehr genau die Intention Barths, wenn er auf die in der Apostelgeschichte thematisierte Platzhalterfunktion des Judas – «eine zutiefst positive Degradierung» – aufmerksam macht, kraft der er «in seiner ganzen Untreue den Akt der treuen, der apostolischen Tradition Vorbildet», und nun fragt, ob nicht auch er als Jünger Jesu als eine «einzigartig positive Figur» gewürdigt werden muss, zumal sein «negatives Vorbild» gerade «das eigentlich Positive» ist, das über sein Überliefern ausgesagt werden kann – und muss.

(3) Barth hat die Tat des Judas einen «erschreckenden Nachklang» dessen genannt, was Gott, sich selber in Jesus Christus preisgebend, längst vor ihm getan hatte. Auf dogmatischer (menschlicher) Ebene stellt sich gleichwohl die Frage, ob man hier nicht von einer cooperatio, einer Mitarbeit des Menschen sprechen müsse, so wie sie in der Providenzlehre als Ausdruck von Glaube, Gehorsam und Gebet «unter der Weltherrschaft Gottes» vorgesehen ist. Damit ist der Punkt erreicht, an dem die theologische Deutung sich entscheiden muss und tatsächlich entschieden hat. Denn Barth weist beides, eine Verurteilung, aber auch ein Lob des Judas, strikt zurück. Gerade darin, kommentiert Käser-Braun, wird man «das wirklich Bahnbrechende hinsichtlich der (theologischen) Rehabilitation der biblischen Judasgestalt» sehen und würdigen müssen (113). Er bringt den dialektischen Sprachgestus, in dem Barth (nur) hier argumentiert, auf die Formel: «Gott will, was Judas tut, aber das, was Judas tut, kann nur Jesus Christus tun, und so wird das, was Judas tut, zu dem, was Gott nicht will» (114). Die eingangs erwähnte Spannung zwischen der exegetischen und der dogmatischen Linie ist hier auf ihrem Höhepunkt. Undialektisch und darum auf der forensischen Ebene gesagt: Die Anmassung, wie Gott handeln, ja sein zu wollen, die Anmassung Adams (Gen 3,5), ist auch seine Sünde und kann doch das Urteil nicht hindern, «dass gerade er [...] in einer Weise zu seinem (Gottes) Diener wurde, wie es auch Paulus und Petrus nicht gewesen sind, nämlich zum Diener des Versöhnungswerkes selber».

(4) Die vierte Relation zwischen Judas und Israel (bzw. dem Judentum) erweist sich als der eigentliche theologische Prüfstein der Barthschen Judas-Deutung, zugleich aber – so Käser-Braun – als der problematischste Interpretationsgang, weil Barth gerade hier hinter wichtige hermeneutische Entscheidungen der vorangehenden Paragraphen zurückfällt. Dafür spricht schon der verblüffende Gebrauch klassischer Stereotype (Judaslohn, Selbstmord). Hier parallelisiert Barth die Auslieferung Jesu in Gethsemane (Mt 26,15) mit einer gängigen alten Lesart, der in Sach 11,12 berichteten Szene, und resümiert: «30 Silberlinge! Judas [...] und in ihm und mit ihm die Juden als solche [...] verkauften ihr Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht!» Der Stein, den er ins Rollen gebracht hatte, kommt auf Golgatha zum Stehen; er fällt auf ihn zurück. Als Verkörperung des Volkes Israel hat Judas «keine Zukunft mehr». So heisst es ganz auf der Linie der Erwählungslehre (§ 34) wenige Seiten später: «Dieses Juda und Jerusalem kann nur untergehen und vergehen, um einem anderen Platz zu machen.» Dass Barth 1942 auf dem Höhepunkt der Shoa diese Aussage zu machen wagt, verbucht Käser-Braun mit der gebotenen Schärfe der Nachgeborenen als «puren Zynismus, [der] aufs Schärfste zu kritisieren ist» (130).

III.

Nun ist das nicht das Ende der Studie. Barth selbst hat im Zeichen der «Superiorität des erwählten Jesus Christus» die Frage gestellt, ob wir mit einer «Heilsbedeutung des [...] Todes Jesu [nicht zuletzt] auch für Judas zu rechnen haben», und hat damit das oft traktierte Problem der Apokatastasis aufgerufen, auf das uns das Neue Testament bekanntlich keine eindeutige Antwort gibt. Wir müssen uns mit der nach beiden Seiten «offenen Situation der Verkündigung» zufriedengeben, die hier mit besonderer Sorgfalt abgetastet wird. Sie trägt dem Rechnung, dass unserem Fragen und Suchen gegenüber eine eschatologische Grenze gezogen ist, jenseits derer wir, wie das zu Recht ausführlich zitierte Buch des Barth-Schülers Helmut Gollwitzer demonstriert, die «Möglichkeit eines heilvollen Zieles und Sinnes auch des zornigen Gottes» nicht a limine ausschliessen dürfen.

Es gehört denn auch zu den besonderen Leistungen der Studie Käser-Brauns, dass sie die hier skizzierten Argumentationsgänge in den Gesamtzusammenhang der «Kirchlichen Dogmatik» hineinstellt und deren Haltbarkeit im Vorgriff auf die damals noch gar nicht geschriebenen Lehren vom Nichtigen und der Sünde prüft. So ist das Nichtige, ein störender und verstörender Fremdkörper der Schöpfung, in seiner «moralischen Gestalt» als «Überliefern» durchaus im Drama des Judas präsent, sofern es in seiner vernichtenden Macht nach Barth an genau der Stelle erkennbar (und deshalb geradezu von dorthier zu definieren) ist, an der sich Judas zur Tat der Auslieferung Jesu an das historische Kreuz herausgefordert sieht. Es hat «keinen anderen Erkenntnisgrund [...] als Jesus Christus». Diese Tat wiederum erfüllt die Bestimmung der Sünde, die sich jeweils als «Gegenbewegung» zu Gottes Bewegung vollzieht und, so verstanden, dem Nicht-Wollen Gottes entspringt, dem, was er nicht erwählt hat. Deutlicher als man es an Ort und Stelle in der Providenzlehre erfährt, formuliert Käser-Braun nun

auch, dass die Sünde theologisch «ausschließlich von der Erwählung Jesu Christi her begründet und erörtert werden kann» (189). Wird sie aber in ihrer destruktiven Kraft erst in diesem Licht erkannt, dann kann es sich nur um ein erlösendes Licht handeln, das sein Telos in der Erwählung der Gemeinde und zuletzt des Einzelnen hat. Deshalb, so schliesst die Studie, bedeute die Erwählung Jesu Christi eben auch, dass Gott darauf warte, dass auch das Überliefern der Judas-Gestalten «nicht mehr schrecklicher Nachklang, sondern ein Echo des gnadenhaften Überlieferns Gottes werde» (194). Sollten also die «Verworfenen» nicht schon jetzt zur Gemeinschaft der Zeugen und Zeuginnen des Evangeliums gehören?!

Käser-Braun hat sich mit einer selten erreichten Einfühlungsgabe und Genauigkeit auf die bis heute noch unentdeckten Passagen der Erwählungslehre Barths eingelassen und die Revision der alten Prädestinationslehre weit über das bisher erschlossene Mass hinaus zu einer neuen Sicht auf ihr Problem werden lassen. An der Berner Fakultät wurde seine Studie, die einer Dissertation alle Ehre gemacht hätte, als Masterarbeit angenommen und ausgezeichnet. Das aber ist sie in des Wortes eigentlicher Bedeutung, ein wahres Meisterstück theologischer Interpretation.

Christian Link, Bochum

Ralf Frisch, **Alles gut**. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat, Theologischer Verlag, 4. leicht bearb. Aufl. Zürich 2019.

200 S. ISBN 978-3-290-18172-7, CHF 25.00.

«Ich sitze an einem warmen Sommerabend in einem Biergarten im Grünen und blicke mich um. Die Menschen geniessen ihr Leben. Sie erzählen sich, was sie für erzählenswert halten. Sie sind guter Dinge... Sie sehnen sich danach, dass alles gut wird. Und obwohl sie ahnen, dass nicht alles gut wird geschweige denn gut ist, lassen sie Fünfe gerade und den lieben Gott einen guten Mann sein.» (13) Es gibt nicht viele theologische Bücher, die in einem bayrischen Biergarten beginnen und ausdrücklich dem dort oft anzutreffenden Lebensgefühl saturiert-säkularer Daseinsfreude das Wort reden. Gar kein theologisches Buch aber hat bisher ein solches liberal-theologisches Plädoyer der Feier des Diesseits als Auslegung ausgerechnet derjenigen Theologie präsentiert, die von vielen ihrer Anhänger und von noch mehr Gegnern als Inbegriff einer konsequenten anti-humanistischen Verkirchlichung der Theologie verstanden wird, der Theologie des Autors der «Kirchlichen Dogmatik», Karl Barth.

Der kecke Versuch einer Neudeutung des grossen Schweizer Theologen ist bei einem durch das «Internationale Karl Barth-Jahr 2019» sensibilisierten, breiteren Publikum sehr gut angekommen; binnen eines Jahres sind bereits vier Auflagen des ebenso intelligent wie unterhaltsam geschriebenen Büchleins verkauft worden. Einmal wird sogar ein Witz erzählt: Bultmann und Tillich im Himmel (nach der Gottesbegegnung): «Ich widerrufe alles!», «Ich Idiot»; selbigen Orts wenig später Barth: «Er versteht es

nicht. Er versteht es einfach nicht!» (24) Das klingt nach «Offenbarungs-Dadaismus» (53). Und genau so ist es auch gemeint; dies jedoch als durchaus ernsthafter, wenn auch nicht mit Absolutheitsansprüchen (was ja auch schwierig wäre) vorgetragener Interpretationsvorschlag.

Barth habe, so lautet die zentrale These, in seiner Theologie, namentlich in seiner Kirchlichen Dogmatik, eine grosse Geschichte erzählt, die nicht Wissenschaft im strengen, klassischen Sinne sein wolle, sondern nach dem Ende aller wissenschaftlichen Theologie und auf der Basis der Einsicht in deren Unmöglichkeit inmitten der entzauberten Moderne, in ebenso bewusstem Sicheinlassen auf diese wie als «grosse Gegenerzählung» (57) zu ihr, eine theologische Wiederverzauberung der Welt (vgl. 62) unternommen habe; in Form eben der durchaus romanhaften Erzählung einer Geschichte, der biblischen Geschichte Gottes mit dem Mensch, die in Jesus Christus immer schon gut ausgegangen ist und darum diese Pointe auch jedem Leben ihrer Leserinnen und Leser einschreiben möchte. «Barths Theologie...» sei also als linguistic turn zu lesen, der zugleich als «aesthetic turn begriffen werden kann.» (51)

Das ist natürlich eine Variante narrativer Barthlektüren, wie sie seit Hans Frei insbesondere in Nordamerika gar nicht selten unternommen worden sind und den dort (wie hier!) immer noch viel zahlreicheren neo-orthodoxen Barthianern den Wind aus den Segeln zu nehmen versuchen. Überzeugend, zumindest für sie sehr einnehmend, an Frischs Deutung ist neben ihrer Leichtfüssigkeit vor allem ihre Umsichtigkeit. Er kennt die anderen, klassischen Lesarten und er bestreitet ihre Legitimität nicht, sondern stellt die seine mit argumentativem Selbstbewusstsein, aber ohne Rechthaberei, daneben. Vor allem weiss er auch um die Grenzen seines Deutungsvorschlags, um die Brüche und Spannungen, die sich unter konsequenter postmoderner Blaulichtbestrahlung nicht übersehen lassen. Dazu zählt insbesondere Barths Insistieren auf geistigem, aber eben auch frommem «Gehorsam» (103 u.ö.), der sich in der Tat zumindest auf den ersten Blick schlecht reimen will zu dem von Frisch sehr stark gemachten Humor des Autors und des von ihm beschriebenen froh-erlösten Christus-Gläubigen.

Die Gotteslehre liest Frisch als die Geschichte vom lieben Gott, der um seiner Liebe zu den Menschen willen, aber auch weil er sein Alleinsein satt hat, sich in Jesus Christus als der grosse Liebende erschliesst und allen Widrigkeiten ihres Sünderseins und aller moderner Skepsis sein grosses Ja zur Welt und zum Menschen entgegenspricht. Durchgeführt wird dieses grosse undialektische Ja des lieben Gottes zuerst in der Erwählungslehre (vgl. 91), die als himmlisches Vorzeichen aller Welt-Geschichten diesen vorab jegliche spekulativ-skeptische Zweideutigkeit entzieht: am Ende wird alles gut kommen, weil es von Anfang an gut gemeint war.

Die Lehre vom Nichtigen (vgl. 98ff.), also Barths Sündenlehre, fügt sich in den postmodernen Erzählduktus zumindest optisch relativ leicht ein, lässt sie sich doch als Element in der platonischen Ursprungs- bzw. Paradiesgeschichte verstehen, deren grundgute Idee sich am Nichtigen nur in ihrer reinen Güte offenbart, aber dadurch gerade nicht trüben lässt. Der Mensch ist ein «Freigelassener der Schöpfung» (105) und darf in Dankbarkeit dafür leben, ohne zwanghaft religiös sein zu müssen, was ja

nach Barth sowieso ein Irrweg sei (vgl. 144-155). Die Menschen dürften darum durchaus «den lieben Gott einen guten Mann sein lassen» (119), also als moderne, säkulare Menschen leben – aber ohne die Griesgrämigkeit und Hoffnungslosigkeit, die der Moderne jenseits vom Erbauungskreis der Barthschen Gottesgeschichte so notorisch eingeschrieben sei. Die Ethik dieser Dogmatik sei eine Ethik der Gelassenheit und des Lassens und auf diese Weise ein Gegenmodell zum Aktivitätstitanismus der Moderne (vgl. 107-110).

Was ist von dieser gut geschriebenen, aber auch gut gedachten, in sich recht stimmigen und für viele heutige Leserinnen und Leser, insbesondere auch jüngere, offensichtlich sehr attraktiven Lesart der Barthschen Theologie zu halten? Ihre interpretative Überzeugungskraft reicht, würde ich sagen, so weit wie Barths Theologie in der Tat stark narrative Züge aufweist und wie sie mit einem klassischen Wissenschaftsbegriff, aber auch mit entsprechenden zeitgenössischen Anforderungen – an sie herangetragen etwa durch Barths Philosophenfreund Heinrich Scholz – bricht.

Dennoch greift Frischs Deutung an entscheidender Stelle zu kurz. Ihr systematisches Hauptproblem benennt der Autor mit seinem Hinweis auf die intransigente Gehorsamsforderung Barths selbst. Diese ist aber nicht einfach nur «eine Schwäche seiner Theologie» (103), in ihr steckt mehr als ein Atavismus aus den Zeiten eines moralstiefen Vätermörder-Kulturprotestantismus oder auch anderes als ein Schuss antiliberaler Zeitgeist der konservativen Revolution. In der Barthschen Gehorsamsforderung verbirgt sich vielmehr der religiöse Verbindlichkeits- und zugleich der wissenschaftliche Wahrheitsanspruch seiner Theologie. Diese will in der Tat «wirklichkeitserschliessende Kraft entfalten» (82). Aber wie könnte sie das, wenn sie «nur» (aber natürlich immerhin!) eine gute – aber immer auch durch beliebig viele andere Geschichten ganz anderer Machart alterierbare – Story wäre?

Barths «Gottes-Geschichte» verdankt sich doch einem anderen Genre der «Fiktionalität» bzw. Konstruktivität als ein Phantasy-Roman aus der Feder etwa J.R.R. Tolkiens (vgl. 75), mit dem Frisch Barth vergleicht. Wer mit dieser Erwartung an die Kirchliche Dogmatik heranginge, würde sehr schnell enttäuscht. Insofern ist deren Diktion sehr wohl «von literarischer Prosa zu unterscheiden» (71). Der Glaube ist bei Barth, und das erwähnt Frisch, wenn ich recht sehe, eigentlich nie, vor allem «Erkenntnis», «Erkenntnis Gottes» und darin (ihrem Anspruch nach) gedanklich aufweisbare Wahrheitserkenntnis nämlich, und eben darum bedarf er der transparenten argumentativen Entfaltung. Derer bedarf ein Roman nicht. Der Ort und das Medium solcher argumentativen Entfaltung aber ist die Wissenschaft und das Wissenschaftssystem – eines Wissenschaftssystems freilich, das in der Tat über stabile Vernunftbegriffe wie zu Zeiten Kants oder Schleiermachers nicht mehr verfügt; dafür umso mehr aber über funktionierende Regeln argumentativer Diskursivität. Denen unterwirft sich Barths Wort Gottes-Theologie, als seine Variante des «linguistic turn» de facto und entgegen des von ihrem Autor bekundeten wissenschaftstheoretischen Anarchismus durchaus.

Es ist in der kritisch-analytischen Barthforschung oft gezeigt worden, dass der Plot der «Geschichte», welche die Kirchliche Dogmatik erzählt, die konsequente Entfaltung

eines hochpräzise, nämlich trinitätstheologisch strukturierten Begriffs göttlicher Selbstoffenbarung darstellt; insofern funktioniert er nicht nach den literarischen Regeln eines Romans. Vielmehr kann Barths Kirchliche Dogmatik als eine – auf der Textoberfläche in der Tat narrativ entfaltete – «Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums» (D. Korsch) der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus rekonstruiert werden. Eben darum sind die dogmatischen Inhalte bei Barth weder supranaturalistisch prämodern, noch ironisch-modern (Frisch mit Pannenberg, vgl. 50) bzw. postmodern im Sinne eines wahrheitsanspruchsindifferenten «aesthetic turn» zu verstehen. Barths methodologisch wichtigstes und anspruchsvollstes Buch heisst bekanntlich «Fides quaerens intellectum». Man muss den Narrationsbegriff schon sehr ins Metanarrative (über-)dehnen (vgl. 67), alle Wissenschaft zum story-telling anderer Art erklären (vgl. 68), um den argumentativen Reflexionsaufwand, den Barth dort treibt, integrieren zu können. Und analog ist dann auch Barths Ethik zwar eine Ethik des passiven Hörens auf Gottes Wortes. Aber diese wird dann eben doch nicht als eine heideggersche Gelassenheitsethik gestaltet, sondern als eine – zwar und in der Tat aus der dankbaren Ruhe des geschöpflichen Sonntags – herausentwickelte Ethik der reflektierten, argumentierenden, aktiven Verantwortungsbereitschaft für Selbst, Gesellschaft und Schöpfung.

Barth hat, mit diesem Hinweis endet Frischs Büchlein natürlich, bekanntlich gerne Mozart gehört, weil dieser in seinen Augen zu spielen wusste, wie sonst kein anderer Komponist (vgl. 197-200). Aber die spielerische Heiterkeit, die Barth bei ihm heraushörte, ist nur dann und insofern ein *vestigium trinitatis*, wenn sie nicht gegen die von Barth an Mozart vor allem bewunderte Virtuosität kompositorischer Kraft und der dafür nötigen Regelbeherrschung ausgespielt wird. Darum ändert die Gleichnisfähigkeit des kompositorischen Spiels des musikalischen Wunderkinds für das Gottesreich nichts daran, dass es nach Barth keineswegs alle gut gemachten, sondern sehr bestimmte «Erzählungen...», nämlich nur die biblischen, sind, «...die uns das Leben (retten)» (73). Dass Barths theologischer Konstruktivismus (nicht Fiktionalismus!) des «schlechthin freie(n) Subjekts» (132) den biblischen Geschichten jedoch ein modernes begriffliches Konzept einzieht, das deren historischem Eigensinn nicht selten die Flügel stutzt, hat Frisch wiederum zutreffend beobachtet.

Georg Pfeiderer, Basel