

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 75 (2019)
Heft: 4

Artikel: "Nur keine langweilige Theologie!" : Barths Römerbriefkommentare im Blickfeld des Aussereuropäischen Christentums
Autor: Heuser, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914118>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 22.01.2026

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

«Nur keine langweilige Theologie!»

Barths Römerbriefkommentare im Blickfeld des Aussereuropäischen Christentums

Prolog: «Nur keine langweilige Theologie!»

Im Hochsommer des Jahres 1968, in seinem Todesjahr, schreibt Karl Barth einen Offenen Brief an die «Lieben Christen in Südostasien». Er wird publiziert im *South East Asia Journal of Theology*, das sich in einer Spezialausgabe der Theologie Karl Barths widmet. Es ist der letzte Brief Barths, eine Art Vermächtnis. Barth reagiert damit auf eine Anfrage aus diesem Kreis, welche Hinweise er geben könne im Hinblick auf die Profilierung einer asiatischen Theologie. In ganz bescheidener Form – die bei näherem Hinsehen doch einem Understatement gleicht – gibt er seiner Freude darüber Ausdruck, dass seine Theologie offensichtlich so sehr geschätzt werde, selbst in Weltgegenden, die er, der sich doch kaum aus Basel heraus bewege, nicht aus eigener Anschauung kennt. Freilich, der Weltbezug seiner Theologie steht vor aller Augen, nicht zuletzt sichtbar an seinen familiären Bezügen gerade nach Indonesien. Diese spricht er ebensowenig an wie seine grossräumige Vernetzung in die Welt der Ökumene, die sich nicht zuletzt anbahnte durch die internationale Zusammensetzung seiner Seminare und Vorlesungen in Basel. Viele seiner ehemaligen Hörer sind nun an einflussreicher Stelle der weltweiten Kirche und Theologie aktiv. Längst gilt Karl Barth im Urteil seiner Zeitgenossen in den 1960er Jahren als der grosse «Erneuerer der *einen* Kirche Christi».¹ Dies alles verschweigt der Brief. Doch Barth gibt einige Ratschläge zu erkennen, wie er sich eine «gute Theologie» vorstellt – allerdings im grundsätzlichen, universalen Sinn, mithin wenig bezogen auf eine sich herausbildende asiatische Variante christlicher Theologie. Sie kulminieren in den schlichten Aussagen: «Ein Christ treibt dann gute Theologie, wenn er im Grunde immer *fröhlich*, ja mit

1 So E. Wildbolz: Karl Barth. Erneuerer der *einen* Kirche Christi, in: G. Gloede (Hg.): Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche, Bd. 2, Stuttgart 1963, 130-138 (kursiv i.O.). Das ökumenische Wirken Barths in seiner späteren Phase ist breit dokumentiert; als schneller Einstieg sei empfohlen z.B. M. Weinrich: Karl Barth und die Ökumene. Ein Prospekt, in: S. Hennecke: Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene, Göttingen 2018, 223-239.

Humor bei seiner Sache ist. Nur keine verdrießlichen Theologen! Nur keine langweilige Theologie!»² Inhaltlich bewegt sich das Antwortschreiben dieses Welttheologen, der trotz seiner unglaublichen ökumenischen Bekanntheit um seine Ortsgebundenheit weiss,³ auf der Linie, die er bereits 20 Jahre zuvor bezeichnet hatte. 1948 hielt Barth das erste Hauptreferat zur Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam. Er benennt den ökumenischen Kern seiner Theologie: «Die Haltung geistlicher Freiheit, auf die es jetzt ankäme, bestünde darin, daß wir in unseren sämtlichen Interessen, Anliegen und Wünschen – den konfessionellen wie den ökumenischen – ein wenig locker ließen und uns fragen ließen, was der von uns denkt und will, dessen Name den Mittelpunkt aller unserer Konfessionen bildet, der aber auch allein das Recht und die Macht hat, uns zu seiner heiligen, allgemeinen Kirche zusammenzurufen und zusammenzuschließen.»⁴ Die Einheit der Kirche und die Einheit aller Theologie ist bestimmt in und durch Jesus Christus. Noch ist die Einladung seitens des neu formierten ÖRK eine der wenigen offiziellen Gelegenheiten, die sich Barth bietet, um seine theologische Grundüberzeugung in die ökumenische Bewegung einzutragen. Die erste Gelegenheit bot sich ihm 1935. Barth spricht in einem ökumenischen Seminar auf Einladung von Adolf Keller in Genf zum Thema «Die Kirche und die Kirchen».⁵ Es zeigen sich – die unter anderer Absicht publizierte Barmer Theologische Erklärung von 1934 wirkt nach – die Grundlinien seines ökumenischen Denkens, die die Wahrheitsfrage nach der Gegenwart des Herrn der Kirche und die eine, einzige Offenbarung Gottes in Christus anmahnen. Zwei Jahre später liegt 1937 ein ausgereifter Beschluss vor, einen Ökumenischen Rat der Kirchen zu gründen. Diese Eingangsvignette zeigt, dass Barth die ökumenische Bühne auf

2 K. Barth: Offene Briefe, 1945-1968, Zürich 1984, 551-556 (554) (Hervorhebung i.O.).

3 Beides muss sich nicht ausschließen. Demgegenüber stellt Thomas Herwig fest, dass sich Barth wenig um ökumenische Grundfragen des weltweiten Christentums bemüht habe. Allenfalls sei ihm die Lokalisierung der Ökumene in den Blick gekommen, wie Barth selbst in einem Brief an Adolf Keller 1931 es ausgedrückt habe, nämlich «das Ökumenische sozus. an Ort und Stelle, ohne Interesse für den geographischen Sinn des Begriffs» aufzuspüren (zitiert in Th. Herwig: Barth und die Ökumene, in: M. Beintker (Hg.): Barth Handbuch, Tübingen 2016, 143-148 (144)). Das liesse sich auch anders, als eine Intensivierung ökumenischer Perspektiven vor Ort, also als lokale Vermittlung und Verknötung identifizierter ökumenischer Grundfragen deuten.

4 K. Barth: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Zürich 1948, 10f.

5 Vgl. K. Barth: Die Kirche und die Kirchen, TEH 27 (1935).

einer wichtigen Stufe betritt, und mit einem theologischen Kernanliegen, das noch im letzten Brief an die Herausgeber des *South East Asia Journal of Theology* durchscheint.

Die Hoffnung der Kirche

Weder war eine solch kompakte ökumenische Statur in der Zeit um 1920 abzusehen, noch konnte sie aus den Römerbriefkommentaren abgeleitet werden. Sicher ist, dass Barths zweiter Kommentar zum Römerbrief nicht im Ruf steht, Langeweile ausgelöst zu haben – Erschütterung, Neuverankerung, Neujustierung der Theologie kommen einem eher in den Sinn. Schliesslich aber ist im Blick auf die Diktion des Römerbriefs, der direkte Sprachgestus, ja die Angriffslust, die hier zu uns spricht, nicht unbedingt als humorvoll zu kennzeichnen. Die Zweite Ausgabe des Römerbriefkommentars mag durchgehen als «nicht langweilige Theologie» – aber sie geht gewiss nicht durch als humorvolle, fröhliche Theologie. Dieser Befund widerspricht der häufigen Nennung des Begriffsfelds «Humor» im Register, wird sich aber im Durchgang durch Kapitel 11 des Römerbriefs zeigen: Die Hoffnung der Kirche.

In diesem Kapitel 11 speist Barth Bezüge ein, die sich aus Sicht des (in der Tradition der Ökumene- und Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie stehenden) Aussereuropäischen Christentums zu kommentieren lohnen. Barths Bezüge auf die Hoffnung der Kirche verweisen vor allem auf missionsgeschichtliche Dynamiken seiner Zeit; denn von einer von der neuzeitlichen Missionsbewegung abgrenzbaren ökumenischen Bewegung sind wir zur Abfassungszeit des Römerbriefs wohlgernekt noch weit entfernt.

Das 11. Kapitel des Römerbriefs entfaltet «Die Hoffnung der Kirche» in drei Untergliederungen:

- Das erste Unterkapitel ist überschrieben mit «Die Einheit Gottes». Hier sieht Barth die Hoffnung der Kirche gerade nicht etwa in der ökumenischen Arbeitshypothese von einer sichtbaren «Einheit der Kirche».
- Sodann folgt die zentrale Mittelpassage: «Ein Wort an die Draussen», das den deutlichsten Rekurs auf Mission und weltweites Christentum enthält. Barth geht es um ein heuristisches Verständnis der sog. «Heiden».
- Schliesslich folgt eine Betrachtung über: «Das Ziel», mit der das Kapitel mit nochmals grundlegenden Einsichten zum qualitativen Unterschied von Gott und Mensch endet.

–

In Kapitel 11 finden sich also Kontextverwebungen in das weltweite Christentum hinein, doch in allenfalls homöopathischen Dosierungen. Barth weigert sich, missions- und darin eingeschlossen ökumenegeschichtliche Tableaus zu beschriften. Die spärlichen Indizien auf das globale Christentum in Kapitel 11 gewinnen jedoch dann an Kontur, wenn wir den Römerbrief – zeitweilig zumindest – verlassen. Eine aus meiner Sicht geeignete Rahmenerzählung für Kapitel 11 führt in das Jahr 1910 zurück, dem Jahr der Ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh; sie endet im Jahr 1932, mit Karl Barths Hauptvortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz, einer der bedeutenden deutschen Missionskonferenzen. Dort lautet sein Thema: «Die Theologie und die Mission in der Gegenwart». Es ist der einzige Vortrag, den Barth jemals zum Thema «Mission» hielt – und er wird umgehend in der Zeitschrift «Zwischen den Zeiten», der Hauszeitschrift der Dialektischen Theologie, in Druck gehen. Anders gesagt befindet sich Barth mit diesem Vortrag an der erwähnten Schwelle, an der er seitens der ökumenischen Bewegung allmählich stärker wahrgenommen wird, die selbst in diesen Jahren Fahrt aufnimmt.

Am «toten Punkt» der Hoffnung

Die Wegmarke der Ersten Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 bildet den Hintergrund der Aussagen Barths in Kapitel 11. Edinburgh 1910 gilt als Einsatzpunkt der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts und, folgt man Brian Stanley, «probably the most important [missionary conference] that has *ever* been held.»⁶ Damit ist viel gesagt, auch dies, dass die ökumenische Bewegung aus der Missionsbewegung heraus entsteht. Doch bedeutet Edinburgh 1910 viel mehr als das. Edinburgh 1910 steht für die Projektion einer entscheidenden Wende der Religionsgeschichte der Neuzeit, die das Christentum zur Weltreligion katapultieren, das eben begonnene Jahrhundert zum «christlichen Jahrhundert» chiffrieren soll. Diese Erste Weltmissionskonferenz generiert eine Pathosformel, mit der sich die weltweite Szene der Missionsbewegung, in der die lokale Basler Mission ein historisch hoch bedeutsamer Teil ist, zum Hauptakteur der Christentumsgeschichte aufschwingt: nämlich die Welt innerhalb nur einer Generation zu evangelisieren – also etwa bis zu den 1930er

6 B. Stanley: Africa through European Christian Eyes. The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, in: K. Koschorke/J.H. Schjørring (Hg.): African Identities and World Christianity in the Twentieth Century, Wiesbaden 2005, 165-180 (165).

Jahren, dem zweiten Zeitpol unserer Rahmenerzählung. Vorausgeschickt sei: von einer «mission accomplished», einer vollendeten Mission ist auf der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932 nichts zu vernehmen.

Stichwortgeber dieser recht optimistischen Agenda von Edinburgh 1910 ist der Amerikaner John Mott. Auch Barth ist zunächst begeistert von solch grandiosem Szenario einer Verchristlichung von Weltkultur und Weltgesellschaft. Enthusiastisch äussert er sich 1911, kurz nach Edinburgh, zu John Mott, den er in Genf predigen hört. Nicht nur verschlägt dessen missionarische Antriebskraft ihm den Atem; Barth ist auch angetan von der Antriebskraft seiner kompakten Formel, ihrem geographischen Universalismus, ihrer weltumspannenden – eben: ökumenischen, den gesamten bewohnten Erdkreis betreffenden – Vision.

Noch in der ersten Auflage seines Römerbriefs von 1919 findet diese Begeisterung ihren Niederschlag: «Die Glaubenden», heisst es dort, «bilden das internationale *Gottesvolk*, das sich jetzt um die Auferstehungskraft scharf als seine Sache. Jedermann kann und soll dabei sein.»⁷

Barth belässt es bei diesen Spurenelementen; das zeitgeschichtliche Umfeld kommt im ersten Römerbriefkommentar nur dürftig vor. Darin bleibt er sich treu in der zweiten Auflage des Römerbriefs von 1922. Nun aber muss die Hoffnung der Kirche völlig ohne die Vollfarben eines erblühenden weltweiten Christentums auskommen. Im Gegenteil, die zweite Auflage des Römerbriefs bespricht einen «toten Punkt» der Hoffnung. Die Eingangspassage des 11. Kapitels setzt fulminant ein: «Gott (ist) selbst in der Kirche (in welcher Kirche *nicht?*) verraten, verraten an den Menschen, der, auch wenn er Gott dient, gerade Gott *nicht* dienen [...] will. [...] [W]o soll da noch Hoffnung sein? Wie soll es von diesem toten Punkt aus in irgend einem Sinn weitergehen?»⁸

Wir halten fest: Kapitel 11 bespricht gerade nicht die «Auferstehungskraft», sondern gleichsam den Karfreitag der Hoffnung der Kirche. Dieser «tote Punkt» hat die Verheissung einer christlichen Internationale verschlungen. Die in Edinburgh 1910 versprühte Euphorie über die historische Naherwar-

7 K. Barth: Römerbrief, 1. Fassung 1919, Zürich 1985, 21. Zu Barths früher John Mott-Rezeption vgl. vor allem G. Pfeiderer: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 215-223. Pfeiderer verfolgt hier weniger einen missionswissenschaftlichen, sondern einen systematisch-theologischen Deutungszweck.

8 K. Barth: Römerbrief, 2. Fassung 1922, Zürich 2010, 528.

tung einer christlichen «Verwandlung der Welt»⁹ – was war es anders? – hallt 1922 nur noch als ein blasses Echo aus ferner Vorkriegszeit herüber. Der «tote Punkt» markiert die Misere eines kolonial umhauchten Zeitalters, in dem sich das abendländische Christentum zur globalen Norm aufzublähen traute; in der Gewaltorgie des grossen Kriegs zwischen den christlichen Nationen ist die Vorstellung einer globalen Dominanz des Christentums zur Unkenntlichkeit ausgeblutet. Noch 1932, in seinem Vortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz, setzt Barth eine heftige Volte gegen solche Missionsmotive. Er zeigt sich irritiert darüber, durch Mission eine kulturelle oder politische Hegemonie zu errichten. Sein Befremden gegenüber solchem Überlegenheitsdünkel zeigt sich, wenn er larmoyant bemerkt: «Mission könnte bekanntlich auch ein Instrument religiöser oder zivilisatorischer Propaganda oder gar wirtschaftlich-politischer Machtwünsche sein [...]».¹⁰

Offenbar hallt die prägnante Vorstellung von einer «civilising mission», die sich vor allem in anglo-amerikanischen Missionsmilieus zäh am Leben erhält, auch in der deutschsprachigen Welt der Missionsgesellschaften anno 1932 noch immer wider. Dieses Faktum ist für Barth Grund zu höchster Beunruhigung. Misstrauisch verfolgt er zudem die jüngsten Entwicklungen in der internationalen Missionsbewegung. Diese hat sich allmählich vom Schock des Ersten Weltkriegs erholt und biegt in eine Richtung ein, die sehr stark unter dem Einfluss der US-amerikanischen *Social Gospel* Bewegung steht.¹¹ So ging es in den Beratungen auf der Zweiten Weltmissionskonferenz – 1928 in Jerusalem – primär um Themen wie Industrialisierung, Urbanisierung und, bereits, Säkularisierung als Handlungsrahmen, auf den sich die Missionsbewegung langfristig einzustellen habe.¹² In einem Sprachspiel, das emotional noch aufgeladener ist als seine Rede von einem «toten Punkt» im Römerbrief, kontert

9 So charakterisiert Osterhammel das lange 19. Jahrhundert, vgl. J. Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt*, München 2009.

10 K. Barth: *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*, ZZ 10 (1932) 189-215 (194).

11 Vgl. zur Rezeption Barthianischer Theologie im amerikanischen Diskurs, H. Matern: *Karl Barth und «Amerika»*. Zur ökumenischen Produktivität des Missverständnisses, in: Hennecke: *Karl Barth und die Religion(en)* (Anm. 1), 259-277.

12 Vgl. die einschlägigen Kapitel in den Überblicksdarstellungen von W. Günther: *Von Edinburgh nach Mexico City – die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963)*, Stuttgart 1970; H. Wrogemann: *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*, Gütersloh 2013.

Barth: solche Missionsmotive seien als «Fluch» zu bezeichnen. Lässt sich seine Ablehnung – ist es Verbitterung – über den Fortgang der Missionsgeschichte schärfer fassen denn als Fluch, «den die sogen. christliche Zivilisation überall mit sich bringt.»¹³

Barth zufolge ist also die Vorstellung von einer christlichen Zivilisation als Fluch auszugrenzen, mit äusserster Konsequenz abzustossen aus dem Repertoire christlicher Theologie.¹⁴ Zugespitzt: Die Rahmenerzählung ersetzt eine weltmissionarische Pathosformel durch eine Fluchformel.¹⁵

- 13 Barth: Theologie und Mission (Anm. 10), 212. Diese frühe Sicht auf Missionsgeschichte festigt sich bei Barth. Noch in den 1960er Jahren wird er davon sprechen, dass angesichts von gewissen, zwangsweise durchgeführten Konversionspraktiken in der (katholischen) Missionsgeschichte «ein ziemlich umfassendes Schuldbekenntnis» anstehe (zitiert nach G. Pfeiderer: *Aggiornamento*. Zum ökumenischen Potenzial der religionskritischen Theologie Karl Barths, in: Hennecke: Karl Barth und die Religion(en) [Anm. 1], 343-367 [365]).
- 14 Jüngst versucht Paul Peterson eine für den frühen Barth insgesamt nachweisbare imperialistische Grundhaltung zu untermauern. Er macht das v.a. fest an Barths Sprachgebrauch, wenn dieser etwa von «Negern» spricht, vgl. P.S. Peterson: *The Early Karl Barth. Historical Contexts and Intellectual Formation 1905-1935*. Tübingen 2018, 2. Diese ideologiekritische Rekonstruktion ist bedenkenswert. Sie greift jedoch aus meiner Sicht zu kurz, wenn dazu Sprachkonjunkturen der *political correctness* veranschlagt werden, die – teilweise auch im Sinn ironischer Selbstpositionierung – bis in die 1960er Jahre hinein gebräuchlich waren. Barths Anti-Imperialismus tritt im Gegenteil deutlich hervor in der Rede vom «toten Punkt» der Hoffnung der Kirche; vgl. ferner unten zum Abschnitt «Die da Draussen». Mit einer interessanten Note bringt Christine Lienemann die Kritik Barths an einem «verbürgerlichten Christentum» in Europa, das zugleich die imperiale Ausbreitung des Christentums voran gebracht hat, zusammen mit Kwame Bediakos Kritik an Christendom-Versionen, vgl. C. Lienemann: *Europäisches Christentum auf dem Prüfstand. Was folgt daraus für die Missionswissenschaft?* ZMiss 42 (2016), 252-270.
- 15 Bezogen auf die Missionsbewegung steckt der zeitliche Rahmen zwischen 1910 und den 1930er Jahren Diskursverflechtungen ab, die einer eingehenderen Aufarbeitung harren. In den Wechselbeziehungen zwischen Religion, Diskurs und Macht etwa ist das «Afrika-bild» in der damaligen Missionsbewegung voller Ambiguität. Bereits in den verschiedenen Kommissionen der Weltmissionskonferenz 1910 wechseln sich Stereotypisierungen eines «Dunklen Kontinents», der sich durch eine Absenz von Religion auszeichne, mit einer frühen Anerkennung von theologischer Autonomie und Selbstbestimmung «junger Kirchen» ab. Diese Ambiguität durchzieht die nächsten Dekaden, trotz aller Unterbrechungen des Zeitgeistes durch Krieg und Krisenzeiten hinweg, siehe unten zu «Missio Dei – missionarische Kirche». Vgl. insgesamt A.F. Walls: *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Maryknoll 2002, 177-214; D. Chidester: *Empire of Religion. Imperialism and Comparative Religion*, Chicago 2014. Zu Edinburgh vgl. B. Stanley: *The World Missionary Conference*, Edinburgh 1910. Grand Rapids 2009. Material zur Bildung von «indigenen» Gegenöffentlichkeiten findet sich in: K. Koschorke/A. Hermann/F. Ludwig/C. Burlacioiu: «To give publicity to our thoughts». Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die

Dieser Gedanke findet sich im Römerbrief 1922, sprachlich anders gefasst als der «tote Punkt», der Ortlosigkeit der Hoffnung: «Wo soll da noch Hoffnung sein?» Wenn er danach fragt, «[w]ie soll es von diesem toten Punkt aus in irgend einem Sinn weitergehen?»¹⁶, nennt Barth eine elementare Glaubensverwundung, die die «Kirche» insgesamt betrifft. Denn Barth meint mit Kirche die Gesamtheit christlicher Lebensformen, also auch die der Mission, also auch die des weltweiten Christentums. Mit bleierner Wucht fährt er fort: «Kann es eine Hoffnung geben für die, die die Hoffnung mit eigenen Händen gemordet und verscharrt haben? [...] Wahrlich, diese Frage muss in ihrer ganzen Bitterkeit gestellt sein; sie darf in ihrer ganzen erdrückenden Schwere nicht mehr vergessen werden [...]»¹⁷

Nun verwundert es nicht mehr, wenn Barth seinen Sprachgestus nochmals dramatisiert und 1932 von einem Fluch spricht, der über der Kirche und der Mission lastet. Der Römerbrief kommt dem sehr nahe: denn Barth fordert ein Ausbrennen des Illusionären aus dem theologischen Wörterbuch. Dieselbe Satzsequenz fährt wie folgt fort: Die Hoffnung «muss, wenn es eine Hoffnung gibt, als das alle illusionären Hoffnungen verzehrende Feuer weiterbrennen.»¹⁸

Wie entkommt man dieser Feuersbrunst? Ich zäume das Pferd von hinten auf, von dem das 11. Kapitel abschliessenden Unterkapitel: «Das Ziel».

Das Ziel

Barths Rhetorik in diesem abschliessenden Unterkapitel schlägt in dieselbe Kerbe, die die Eingangspassage über den «toten» Ausgangspunkt hinterlassen hat. Barth deutet einen Gottesverrat in der Kirche an, der allen weiteren Überlegungen zu Grunde liegt. Der Sprachstil ist markant, kantig. Wortgewandt gemahnt Barth auch jetzt an die «Finsternis, Verwerfung, Esaumäßigkeit»¹⁹ der Kirche und allem Menschlichen. Wer bis jetzt darüber im Unklaren geblieben ist, was unter dialektischer Wende der Theologie zu fassen sei, dem ist jetzt auf die Sprünge geholfen: «Der Mensch als Mensch *kann* Gott nicht erkennen.»²⁰

Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit, Wiesbaden 2018.

16 Barth, Römerbrief, 2. Fassung (Anm. 8), 528.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd., 565.

20 Ebd., 558 (Hervorhebung i.O.).

Kirche wie Mensch sind als solche «verloren, im Unrecht, tot.»²¹ Was für den Menschen gilt, das gilt in apodiktischer Form auch für die Kirche, «die Verkörperung des Menschen, der die Offenbarung Gottes empfängt»²², sagt Barth, also mitgedacht auch für die Mission. Barth hält hier den gerade nicht vermittelbaren Widerspruch zwischen der Offenbarung Gottes und der Glaubenserfahrung des Menschen fest. Von Gott allein geht die «Rückkehr des Menschen in die ihm jetzt und hier *gänzlich* verlorene Einheit mit Gott» aus.²³

Hier begegnet die Kategorie des Paradoxen, die die Dialektische Theologie kennzeichnet. Barth bewegt sich immer, wie er selbst zugibt, an der «Grenze des Sagbaren»²⁴. Verantwortliche theologische Rede ist nach Barth nur in der Gleichzeitigkeit von Ja und Nein überhaupt möglich, von Zustimmung und umgehender Ablehnung, baut sich um eine gleichsam binäre Hochspannung von Aussage und Gegen-Aussage auf. Da nun in der Kirche Gottes Offenbarung zugesagt wird, kann Barth schliessen: «Keiner hat die Erlaubnis, nicht mehr an die Kirche zu glauben, [...]. Wir stehen vor dem Geheimnis *Gottes*, [...]. Eben darum ist *Hoffnung* am Platze und sonst nichts.»²⁵ Diese Hoffnung ist, angesichts eines *deus absconditus*, Sache der Offenbarung, nichts weiter: «Direkte Erkenntnis dieses Gottes? Nein! Mitwirkung bei seinen Beschlüssen? Nein! Möglichkeit, ihn zu fassen, zu binden, zu verpflichten, in ein reziprokes Verhältnis zu ihm zu treten? Nein! *Keine* Föederaltheologie! *Er* ist Gott, er selbst, er allein. *Das* ist das Ja des Römerbriefs.»²⁶ So viel zum Schlussabschnitt.

Einheit Gottes

Im ersten Teilabschnitt des 11. Kapitels drückt sich diese Hoffnung bereits als Hoffnung auf die «Einheit Gottes» aus: «Und darum – *ohne* alle andere Hoffnung, ohne Unterstützung, Vermittlung, Überleitung und Mitwirkung anderer Hoffnungen ist's gemeint.»²⁷ Hoffnung kommt mithin nicht aus einer «verbesserten noch aus einer neuen Kirche».²⁸ Die Hoffnung der Kirche besteht

21 Ebd., 559.

22 Ebd.

23 Ebd., 562 (Hervorhebung i.O.).

24 Ebd.

25 Ebd., 557 (Hervorhebung i.O.).

26 Ebd., 570.

27 Ebd., 531 (Hervorhebung i.O.).

28 Ebd., 528 (Hervorhebung i.O.).

gerade in der Hoffnung auf die Einheit Gottes, nicht im Weltevangelisationsprojekt à la Edinburgh 1910, nicht in ökumenischen Einheitsvisionen.

In diesem Zusammenhang macht Barth einige Anmerkungen zu kirchengeschichtlichen Erneuerungsbewegungen, «Gnadenzeiten, Durchbrüche, Erweckungen, Reformationen und dergleichen».²⁹ Es fällt dabei auf, dass wichtige missionsgeschichtliche, ökumenische Prozesse, die sich gerade in der Nachkriegsphase abspielen, ihm nicht in den Blick kommen. Nirgends etwa thematisiert er die Formierung eines Internationalen Missionsrates (1921), der die Internationalisierung der Missionsbewegung entscheidend voran treibt. Auch die frühen Debatten um überkonfessionelle Kirchenbünde in China und in Indien, die langfristig den Fortgang des ökumenischen Jahrhunderts befeuern, also die Bewegung hin auf die sichtbare Einheit der Kirche, bleiben ebenso ausser Betracht wie die Annäherungen zwischen Missionsbewegung und ökumenischer Kirchenbewegung, die in den Zwischenkriegsdekaden allesamt Gestalt annehmen.³⁰ Es sind dies enorme Dynamiken, die aus globalgeschichtlicher Betrachtung als die «erste Globalisierung» des gegenwärtigen Christentums wahrgenommen werden, als Prozesse, in denen sich die Südwärtsverlagerung des Christentums im 20. Jahrhundert abzeichnet.³¹ Empirische Prozesse, historische Dynamiken sind unwichtig für Barth.³² Es gilt vielmehr: die Einheit Gottes, das Wort von der Offenbarung, «redet von Gott», also nicht von «Oasen in der Wüste» – sie reden auch «nicht von Assisi oder Boll [...]». Denn diese Wüste hat keine Oasen.»³³

29 Ebd., 535.

30 Diese Prozesse kulminieren schliesslich in der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938, vgl. die detailreiche Studie von F. Ludwig: Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938, Göttingen 2000.

31 Vgl. D.L. Robert: The First Globalization? The Internationalization of the Protestant Missionary Movement Between the World Wars, in: O. Kalu/A. Low (Hg.): Interpreting Contemporary Christianity. Global Processes and Local Identities, Grand Rapids 2008, 93-130.

32 Die detailreichste Kenntnis der Missionsbewegung bezieht sich bei Barth sicher auf die Basler Missionsgeschichte. In Bezug auf die Zwischenkriegsepoche spricht Claudia Hoffmann von einer «verschwiegenen Zeit» selbst im näheren Umfeld der Basler Mission. Vielleicht kann Barth als Prototyp dafür gelten, diese Verschwiegenheit mit auf den Weg gebracht zu haben? Vgl. C. Hoffmann: Fremdbegegnung – Das Totenritual Tiwah und die Basler Mission in kontakttheologischer Perspektive, Berlin 2018, 263-270.

33 Barth: Römerbrief, 2. Fassung (Anm. 8), 534.

Keine pietistischen Oasen in der Wüste

Es ist dies die einzige direkte Anspielung in diesem ganzen Kapitel auf «das Boll Blumhardts»³⁴, also auf den Württembergischen Pietismus, der eng mit der Geschichte der Basler Mission verbunden ist. Zur Bedeutung «Bolls», vor allem der beiden Blumhardts – des älteren Johann Christoph (1805-1880), einer Pioniergestalt der Basler Mission, und des Jüngeren, Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919), den Barth persönlich kannte – gibt Barth nur sporadisch Auskunft in seinem Gesamtwerk. Es finden sich «kaum mehr als stichwortartige Hinweise»³⁵. Im 2. Römerbrief steht «Boll» als Signum dafür, dass Barth in den beiden Blumhardts Verbündete gegen das pietistische Verständnis der Heiligung in uns und zugleich gegen theologischen Liberalismus («das Reich Gottes nur *anzukündigen*, nicht aufzurichten») ³⁶ fand.

Wichtig ist Barth, sich vom pietistischen Selbstbezug im Glauben abzusetzen, von einer persönlichen Gottesbeziehung, die vom Menschen her sich aufrichtet am Erlebnis des «Gott in uns». Eine solche Vitalisierung von Glaubensfrömmigkeit führt für Barth allein in eine Schuld des Suchens. Die «Schuld *dieses* Suchens»³⁷ nivelliert die Abständigkeit Gottes, sein dialektisches Gegenüber zum Menschen. Es steht felsenfest, «Gott will durch Gott erkannt sein»³⁸, nicht durch menschliches Handeln. In vernehmlicher Breitseite gegen pietistisch geprägte Frömmigkeitsstile schärft Barth ein, Hoffnung bestehe ja nicht in der «Inthronisierung des *frommen* Menschen»³⁹, nicht «in erbaulichen Lebensgeschichten noch in gesegneten Einflüssen auf die Kirchengeschichte»⁴⁰. In all dem finden sich «[n]ur *Hinweise* auf Gott, aber nicht göttlicher Anfang, göttlicher Same, Zellkern oder dergleichen»⁴¹.

Barth relativiert somit deutlich pietistische Geltungsansprüche auf Gotteserkenntnis wie auch pietistische Glaubensformen. Signifikant aber ist auch, dass Barth den Pietismus im Ganzen eher freundlich bespricht. Die kernigen Abgrenzungen, die er sprachmächtig anzubringen vermochte, fehlen. Pietis-

34 Ebd.

35 G. Sauter: Barth und Blumhardt, in: Beintker: Barth Handbuch (Anm. 3), 76-80 (78).

36 Barth: Römerbrief, 2. Fassung (Anm. 8), 538 (Hervorhebung i.O.).

37 Ebd., 537 (Hervorhebung i.O.).

38 Ebd., 539.

39 Ebd., 537 (Hervorhebung i.O.).

40 Ebd., 538.

41 Ebd., 538 (Hervorhebung i.O.).

mus, und somit auch eine der Wurzeln der neuzeitlichen protestantischen Missionsbewegung, wird für Barth sogar theologisch relevant. Pietistische Glaubensüberzeugung macht Begriffe wie Bekehrung und «neuer Mensch» stark. Das lässt ihn zeitlebens nicht los. Wiederholt kommt er noch in seinem späteren Lebenswerk auf eine theologiegenerative pietistische Weltsicht zu sprechen. 1967 schreibt Barth: «Was uns heute nottut, ist eine Art neuer Pietismus». Damit meint er nicht eine Fortschreibung der alten pietistischen Frömmigkeit; vielmehr spricht er nun von einer Art pentekostaler Spiritualität. Wir sollen, heisst es, «unser Vertrauen auf den heiligen Geist setzen», der «einen stillen Weg [geht] – ich hätte fast gesagt: einen bescheidenen, aber einen sicheren Weg. Und wer ein bißchen etwas weiß [...] von der «Wiedergeburt» und vom neuen Leben [...], der ist seiner Sache sicher.»⁴² Es ist eine bemerkenswerte Annäherung an den Erfahrungsgrund des Glaubens, die hier zum Ausdruck kommt.

Die da Draussen

Wenn Menschen, geschichtliche Ereignisse, womöglich auch Glaubenserfahrungen bestenfalls «Hinweise» auf die Hoffnung Gottes sein können, steht es in der Freiheit Gottes, die «da Draussen», die «Anderen», die nicht-Kirchlichen, die «Heiden» als Träger solcher Hinweise zu sehen. Dies ist nun das Thema des grossen Mittelteils in diesem 11. Kapitel: «Ein Wort an die da Draussen».

Denen da Draussen eignet eine «feine Witterung», deutet Barth, «für das göttliche Nein». Die «Heiden» sind in der «glücklichen Lage, festzustellen, dass ihnen die Kirche [...] *nicht* glaubwürdig erscheint.»⁴³ Sie halten der Kirche und allen denen den Spiegel vor, die ihre «eigene Stellung im Reich Gottes [...] erwägen, sich selbst als Figur der Heilsgeschichte [...] sehen».⁴⁴ Die Heiden repräsentieren für Barth die «Nacktheit und Armut des vor Gott stehenden und von Gott gerechtfertigten Menschen».⁴⁵ Der «Heide» ist nicht allein der Gegentypus zum «Pietisten», er ist der Prototyp des Menschen – in seinem dialektischen Gegenüber zu Gott. Die Verlorenheit der Heiden symbolisiert den «unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch» zum einen, zum anderen wird ihm der Heide zum Gleichnis für die potentielle Offenheit

42 Barth: Briefe (Anm. 2), 425; 424; zitiert nach E. Busch: Barth und der Pietismus, in: Beintker: Barth Handbuch (Anm. 3), 80-85 (85).

43 Barth: Römerbrief, 2. Fassung (Anm. 8), 540 (Hervorhebung i.O.).

44 Ebd., 553.

45 Ebd., 545.

des Menschen für Gott. Und genau dieser Aspekt ist der Existenzgrund für die Kirche, für Christsein. Die Kirche hält der Welt ihrerseits den Spiegel vor, sie predigt den Heiden davon, auf Gott angewiesen zu sein; sie verweigert sich der «Siegersprache der Draußenstehenden»⁴⁶, die von einem vermeintlich autonomen Leben der Welt erzählt, das ja doch nur die verstörende Möglichkeit Gottes ist. Somit verwischen sich die Grenzziehungen zwischen «drinnen» und «draussen», zwischen «Erwählten» und «Verworfenen», zwischen «Heiden» und «Juden». Das ist sozusagen die ökumenische Vision, die Barth hier aufleuchten lässt, die «Fülle Gottes», in der (mit einem – auch in der ökumenischen Bewegung beliebten – Zitat aus Galater 3, 28) «Alle Einer sind in Jesus Christus»⁴⁷, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Ich fasse zusammen und verlasse den Römerbrief: Barths Anliegen ist es, menschliche Aktivität im Angesicht göttlicher Souveränität zu entlasten. Er weist den sog. «Heiden» eine heuristische theologische Bedeutung zu. Aufgefallen ist, dass er den Pietismus vergleichsweise milde behandelt. Doch konkrete missions- oder ökumenegeschichtliche Aussagen bleiben dürftig – die Welt der Mission und Ökumene ist nicht die Spielwiese seines Römerbriefkommentars. Anders gesagt: Barthianische Theologie bedarf einer Vermittlung in die Missionstheologie hinein.

Missionstheologische Rezeption: Missio Dei – missionarische Kirche

Die Entdeckung Barths in der deutschsprachigen Missionsbewegung erfolgt – wider Erwarten – wenige Jahre nach Erscheinen des zweiten Römerbriefkommentars. Der wegweisende Missionstheologe, der die Bedeutung der Dialektischen Theologie für die Missionsbewegung erahnt, ist der Württemberger Karl Hartenstein (1894-1952), in den späten 1920er Jahren Direktor der Basler Mission. Mit Hartenstein nimmt die Rezeption der Theologie Karl Barths in der Missionsbewegung ungeahnte Fahrt auf. In kürzester Zeitspanne von etwa 4 Jahren – zwischen 1928 und 1932 – lässt sich eine missionstheologische Denkbewegung skizzieren, durch die Mission und Kirche näher zueinander rücken. Die Möglichkeit, Mission als einen integralen Bestandteil von Kirche zu sehen, kristallisiert sich zunehmend heraus. Dieses enorm wichtige Verständnis von einer gleichsam «missionarischen Kirche» wird wiederum zu einem Bestandteil

46 Ebd., 554.

47 Ebd., 544.

der Ekklesiologie Karl Barths, die sich nun allmählich herausbildet. Pointiert gesagt: es ist wohl diese kurze Rezeptionsphase in der Missionsbewegung, die das spätere und ausserordentliche ökumenische Profil Barths begründet.

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1928, der weit rezipiert wird, befasst sich Hartenstein mit der Frage: «Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?» Hartenstein fasst das Programm der Dialektischen Theologie zusammen: «Nicht die Religion und nicht das Christentum, sondern die Offenbarung des lebendigen Gottes ist hier die eine große Sache, die die Mission ins Zentrum zu rücken hat.» Mit einer für die Missionsbewegung sehr weitreichenden Formulierung fährt Hartenstein fort: «Diese beständige ‚Aktion Gottes‘ in ihrer souveränen Freiheit [...] kann von uns nur bezeugt und bekannt, nicht erzeugt und erkannt werden.»⁴⁸ Damit bringt Hartenstein bereits zu diesem frühen Zeitpunkt nichts weniger als die Urform eines Paradigmas heraus, das die ökumenische Bewegung bis heute anleitet. Diese rudimentäre Form von 1928 erhält ihre terminologische Fassung erst nach dem Zweiten Weltkrieg. 1952, noch kurz vor seinem Tod, wird Karl Hartenstein einen wirklich weit tragenden Neuansatz der *Missio Dei* formulieren. Demnach besagt *Missio Dei* die Sendung Gottes in die Welt, also Gott selbst wird zu einem missionarischen Gott und der Mensch hat teil an der *Missio Dei* in die Welt.⁴⁹

Doch zurück: Hartenstein erahnt 1928 bereits solche paradigmatischen Konsequenzen der Dialektischen Theologie für die Missionsbewegung. Das führt zu seiner frühen «Entdeckung» des Ansatzes der *Missio Dei*, einer Genese, die m.W. bisher noch nirgends thematisiert ist.⁵⁰ Wir werden bald sehen, dass Hartenstein seiner eigenen Einsicht nicht recht traut – allzusehr ist er in dieser Zeit noch verwickelt in eine aktivistische Missionstheologie, die geprägt ist von monodirektionalen, vom Norden in den Süden der Welt ausgehenden Missionsbeziehungen, die sich in asymmetrischer Form zwischen den histori-

48 K. Hartenstein: Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?, München 1928, hier: 26; 27.

49 Vgl. W Richebächer: «Missio Dei» – Grundlage oder Irrweg der Missionstheologie? In: *Missio Dei heute. Zur Aktualität eines missionstheologischen Schlüsselbegriffs*. Weltmission heute 52, Hamburg 2003, 184-207.

50 Nach allgemeiner Darstellung erfolgt die Durchsetzung des Begriffs der *Missio Dei* Anfang der 1950er Jahre. Das Konzept, das vor allem mit dem Wirken Georg Vicedoms in Verbindung gebracht wird, verzweigt sich bald in verschiedene Ansätze, vgl. H. Balz: Weltchristentum, Mission und Theologie, in: *ZMiss* 4 (2018) 280-299.

schen Kirchen und den noch sogenannten «jungen Kirchen» ausbilden.⁵¹ Der *kairos* eines Paradigmenwechsels in der Missionstheologie scheint noch nicht gekommen.

Karl Barth nimmt diesen Ball, der ihm aus der Missionsbewegung zugespielt wird, auf und zwar in seinem Hauptvortrag vor der Brandenburgischen Missionskonferenz 1932. Hier umreißt Barth ein frühes Konzept von einer missionarischen Kirche. Deutlich schreibt er der Missionskonferenz ins Stammbuch, dass Mission als «ein Handeln der Kirche» zu verstehen sei, «will sagen: eine bestimmte Gestalt des Bekenntnisses zu Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus».⁵² Die «bestimmte Gestalt» der Mission liegt darin, sich gerade an jene zu wenden, «die sich selber noch nicht in der Kirche befinden.» Diese der Kirche fernen Menschen sind in Barths Nomenklatur – das wissen wir seit dem zweiten Römerbriefkommentar – «die Heiden».

Mission ist Kirche, die sich an ihr Aussenstehende richtet, klassisch: an Heiden. Allerdings versteht Barth unter Heiden auch diejenigen Menschen, die in der Kirche sind, die «drinnen» sind, ohne sich in der Kirche zu befinden: «Es ist ja gesorgt dafür, dass der Heide auch in der Kirche, also die Botschaft gehört, die Busse getan, die Taufe empfangen habend, weiterlebt. Insofern ist und bleibt die Kirche selbst Heidenkirche, Sünder- und Zöllnerkirche. Insofern *ist alles Handeln der Kirche Mission*, auch wo es nicht ausdrücklich so heisst.»⁵³

Barths Diktion fällt sehr viel radikaler in der Konsequenz für die Missionsbewegung aus als noch Hartenstein in seiner frühen Barth-Rezeption erahnt. Hartensteins selbstkritische Reflexion der Missionsbewegung hält sich in Grenzen. Nach einer Visitationsreise des westafrikanischen Missionsfeldes der Basler Mission schreibt Hartenstein 1935: «Das Heidentum, das die Mission in Westafrika in mehr als hundertjährigem Ringen zu überwinden hatte, war

51 Es bedurfte des tiefen globalgeschichtlichen Einschnitts des «China-Schocks», also der Umwälzung in China nach 1949, die die Ausweisung aller westlichen Missionsgesellschaften nach sich zog, um mit der *Missio Dei* ein radikal geändertes Selbstverständnis in der Welt der Missionsgesellschaften zu generieren, vgl. A. Heuser: Die «verkannte Schwellenzeit» der Missionsgeschichte: Erkundungen zur postkolonialen Formierungsphase des Diskurses um Weltchristentum, in: ZMR 100 (Sonderband)(2016) 266-276.

52 Barth: Theologie und Mission (Anm. 10), 189.

53 Ebd., 190 (Hervorhebung A.H.); vgl. zum Einfluss Barths auf die Diskussion um das Begriffspaar der *Missio Dei* und missionarische Kirche, J.G. Flett: *The Witness of God. the Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids 2010.

überaus zäh und widerstandsfähig.» In der Überwindung z.B. von «Ahnenkult», «Fetischdienst» und «Zauberei» habe sich die Kirchwerdung dort nur «schrittweise, durch schwerste Kämpfe» vollzogen. «Gerade diese Missionsarbeit ist eine Geschichte des Heldentums und des Glaubens wie wenige gewesen.»⁵⁴ Die «Inthronisierung des frommen Menschen», die Barth als kritischen Einwand gegen pietistische Glaubensweise in Stellung gebracht hatte, schimmert nun doch bei Hartenstein, entgegen seiner Einsicht in die «souveräne Freiheit Gottes», deutlich durch.

Wir halten fest: Barth ist nicht weit entfernt vom Gedanken an eine «missionarische Kirche», obwohl dieser ekklesiologische Terminus noch nicht so benannt wird. Die eigentliche Stossrichtung wird klar, mit der Barth auf dieser Missionskonferenz «Mission» neu denkt: Mission hat wenig mehr zu tun mit geographischer Ausdehnung; sie bezieht alles aus dem Gegenüber zu Gott und dadurch gewinnt Mission Kontur als zentrale Dimension des Kircheseins. Mit dem Missionsbegriff unternimmt Barth also eine Neufassung des *Kirchenverständnisses*. Barth geht es nicht darum, mit Mission die Kirche als Institution zu erhalten – er denkt Kirche nicht organisationssoziologisch und er sieht Mission nicht funktional der Kirche zugeordnet. Vielmehr ist Mission der Kirche intrinsisch eingegliedert. Der missionarische Auftrag definiert gleichsam das Selbstverständnis der Kirche, gibt ihr Ziel vor und perspektiviert ihr Handeln.⁵⁵ Will zweierlei sagen: in der Auseinandersetzung mit der Missionsbewegung bewegt sich Barth erstens auf eine schärfere Definition des Kirchenbegriffs, der Ekklesiologie, zu. Zweitens wird Kirche in seinem Verständnis zu einer missionarischen Kirche.

Blicken wir kurz nach vorne: Aus ökumenewissenschaftlicher Sicht bildet das Wechselspiel zwischen Mission und Kirche eine der fundamentalen Leitplanken in der Geschichte der ökumenischen Bewegung des 20. und 21. Jahrhunderts.⁵⁶ Aus missionswissenschaftlicher oder interkulturell-theologischer

54 K. Hartenstein: Die westafrikanische Mission, in: D.J. Richter (Hg.): Das Buch der Deutschen Weltmission, Gotha 1935, 57-60 (58).

55 Vgl. zu diesem Aspekt des Missionsverständnisses bei Barth, D.L. Guder: Barths Missionsverständnis, in: M. Beintker / G. Plasger / M. Trowitzsch (Hg.): Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950-1968). Vertiefung – Öffnung – Hoffnung, Zürich 2016, 349-361; vgl. auch D.J. Bosch: Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, Maryknoll 1991, 437-438.

56 Vgl. K. Ross u.a. (Hg.): Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission, Oxford 2016; hilfreich auch der Überblick bei M. Lorke/D. Werner

Sicht allerdings ist anzumerken, dass der Diskurs um den Römerbrief in den 1920er und 1930er Jahren die Entfaltung einer Hermeneutik des Fremden⁵⁷ sicherlich verlangsamt hat. Karl Barth hält die kategoriale Differenz von Gott und Mensch fest – er bezeichnet alle fließenden, transitorischen Übergänge als irreführend – also etwa alle Übersetzungsversuche in der Beziehung zwischen Gott und Mensch mit Hilfe vorfindlicher religiöser Repertoires, mit Hilfe kultureller Sprachbilder. Er bespricht solche Übergänge – die wir als Kontextuelle Theologie kennen – als ein «Erwachen, Aktuellwerden und Aufgipfeln»⁵⁸ alter Bindungen, sieht darin eine «Sprachverwirrung [...] in der Richtung einer natürlichen Theologie»⁵⁹, die dem zu verkündenden Bruch und Neuanfang entgegensteht. Daher auch seine im Prolog erwähnte freundlich-geschickte Umschiffung der Anfrage seitens asiatischer Theologen, die um konkrete Hinweise auf die Ausformulierung einer stärker kontextbezogenen Theologie gebeten hatten.

Zusammenfassend bespricht Barths Römerbriefkommentar zu Kapitel 11 die Hoffnung der Kirche. Hier zeigen sich Hinweise auf Barths spätere herausragende ökumenische Statur, die sich allerdings erst durch eine zeitgeschichtliche Rahmenerzählung in ihrer Tragweite erschliesst. Barths Aussagen im Römerbrief werden eingebettet in die enormen Wandlungsprozesse, die das weltweite Christentum zwischen der ersten Weltmissionskonferenz 1910 bis zu Beginn der 1930er Jahre erlebte, als Barth seinen einzigen Vortrag zum Thema Mission hielt. Kapitel 11 kommentiert nicht etwa die sichtbare Einheit der Kirche, sondern insistiert auf der Einheit Gottes und markiert erneut den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Doch rekurriert die Passage auf die Entfaltung der theologischen Bedeutung des weltweiten Christentums – der sogenannten «Heiden». Diese Passagen werden zum Kern von zwei Richtungsweisungen in der Globalgeschichte des Christentums im 20. Jahrhundert: ihre baldige Rezeption in der Missionsbewegung lässt eine

(Hg.): *Ecumenical Visions for the 21st Century: A Reader for Theological Education*, Genf 2013.

57 Vgl. programmatisch T. Sundermeier: *Den Fremden verstehen: Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

58 Barth: *Theologie und Mission* (Anm. 9), 208. Barth setzt sich damit kritisch insbesondere von Bruno Gutmann ab, der gerade in der deutschen Missionswissenschaft durch sein Konzept einer lutherischen Volkskirche in Tansania, die sozialen («völkisch-urtümlichen») Grundformen der afrikanischen Gesellschaft zu kopieren und zu verchristlichen suchte.

59 Barth: *Theologie und Mission* (Anm. 10), 213.

frühe Ahnung des späteren ökumenischen wie missionstheologischen Paradigmenwechsels zu, der seit den 1950er Jahren als *Missio Dei* Karriere machen sollte. Bei Barth selbst werden im Nachgang erste ekklesiologische Konturen sichtbar, die hier im Sinne eines Verständnisses von «missionarischer Kirche» gedeutet werden.

Epilog: Keine langweilige Kirche!

Der Gedankengang Barths zu Mission und Kirche reisst anfangs der 1930er Jahre wieder ab, zerrissen durch überwältigende Ereignisse in Deutschland, die Formierung der Bekennenden Kirche. Abseits dieser Ereignisse gewinnt Barth – ohne sein Zutun – weitere ökumenische Kontur. Auf der Weltmissionskonferenz im indischen Tambaram 1938 wird das Konzept der missionarischen Kirche weiter diskutiert.⁶⁰ Mit dem Zusammenschluss von Ökumenischem Rat der Kirchen und Internationalem Missionsrat in Neu Delhi 1961 wird Mission und Evangelisation schliesslich zu einer institutionell tragenden Säule der ökumenischen Bewegung.⁶¹ Im selben Jahr, im Vorfeld von Neu-Delhi, trifft Karl Barth mit methodistischen Theologen aus aller Welt in Basel zusammen. Sie diskutieren die anstehende, viel diskutierte Integration der internationalen Missionsbewegung in den Ökumenischen Rat der Kirchen. Barth erwähnt in diesem Gespräch, dass die ökumenische Bewegung mit diesem Zusammenschluss eine wichtige missionarische Kompetenz gewonnen habe. Kirche werde dadurch wesentlich zu einer «missionierenden Kirche» – müsste er vielleicht nicht im Sinne des hier Gesagten nicht eher von einer «missionarischen» Kirche sprechen? Wie dem auch sei, er beschliesst sein Statement mit einer Warnung: «Hoffentlich», fügt er hinzu, «bedeutet das nicht, dass die Mission damit lahmgelegt wird.»⁶² Eine nahezu prophetische Vorahnung, mit kräftigem Auschlag gegen manch a-missionale Äusserung in europäischen protestantischen Kirchenlandschaften dieser Tage. Wenn Karl Barth in seinem letzten Brief an

60 Vgl. S. Kim: The Kingdom of God versus the Church: The Debate at the Conference of the International Missionary Council, Tambaram 1938, in: O. Kalu/A. Low (Hg.): Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities, Grand Rapids 2008, 131-147.

61 Vgl. die minutiöse Studie von D. Werner: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961-1991, Rothenburg 1993.

62 E. Busch (Hg.): Karl Barth. Gespräche 1959-1962, Zürich 1995, 203.

seine Freunde in Ostasien dazu gemahnt, nur keine langweilige Theologie zu betreiben – dann scheint er mir hier zu sagen: die «Hoffnung der Kirche» ist die «missionarische Kirche» – denn eine missionarisch sich verstehende Kirche trägt dazu bei, «keine langweilige Kirche» zu werden.

Abstract

Barths Römerbriefkommentar zu Kapitel 11 bespricht die Hoffnung der Kirche. Hier zeigen sich Hinweise auf Barths spätere herausragende ökumenische Statur, die sich allerdings erst durch eine zeitgeschichtliche Rahmenerzählung in ihrer Tragweite erschliessen. Barths Aussagen im Römerbrief werden eingebettet in die enormen Wandlungsprozesse, die das weltweite Christentum zwischen der ersten Weltmissionskonferenz 1910 bis zu Beginn der 1930er Jahre erlebte, als Barth seinen einzigen Vortrag zum Thema Mission hielt. Kapitel 11 kommentiert nicht etwa die sichtbare Einheit der Kirche, sondern insistiert auf der Einheit Gottes und markiert erneut den grundlegenden qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Doch rekurriert die Passage auf weltweites Christentum in der Entfaltung der theologischen Bedeutung der sog. «Heiden». Diese Passagen werden zum Kern von zwei Richtungsweisungen in der Globalgeschichte des Christentums im 20. Jahrhundert: ihre baldige Rezeption in der Missionsbewegung lässt eine frühe Ahnung des späteren ökumenischen wie missionstheologischen Paradigmenwechsels zu, der seit den 1950er Jahren als *Missio Dei* Karriere machen sollte. Bei Barth selbst werden im Nachgang erste ekklesiologische Konturen sichtbar, die hier im Sinne eines Verständnisses von «missionarischer Kirche» gedeutet werden.

With its focus on the Hope of the Church chapter eleven entails some characteristic features and theological notions pointing to Barth's later stature within the ecumenical movement. However, his enormous ecumenical impact is not self-evident in his commentaries to the Pauline letter to the Romans; it only discloses if positioned in a certain historical frame. This article situates Barth's chapter on the hope of the church within historical dynamics between 1910 and the early 1930s. The framing mirrors two events, the year of the first World Missionary Conference in Edinburgh in 1910, and Barth's singular public lecture on his understanding of mission, in 1932. Given such a narrative frame, the analysis of Barth's thoughts on the hope of the church gives way to intriguing discoveries. In chapter eleven Barth insists in uncompromising clarity on the unity of God and the categorical difference between God and human beings. Yet, in this chapter Barth also refers to global Christianity, as it were. In actual fact Barth does not so much interpret the visible unity as the hope of the church. Rather he interprets mission history and the theological status of «heathen». Those passages found repercussions within the German-speaking missionary movement. The early reception

of Barth's dialectic theology in discourses of important mission societies layered down in two key codes of 20th century global Christianity. The first reflects an embryonic version of the *missio dei* concept. The *missio dei* concept evolved as paradigmatic in the reconfiguration of mission history in the 1950s and serves as key to the unfolding of ecumenical history to date. The second elementary notion refers to the early contours of Barth's ecclesiology in the aftermath of his commentary of Paul's letter to the Romans. Thus, the historical framing of chapter eleven, mentioned above, allows to fuse ecclesiology, mission and ecumenical history. In a nutshell Barth's hope of the church can be traced as the vision of a *missional church*.

Andreas Heuser, Basel