

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

Artikel: "Die grosse Störung" : vom Sinn einer Ethik, bei der das Gute (un)sichtbar ist
Autor: Heit, Alexander
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914119>

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>

«Die grosse Störung»

Vom Sinn einer Ethik, bei der das Gute (un)sichtbar ist

1. Vorbemerkungen

Karl Barths Römerbriefkommentare¹ haben wegen ihres Stils und wegen der in ihnen entwickelten neuen Theologie nachhaltige Wirkung entfaltet. Selbstverständlich ist das Neue an ihnen nicht voraussetzungslos. Man muss es als Reaktion auf das Zeitgeschehen einerseits, auf die ihnen vorausliegende Theologie andererseits begreifen. Wendet man sich der Ethik zu, ist es hilfreich, auf ein theologisches Referenzsystem des 19. Jahrhunderts zurückzugehen, um zu begreifen, von welcher Art theologischer Moraltheorie Barths Kommentare sich absetzen wollen: Gemeint ist die Theologie Albrecht Ritschls.

Ritschl (1822-1889) vertrat als Privatdozent die Alte Kirchengeschichte und bekleidete sodann eine Professur für Neues Testament in Bonn, bevor er schliesslich ab 1864 eine Professur für Dogmatik sowie Kirchen- und Dogmengeschichte in Göttingen innehatte. Ab den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts prägte er eine ganze Generation von Denkern, zu denen auch Wilhelm Herrmann und Adolf von Harnack zählten – also diejenigen Theologen, von denen Karl Barth das theologische Geschäft gelernt hat, von denen er sich sodann aber in aller Schärfe lossagen wird.

Ritschl hatte einen eigentümlichen Religionsbegriff, der im Anschluss an Kant, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, Religion und Sittlichkeit unhintergebar aneinanderbindet.² In funktionaler Hinsicht sichert Religion dem Individuum eine erhabene Weltstellung, die durch sittliche Anstrengung und Kulturarbeit realisiert wird. Weil der Mensch in der Natur immer in der Gefahr steht, durch diese in Frage gestellt und angefochten zu werden, muss er darum bemüht sein sie zu beherrschen. Religion wird zur Sicherung der eigenen Weltstellung (Erhebung über die Natur) deshalb in Anspruch genommen, weil in ihr die Geltung eines bestimmten übersinnlichen moralischen Gesetzes und einer übernatürlichen Bestimmung des Menschen garantiert wird. Nach dieser

1 K. Barth: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg.v. Hermann Schmidt, Zürich 1985 und K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, 16. Abdruck Zürich 2005

2 Vgl. dazu A. Heit: Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie, Göttingen 2006, 241-249.

Vorstellung hat das Absolute den Menschen dazu bestimmt, die Natur in und um sich zu beherrschen.³ «[A]lle Religion entspringt aus dem Contrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, dass sie gemäss ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Theile der Welt sind, [...] und dass sie gemäss ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen.»⁴ Erreicht wird diese Bestimmung des Menschen für die Allheit aller Individuen durch die Realisierung einer besonderen Form von Vergesellschaftung, die die Menschen bestmöglich vor den Übeln der Natur schützt und zugleich so eingerichtet ist, dass dem Individuum grösstmögliche Freiheit ermöglicht wird. Es muss also eine Kultur durchgesetzt werden, durch die das Reich Gottes realisiert wird. Ritschl ist nun der Auffassung, dass es Aufgabe der Kirche ist, die Menschheit an das so skizzierte Reich Gottes anzunähern.

Dazu wirkt sie so auf die Kultur ein, dass diese sich bewusst oder unbewusst die sittlichen Ideale des Christentums zu eigen macht. Denn das christliche Globalziel einer sittlichen Weltgemeinschaft kann, so Ritschl, gar nicht anders verfolgt werden als durch das Handeln von «natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engeren Umfangs (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat).»⁵ Man hat es bei Ritschl also mit dem Versuch zu tun, die christliche Liebesethik und ihre Ziele mit der bürgerlichen Gesellschaft auszusöhnen. Mehr noch: Die bürgerliche Gesellschaft und ihre Ordnungen (Familie, Recht, Staat, heute auch: die Wirtschaftsordnung) werden als Funktionselemente zur Durchsetzung des Reiches Gottes verstanden.

Zwar – und dies ist doch einschränkend zu bemerken – ergibt sich für den Glaubenden immer dann ein Gewissenskonflikt, wenn die profanen Ordnungen, in denen er sich bewegt, der Reich-Gottes-Vorstellung zuwider sind. Ob und wann das der Fall ist, kann allerdings nicht von vornherein ausgemacht werden, sondern muss bis zur Beurteilung des Einzelfalls bewusst in

3 Vgl. etwa die Heilungsgeschichten des Neuen Testaments. In ihnen wird jeweils ein durch die Natur (Krankheit) angefochtenes Individuum in die Lage versetzt, sich gegen die Übel der Welt durchzusetzen. Die christliche Religion sieht nach Ritschl genau darin die Bestimmung des Menschen.

4 A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (RuV) III, Bonn 1874, 173.

5 A. Ritschl: Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage. Hg.v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, 42; vgl. insgesamt auch ebd., §§ 27f.

der Schweben gelassen werden. Wo aber ein Gewissenskonflikt auftritt, muss der Christ die Modifizierung der gesellschaftlichen Ordnungen anstreben. Die Reorganisation von Funktionssystemen ist, das wird bei Ritschl vorausgesetzt, grundsätzlich möglich, so dass wir durch die Zeit eine beständige Annäherung an das Reich Gottes erreichen können.

2. *Barths Krisenbewusstsein und die Suche nach einem neuen Ansatz in der Ethik:*

Bemerkungen zum Römerbrief der ersten Auflage

Barth hatte also theologische Ethikmodelle von diesem und ähnlichem Zuschnitt vor Augen, als er sich mit den Krisen seiner Zeit konfrontiert sieht. Insbesondere der erste Weltkrieg hinterlässt einen nachhaltigen Eindruck bei Barth.⁶ Beobachtet man die Bewegungen von Nationalismus und Militarismus, die sich in die Menschen verschlingenden Maschinenkrieg entladen, dann lassen sich diese Verhältnisse kaum noch auf die von Ritschl behauptete Harmonie zwischen der Reich-Gottes-Vorstellung und den modernen Funktionssystemen gesellschaftlicher Ordnung übertragen. Die Kultur begegnet Barth jedenfalls nicht mehr als Träger moralischer Bonität, sondern als deren glattes Gegenteil.

Barth suchte also nach einer theologischen Möglichkeit den neuen Verhältnissen gerecht werden zu können. Und das ist für ihn gleichbedeutend mit der Suche nach einer Möglichkeit, den realen gesellschaftlichen Verhältnissen mit radikaler Kritik begegnen zu können. In der ersten Auflage des Römerbriefs von 1919 greift Barth dazu im Wesentlichen auf einen von ihm selbst konzipierten doppelten Begriff von der Geschichte zurück.⁷ Er unterscheidet eine *sogenannte Geschichte* von einer *wahren oder wirklichen Geschichte* (die Gott mit der Welt hat). Die *sogenannte Geschichte* ist die Geschichte, wie wir sie erleben: Eine Abfolge von Ereignissen, die als solche – das geben die Verhältnisse in denen Barth steht, her – ständig ins Verderben führen: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»⁸, wie Barth mit Friedrich Schiller sagen kann.

Hinter der Oberfläche dieser Geschichte, wie wir sie kennen, gibt es allerdings eine weitere Geschichte, eine wahre Geschichte, die nicht im Gleich-

6 Vgl. Chr. Tietz: Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 2018, 89-95.

7 Vgl. zum Folgenden grundsätzlich B.L. McCormack: Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909-1936, Zürich 2006, 127-170.

8 Barth: Römerbrief (Erste Fassung) (Anm. 1), 48.

takt zur sichtbaren Geschichte läuft und deren Bewegungsprinzipien wir nicht einsehen können. Diese Geschichte kommt der Lebendigkeit oder Selbstbewegung Gottes gleich: «Es gibt – den Frommen ein Ärgernis und den Philosophen eine Torheit (vgl. 1. Kor. 1, 23) – nicht nur eine jenseitige Wahrheit, sondern jenseitige Ereignisse, eine Weltgeschichte im Himmel, eine innere Bewegung in Gott. Was wir «Geschichte» und «Ereignisse» heissen, ist nur ein verworrener Widerschein jenseitiger Wendungen.»⁹

Natürlich ist diese Annahme den Philosophen, den Erkenntnistheoretikern und allen Geschichtstheoretikern der Moderne eine Torheit. Barth weiss das. Er baut, wenn man so will, eine zweite Geschichtsrealität auf und führt damit so etwas wie einen platonischen Realismus in seine Theorie ein. Eine Bewegung Gottes mit der Welt ist für den Barth des ersten Römerbriefkommentars also Basis aller Geschichte. Unsere Welt ist danach lediglich eine fehlgeleitete Abbildung dieser wahren Geschichte, die als solche teleologischen und eschatologischen Charakter hat.

Die erkenntnis- und geschichtstheoretischen Schwierigkeiten, die man sich mit einem solchen Modell einfängt, überspringt Barth souverän. Seine Behauptung einer zweiten, *göttlichen Geschichte*, bringt ihm nun allerdings die Möglichkeit ein, die *sogenannte Geschichte* als einen Abfall von der *wahren Geschichte* begreifen zu können. Auf diese Weise gelingt es ihm, den klassischen Sündenbegriff geschichtstheoretisch einzukleiden.

Zugleich wird durch den doppelten Begriff von Geschichte die Möglichkeit eröffnet, den weltlichen Lauf der Dinge einer radikalen Kritik zu unterziehen. Sie ist eine Geschichte des Todes, wie Barth sagen kann, eine solche, in der der Mensch von sich aus meint, nach autonomen Prinzipien etwas Gutes bewirken zu können, aber nichts weiter hervorbringt als Verhängnis. Die Figur Adams steht exemplarisch für diesen Typus des selbstbestimmten und geschichtswirksamen Menschen.¹⁰

Der Adamsfigur steht Christus gegenüber. Er ist der Einbruch der *göttlichen Geschichte* in die uneigentliche Geschichte dieser Welt. «In zwei Höhepunkten gipfelt die Geschichte der Menschheit: in Adam hier und dort im Christus. Denn alles Denken, Reden und Handeln der Menschen zielt entweder hin auf das Handeln Adams, ist eine immer neue Vorbereitung, Verstärkung, Bestäti-

9 Ebd., 161.

10 Vgl. Ebd., 173.

gung und Fortsetzung seines Falls [...], oder aber ein Ersehen, Bejahen, Annehmen und organisches Fortführen der Gerechtigkeit des Christus [...]. Jeder Faden in dem verschlungenen Gewebe jedes weltgeschichtlichen Augenblicks ist entweder Zeddel von Adam oder Einschlag vom Christus.»¹¹ Mit Zeddel und Einschlag sind Fäden eines Gewebes gemeint, das auf dem Webstuhl aufgespannt ist. Das Bild steht für den Verlauf von Geschichten – biographischen, gesellschaftlichen, kulturellen –, die in das Tuch der Weltgeschichte eingewoben werden. Entweder sind es Fäden, die auf Adam oder solche, die auf Christus zurückgehen.

Man darf sich durch dieses Bild allerdings nicht täuschen lassen. Denn Barth steht ungeachtet dieser Metapher, nach der sich Geschichtsverläufe auf Gottes Wirken zurückführen liessen, jedem Versuch, einen solchen Geschichtsverlauf tatsächlich auszumachen, skeptisch gegenüber.

Historiographisch lässt sich die Wirkung Gottes auf das Geschichtsgeschehen eigentlich nicht erfassen, denn dazu müsste eine zusammenhängende Reihe von Ereignissen mit göttlicher Qualität ausgemacht werden können. Das aber ist für Barth ausgeschlossen. Vielmehr mache sich das christologische Element in der Geschichte im Sinne von Einschlagsaugenblicken bemerkbar. Diese Augenblicke seien jeweils reduziert auf einen Moment und hätten keinen erkennbaren Zusammenhang zueinander.

Barth ist schon in der ersten Auflage seines Kommentars darauf bedacht, das Göttliche von der Welt scharf zu trennen und doch aufeinander zu beziehen. Deshalb reduziert er die Einwirkung Gottes auf die Welt auf einen rein aktualistisch zu begreifenden Augenblick, der als solcher dialektische Qualität hat und nur durch Bildsprache umschrieben werden kann. Die wahre Geschichte Gottes ist offenbar an und in Christus. Aber sie ist in ihm zugleich verhüllt offenbar, denn der historische Jesus ist ein geschichtlicher Mensch wie jeder andere und kann also solcher das Göttliche gerade nicht unverhüllt präsentieren. Die wahre Geschichte Gottes mit der Welt lässt sich für Barth in der Welt (als geschichtlich nachvollziehbarer Verlauf) nicht eindeutig identifizieren, und doch macht Gottes wahre Geschichte sich in der scheinbaren Geschichte bemerkbar. Gott realisiert das Gute in der Geschichte, aber so, dass es als Gutes nicht eindeutig erkannt und angesprochen werden kann. Es ist da und doch verborgen. Diese eigentümliche Form der Dialektik prägt das Denken

11 Ebd., 173.

Barths in der ersten Auflage des Römerbriefs. Sie lässt sich, wenn man Gottes Geschichte und die endliche Geschichte voneinander unterscheiden und doch aufeinander beziehen will, nicht überspringen.¹²

Schaut man auf die Ethik, so muss man vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zu einem ernüchternden Ergebnis kommen: Denn der Mensch als solcher – symbolisiert durch Adam – kann von sich aus zur Durchsetzung des Reiches Gottes überhaupt nichts beitragen. Wenn es zu einem Durchbruch Gottes in der Geschichte kommt, dann nur und insofern Gott selbst einen solchen Durchbruch herbeiführt. Das Subjekt dieser Durchbrüche (oder Einschlüsse) ist keinesfalls der Mensch, sondern er ist – wenn man so will – lediglich ausführendes Organ von Gottes Handlungen: «Nicht *er* [der Mensch] denkt, glaubt, handelt auf seine Rechnung und Gefahr, sondern *es* denkt, glaubt, handelt in ihm und durch ihn der Leib des Christus, in dem Mass, als er es gerade in *ihm* gerade *jetzt* tun kann.»¹³

Die Bewegung, die Barth im Auge hat, ist dem Menschen also sowohl in erkenntnistheoretischer als auch in handlungstheoretischer Hinsicht unverfügbar. Das Gute, das durch Gott getan wird, wird allein durch Gott getan, und ist für uns wegen seiner flüchtigen Berührung mit der Geschichte nicht eindeutig als das Gute identifizierbar. Denn alles in der Geschichte steht zugleich unter dem Verdikt, Sünde zu sein.

Für die Ethik als Fachwissenschaft bedeutet dies Folgendes: Sie hat ihre Hauptaufgabe darin, den Menschen von seiner Hybris zu befreien, er selbst könnte das Gute von sich aus einsehen oder durchsetzen. «Was soll ich tun?» – Antwort: «Vor allem nicht mehr so fragen!»¹⁴

Nun muss man sagen, dass Barth trotz aller Skepsis, die er der Erkenntnis des Guten in der Geschichte gegenüber an den Tag legt, in der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars dennoch einen optimistischen Grundton anschlagen kann. So ist er beispielsweise der Auffassung, dass Gott die Geschichte einem Ziel zuführt, auf das hin sich der Verlauf der Ereignisse sukzessive

12 Später wird Barth die dialektische Methode ablösen oder zumindest erweitern durch sein Analogieverständnis, das er im Durchgang durch seine Auseinandersetzung mit Erik Peterson in der Zeit nach 1925 gewinnen wird. Vgl. zur Entwicklung von Barths Denken in dieser Hinsicht E. Jüngel: Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons, in: Ders.: Barth-Studien, Gütersloh 1982, 127-179.

13 Barth: Römerbrief (Erste Fassung) (Anm. 1), 475 (Hervorhebungen im Original).

14 Ebd., 263.

entwickelt.¹⁵ Der Optimismus dieser Prozesstheologie des ersten Römerbriefkommentars ist gedeckt durch die Christusoffenbarung: «Mit dem Durchbruch: Immanuel! Gott mit uns! (vgl. Mt. 1, 23), der sich in der Jetztzeit, in der messianischen Gegenwart, in der entscheidenden Wende der Äonen im *Himmel* ereignet hat, ist ein Lebensprozess eröffnet auch auf *Erden*, auf der seelisch-geschichtlichen Seite unseres Daseins. Wir sind nicht mehr die Gleichen. Wir sind in diesen vom Jenseits ins Diesseits übergreifenden Prozess hineingestellt. In die zerstörerische, tödliche Entwicklung der Welt ist an die Stelle, wo wir stehen, ein neues, lebendiges Element eingetreten, das nun seinerseits wirksam wird und organisch jener Entwicklung entgegenarbeitet.»¹⁶

3. *Verschärfung der Dialektik im zweiten Römerbrief und die Folgen für die Ethik*

Dieser versöhnliche Ton ist in der zweiten Auflage des Römerbriefkommentars gänzlich verschwunden. Es ist oft bemerkt worden, dass Barths Sprache im Kommentar von 1922 eine expressionistische Schroffheit und explosive Anmutung angenommen hat. Darin spiegelt sich der Sache nach eine Verschärfung der Diastase zwischen Gott und Welt. «Gott ist im Himmel und du auf Erden»¹⁷, so heisst es – vielzitiert – im Vorwort zur zweiten Auflage. Freilich ergänzt Barth sofort, dass es in der Theologie und auch in der Philosophie immer nur um die Frage gehen könne, wie diese beiden, Gott und Welt, in ein Verhältnis zueinander geraten können, wenn sie so grundsätzlich voneinander geschieden sind, wie es ihr unendlicher Unterschied vorgibt.

Vermittelt durch seinen Bruder Heinrich hatte Barth einen Begriff von Metaphysik an die Hand bekommen, der das Göttliche qualitativ unendlich weit von der Welt abrückte. Er bediente sich dazu des Ursprungsbegriffs, wie er durch den Marburger Neukantianismus vertreten worden ist.¹⁸ Der Begriff des Ursprungs stammt von Hermann Cohen. Er meint bei ihm einen absoluten

15 Vgl. zur eschatologischen Formatierung des ersten Römerbriefkommentars von 1919 H. Matern: Geschichte und Eschatologie in Karl Barths «Römerbrief» (1919), in: G. Pfeiderer/H. Matern (Hg.): Theologie im Umbruch der Moderne. Karl Barths frühe Dialektische Theologie, Zürich 2014, 105-134.

16 Barth: Römerbrief (Erste Fassung) (Anm. 1), 167.

17 Barth: Römerbrief (Zweite Fassung) (Anm. 1), XX.

18 Vgl. zur Rezeption des Neukantianismus durch Barth insgesamt 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, Berlin/New York 1995.

Grund im Bewusstsein, der als metaphysische Grösse kein Korrelat zu weltlichen Dingen und deren Gedachtsein abgeben könne, sondern deren durch das Denken selbst nicht näher bestimmbarer Grund ist.¹⁹ Man hat es jedenfalls mit dem Versuch einer qualitätslogischen Radikalisierung des Grundes im Bewusstsein zu tun. Schon Heinrich Barth hatte den so verstandenen Ursprung mit dem christlichen Gottesbegriff identifiziert.²⁰ Sein Bruder Karl hat sich die dadurch gegebene vollständige Abschneidung jeder Beziehung zwischen Gott und Welt zu eigen gemacht.

Das bedeutet insbesondere auch, dass es für ihn keinen denkerischen Weg von uns aus zu Gott geben kann. Auf diese Weise war natürlich das gesamte Programm des deutschen Idealismus und auch das gesamte theologische Programm Schleiermachers abgeschnitten. Gott ist für Barth von der Welt so weit entfernt, dass er nur durch sich selbst erkannt werden kann, aber nicht durch den Menschen.

Bekanntlich hat Barth die so entstandene absolute Diastase zwischen Mensch und Gott überbrückt gesehen in der Selbstoffenbarung Gottes. Zwar gibt es von uns aus keinen Weg zur Einsicht in das Wesen Gottes. Aber die gegenläufige Bewegung ist möglich und wirklich: Von Gott aus zu uns in Form einer Selbstoffenbarung Gottes. Dass und wie diese Bewegung der Selbstoffenbarung vonstatten geht, sei – so Barth – das Thema des paulinischen Briefs an die Römer: «Dass der *Deus absconditus* als solcher in Jesus Christus *Deus revelatus* ist, das ist der Inhalt des Römerbriefs».²¹

Man muss sich klar machen, dass der Abstand von Gott und Welt für Barth zugleich ein solcher von Geschichte und Ewigkeit ist. Es gibt, weil es sich um zwei sich ausschliessende Grössen (Zeit und Ewigkeit) handelt, eigentlich keine Möglichkeit, dass das eine mit dem anderen sich berührt. Die Offenbarung, wie sie in Christus geschehen ist, ist für ihn deshalb eine *unmögliche Möglichkeit*.

Die schon aus dem ersten Römerbrief bekannte Dialektik wiederholt sich in der zweiten Auflage deshalb sowohl in Hinsicht auf das Geschichtsverständnis als auch in Hinsicht auf die Erkenntnistheorie insgesamt. Gott berührt die Welt wie die *Tangente den Kreis*. Er lässt sich auf die Geschichte ein, ist aber doch

19 Vgl. H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis. Werke Bd. 6, Hildesheim/New York 1977.

20 Vgl. H. Barth: Gotteserkenntnis, in: Anfänge der dialektischen Theologie I, hg.v. Jürgen Moltmann, 2. Aufl. München 1966, 221-255; vgl. auch McCormack: Theologische Dialektik und kritischer Realismus (Anm. 7), 197-203.

21 Barth: Römerbrief (Zweite Fassung) (Anm. 1), 444.

nicht Teil der Geschichte, weil sein Erscheinen nicht als Teil der Geschichte begriffen werden kann. Er wäre sonst nichts weiter als ein Element der Welt.

In epistemischer Hinsicht gilt: Wir können durch Gott von Gott etwas wissen, wissen aber zugleich nichts über ihn. Denn alles, was wir erkennen, ist Teil der endlichen Welt – so auch der Mensch Jesus, in dem der Glaubende zugleich den Christus sieht.

Die Verschärfung der Diastase zwischen Gott und Welt, wie Barth sie im zweiten Römerbriefkommentar vornimmt, hat auch Folgen auf der Ebene der Ethik: Menschliche Handlungen sind immer und unhintergebar bloss menschliche Handlungen. Unter endlichen Bedingungen ist es deshalb eigentlich ausgeschlossen, dass eine Handlungsreihe etwas Göttliches und Gutes abbildet. Und doch muss es diese unmögliche Möglichkeit geben, wenn eine Vermittlung von Gott und Welt das Thema der göttlichen Offenbarung überhaupt ist. «Es gibt aber keine Handlung, die sich etwa an sich nicht fügen würde in die Gestalt dieser Welt, obwohl es Handlungen gibt, die beinahe an sich den Charakter des göttlichen Protestes gegen den grossen Irrtum an sich tragen.»²² An einem Zitat wie diesem lässt sich ablesen, dass Barth sein dialektisches Schema auch auf die Ethik übertragen hat und seinen kritischen Blick auf den Menschen und sein Handeln verstärkt. Gott kann sich im menschlichen Tun nicht bemerkbar machen. Aber es gilt zugleich, dass er sich doch bemerkbar machen kann (beinahe). In keinem Fall geschieht das allerdings so, dass man einer ganzen Handlungskette eindeutig zuschreiben könnte, Gott zeige sich in ihr geschichtswirksam.

Wenn es eine Handlungsmotivation oder eine Handlung gibt, in der zugleich Gott sich der Welt vermittelt, dann nur so, dass dies aktualistisch und punktuell geschieht, in einem Ereignis, das zugleich Geschichte und Einschuss des Ewigen in die Geschichte ist. Um zu beschreiben, wie er sich das vorstellt, verwendet Barth lauter Bilder, die das, was er bezeichnen will, sogleich wieder zurücknehmen: Gottes Handeln an der Welt mache sich in Form von Einschlagstrichtern (Hohlräumen also), in Form einer explodierenden Granate (eines nicht auf Dauer zu stellendes Ereignisses also) oder als aufgewirbelter Staub (der zwar da ist, aber sogleich auch verfliegt) bemerkbar.²³

Selbstverständlich kann man fragen, ob Barth auf diese Weise dem biblischen Gott gerecht werden kann, der sich gerade durch seine Geschichtswirk-

22 Ebd., 458.

23 Vgl. Ebd., 458.

samkeit auszeichnet. Tatsächlich ist ihm diese Frage von Seiten seiner Kritiker auch gestellt worden. So haben etwa Paul Althaus²⁴ und Adolf von Harnack²⁵ je auf ihre Weise erfragt, wie denn unter solchen Bedingungen Gott in die Welt hineinvermittelt werden können solle. Barths diastatisches Gott-Welt-Konzept lasse dafür keinen Raum. Der biblische Gott aber – so argumentieren sowohl Harnack als auch Althaus – müsse so gedacht werden, dass er den Bewusstseinshaushalt des Menschen – und also auch seinen Moralapparat – prägen könne. Auf diese Weise komme es zu einer Rekonstruktion der Person, die sodann ihr göttlich aufgeladenes Bewusstsein handelnd in die Geschichte hineinvermittele. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass dies im Fahrwasser von Ritschls Ethik gedacht war.

Barth war nicht bereit, eine derart harmonische Vermittlung von Gott und Welt zu denken. Sondern er wollte die Welt, all ihr Handeln und die gesamte Kulturpraxis, das ist auch im zweiten Römerbrief ein Hauptmotiv seines Denkens, einer grundlegenden Kritik unterziehen.

Durch den Gottesbegriff, den sein Bruder Heinrich ihm vermittelt hatte, war das in einer neuartigen Radikalität möglich geworden. Barth setzte nämlich selbstverständlich voraus, dass Gottes Tun gut ist, und das bedeutet im Umkehrschluss, dass alles Handeln der Welt, wenn und insofern es ohne Gott geschieht, eine grundsätzlich gegenteilige Qualifizierung zu erfahren hat. Es ist per se böse.

Am Beispiel: Man hat das Konzept der Ethik des zweiten Römerbriefkommentars nicht hinreichend verstanden, wenn man meint, Barth habe unter dem Eindruck des ersten Weltkrieges vor allem dem Militarismus kritisch gegenübergestanden und sei deshalb ein Befürworter friedlicher Politik gewesen. Vielmehr hat er das menschliche Handeln in toto verworfen, nicht nur die eine sittliche Haltung, sondern zugleich immer auch ihr Gegenteil. «Eine Kirche, die weiss, was sie will», sagt Barth, «wird sich also mit starker Hand den Militarismus, mit freundlicher Geste aber auch den Pazifismus – vom Leibe halten.»²⁶ Eine derart kritische Einstellung der Gesamtheit aller möglichen menschlichen Handlungen gegenüber kann man nur gewinnen, wenn das Gute

24 Vgl. P. Althaus: *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, ZSTh I (1923/24) 741-786.

25 Vgl. den *Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack*, abgedruckt in: *Anfänge der dialektischen Theologie I* (Anm. 20), 323-347.

26 Barth: *Römerbrief (Zweite Fassung)* (Anm. 1), 496.

(bzw. im Fall der christlichen Ethik: der Gute) allen menschlichen Handlungen gegenüber unendlich weit entfernt ist. Und genau diese Fremdheit des Guten aller menschlichen Tat gegenüber war durch den bei Heinrich Barth entlehnten Gottesbegriff gewonnen. Für die Ethik bedeutet das, dass die grundsätzliche Bösartigkeit und Fehlbarkeit allen menschlichen Handelns dauerhaft namhaft zu machen ist. Die Funktion der Ethik wird deshalb auf den Vollzug von Dauerkritik reduziert: «Es ist, wenn es zu Ethik kommen soll, nichts anderes möglich als Kritik alles Ethos [...]».²⁷

Insofern ist eine theologisch motivierte Ethik tatsächlich nichts anderes als eine *grosse Störung* (so ist das Kapitel bei Barth in der Auflage von 1922 überschrieben worden²⁸) allen Kulturbetriebs und aller Handlungsmuster. Uns sollen durch die Ethik, wie Barth in seiner Bildsprache sagen kann, in sittlicher Hinsicht «alle Knochen gebrochen»²⁹ werden.

Es ist klar, dass Barth auf diese Weise den theologischen Topos der Erbsünde reformulieren kann und will. Er lässt in ethischer Hinsicht kein gutes Haar am natürlichen Menschen. Schliesslich wird das Prinzip der Kritik theoretisch soweit aufgestuft, dass es auch gegen sich selbst gewendet wird: «[E]s ist die Probe aufs Exempel für jeden Leser, ob er es erträgt, sich [...] noch einmal Alles, was er begriffen und ergriffen zu haben glaubt, aus den Händen winden zu lassen. Greift die grosse Störung nicht *durch*, wird sie nicht zur Krisis *jeder* Bewusstheit (auch gerade derjenigen, die sie selbst zum Inhalt hat!) [...], so war Alles miteinander ein tönendes Erz und eine klingende Schelle.»³⁰

Im zweiten Römerbriefkommentar haben wir es also – so kann ein erstes Fazit lauten – mit der Grundlegung einer Ethik der Dauerkritik zu tun, die methodisch soweit aufgestuft wird, dass sie sich auch gegen sich selbst wendet.³¹ Die Aufrichtung eines positiven ethischen Prinzips ist ausgeschlossen. Es

27 Ebd., 451.

28 Vgl. Ebd., 447.

29 Vgl. Ebd., 491.

30 Ebd., 532 (Hervorhebungen im Original).

31 Vor allem Georg Pfeiderer hat eine Deutung des Römerbriefs mit anderer Stossrichtung vorgeschlagen. Danach erschöpft sich das Programm von Barths Theologie auch dieser frühen Phase nicht in grundstürzender Kritik des (Kollektiv-)Subjekts, sondern diese Kritik steht ihrerseits im Dienst einer Neukonstitution des Subjekts und seiner Handlungsmöglichkeiten. Folgt man Pfeiderer, zielt eine durch Barth geschulte Relektüre des Römerbriefs auf die Realisierung eines wahrhaft freien Subjekts unter modernen Bedingungen. Auch dabei komme das dialektische Muster von Barths Denken auf seine Weise zum

müsste sogleich wieder in Frage gestellt werden. Der Mensch weiss nicht, was das Gute ist.³²

4. *Ethik des glaubenden Menschen*

Glaube entsteht für Barth immer dann, wenn die unmögliche Möglichkeit sich realisiert und Gott sich in die Welt hineinvermittelt. Was Glaube ist, lässt sich mit Eindeutigkeit allerdings nicht sagen, denn das wäre der Versuch, den Glauben mit Kategorien zu beschreiben, die endlichen Phänomenen gelten. Gewiss ist für Barth aber, dass es sich um einen aktualistischen Impuls handelt, der sich in das konkrete Leben des Menschen hineinvermittelt. Dabei geschieht mit dem Glaubenden etwas in seiner konkreten Lebenssituation – und zwar macht der Mensch in diesem Augenblick, und auch nur für diesen Augenblick, eine Wandlung durch. Er wird ein anderer, neuer Mensch. Dies kann er nicht aus sich selbst heraus erreichen, sondern es geschieht ihm durch einen Akt Gottes. Dieser Akt wirkt sich sodann auch in praktischer Hinsicht aus. Aller menschlichen Bonität geht allerdings ein Handeln Gottes voraus.

Barth unterscheidet also die Konstitution des Glaubenssubjekts von den Sekundäreffekten, die eine solche Neuwerdung des Menschen hat. Ein durch

Tragen: Die grundsätzliche Kritik des Subjekts berge in sich selbst die Aufrichtung eines Handlungssubjekts, das im Durchgang durch die Kritik sich von sich selbst zu distanzieren vermag und so zugleich als Anderer neu konstituiert wird. Vgl. dazu G. Pfeiderer: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 337-376. In konzentrierter Form findet sich der Argumentationsgang auch hier: G. Pfeiderer: Hermeneutik als Dialektik. Eine Lektüre von Karl Barths Römerbriefkommentar (1922), ZDTh 23 (2007), 172-192.

- 32 Wenn es richtig ist, dass die Erfahrung des ersten Weltkriegs wohl der Anlass, aber nicht der tiefere Grund hinter diesem Programm der radikalen Dauerkritik der modernen Kultur ist, kann natürlich gefragt werden, welches Motiv Barth ansonsten angetrieben hat. Trutz Rendtorff hat in einem schon 1972 veröffentlichten Aufsatz den Vorschlag gemacht, Barth habe den neuzeitlichen Autonomiegedanken aufgenommen und ihn für Gott allein reserviert, um so dem Titanismus des neuzeitlichen Menschen grundsätzlich und theologisch begründet entgegen treten zu können. Die Radikalität, mit der das geschieht, führe ihn in ethischer Hinsicht sodann allerdings in eine Sackgasse, weil dem Menschen keine Handlungsmöglichkeiten bleiben, die in irgendeiner Weise das Gute realisieren könnten. Denn der «völlige Sieg der Autonomie Gottes ist erst erreicht, wo das Handeln des Menschen stillgelegt ist». 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, München 1972, 161-181 (Zitat: 170).

den Glauben Gewandelter hat (oder hätte, wenn es ihn denn gäbe) die Möglichkeit, das Gute zu tun. Zwar kann auch das, sollte es je wirklich sein, nirgends mit Eindeutigkeit festgestellt werden. Aber es lassen sich doch, wie Barth meint, relativ positive menschliche Handlungen ausmachen, von denen es wahrscheinlicher ist, dass gerade in ihnen ein Glaubender sich handelnd äussert. Im Folgenden sollen einige Beispiele solcher möglicher Äusserungen gegeben werden, an denen sich das Gute zeigen könnte.

a) Die Liebe

Liebe ist ein Effekt, den der Glaube automatisch nach sich zieht. Wo die Störung des (alten) Menschen stattfindet, werden seine (alten) Handlungsmuster ausser Kraft gesetzt und es wird die Möglichkeit der Liebe eröffnet.

Liebe ist für Barth in erster Linie ein Begriff, der die Qualität der Beziehung zu Anderen betrifft. Dabei geht es nicht um die Zuwendung zu Anderen in der Weise, dass man sich deren Interessen zu eigen macht und so eine Gemeinschaft *sui generis*, eine Gemeinschaft der Liebe nämlich, stiftet. Das war der sittliche Liebesbegriff, wie ihn Wilhelm Herrmann entwickelt hat.³³ Diese Sicht der Dinge konnte Barth allerdings nicht teilen, denn das Interesse des Anderen ist aus seiner Sicht grundsätzlich verdorben. Hier wirkt sich der schon erwähnte Sündenbegriff aus.

Barths Begriff der Liebe bezeichnet eine solche Beziehung, in der der Andere erwählt und zugleich verworfen wird. Verworfen wird er in Hinsicht auf seine Sündhaftigkeit. Erwählt wird er als ein solcher, der er sein könnte, aber nicht ist.

Mit anderen Worten: Wer seinen Nächsten liebt, schaut ihn so an, wie Gott ihn anschaut. Er verwirft das Böse an ihm und wendet sich dem Gegenüber so zu, als wäre dieser ein durch und durch lebenswerter Mensch (obwohl er es nicht ist). Lebenswert ist der Mensch aber nur dann, wenn er ist wie Christus – also ein das weltliche, ichbezogene Wollen an sich selbst negierender Mensch. Es geht in der Liebe darum den anderen anzuschauen, als sei er der ideale, reine Mensch, für den Christus symbolhaft steht.³⁴ Es geht, wenn man so will, darum, das Andere (Göttliche) im Anderen (dem Nächsten) zu entdecken, obwohl es dort nicht anzutreffen ist. Was das im Einzelnen für den

33 Vgl. W. Herrmann: *Ethik*, 5. Auflage Tübingen 1921, 135-149.

34 Vgl. Barth: *Römerbrief* (Zweite Fassung) (Anm. 1), 465f.

Umgang mit dem Nächsten heisst, lässt sich nicht situationsunabhängig ausmachen. Es muss jeweils neu ausgemittelt werden, was es in einer konkreten Situation bedeutet, sich dem Nächsten in Liebe zuzuwenden. «Liebe ist darum [...] nie das scheinbar Eindeutige, Direkte, Unmissverständliche, nach dem die Sentimentalen schreien. Sie kann angenehm *und* unangenehm berühren, nachgiebig *und* unerbittlich sein, Frieden halten *und* streiten [...]. Nur die Liebe, die die Kraft hat, das Böse zu verabscheuen, hat auch die Kraft, sich an das Gute zu klammern, zu vergessen, indem sie weiss zu vergeben, indem sie straft, *ganz* anzunehmen, indem sie *ganz* ablehnt, den Andern aus seinem Ja heraus (aber aus einem wohlverstandenen Ja und darum wahrhaftig aus seinem Nein!) zu begreifen [...]».³⁵

Liebe kann also nicht ohne Verwerfung des Anderen abgehen. Diese Verwerfung bedeutet aber zugleich seine Bejahung: Man vergilt ihm das Böse nicht mehr mit Bösem, sondern mit Gutem. Man meint es gut mit ihm, weil man ihn so anschaut, als wäre auch er gut.³⁶ Dieser Blick der Liebe auf den Nächsten wiederholt den Blick Gottes auf den Menschen, dessen Wesen es ebenfalls ist, die Sünde zu verwerfen bei gleichzeitiger Annahme des Sünders.³⁷

b) Das Verhältnis des Christen zum Staat

Die berühmte und vieldiskutierte Stelle zum Verhältnis des Christen zur Obrigkeit aus dem 13. Kapitel des Römerbriefs wird durch Barth in eigentümlicher Weise ausgedeutet. Um zu verstehen, was Barth aus dem Text macht, müssen wir zunächst die Stelle aus dem Römerbrief selbst anschauen. Ich greife dabei auf die Übersetzung zurück, die Barth selbst anfertigt. Die ersten zwei Verse

35 Ebd., 478f. (Hervorhebungen im Original).

36 Ebd., 491f.

37 Barth beschreibt m.E. spätestens im Römerbriefkommentar von 1922 derartige Analogieverhältnisse, von denen gesagt wird, dass sie später kennzeichnend für seine Theologie werden. Hans Urs von Balthasar hat in einer gross angelegten Studie von 1951 die bis heute viel diskutierte These vertreten, es gäbe einen Bruch in Barths Denken: Der Analogiegedanke entwickle sich erst in der Zeit zwischen dem zweiten Römerbriefkommentar (1922) und dem Anselmbuch (*Fides quaerens intellectum*) von 1931 und bedeute zugleich eine Verabschiedung der dialektischen Methode der Römerbriefkommentare. Vgl. dazu U. von Balthasar: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962. Stellen wie die hier diskutierte zum Liebesbegriff zeigen allerdings, dass der Analogiegedanke – wenn auch noch nicht so prominent wie später – auch schon in der Zeit der Römerbriefkommentare eine Rolle spielt.

Vgl. Barth: *Römerbrief* (Zweite Fassung) (Anm. 1), 465f.

von Römer 13 werden von ihm wie folgt ins Deutsche übertragen: «Jedermann unterziehe sich den jeweiligen regierenden Obrigkeiten. Denn es ist keine Obrigkeit, die nicht von Gott ist, und es sind die jeweiligen vorhandenen von Gott eingesetzt. Wer sich also gegen die Obrigkeit empört, widersetzt sich der Anordnung Gottes.»³⁸

Diese Anordnung des Paulus wird von Barth nun so ausgedeutet, dass sie unser Verhältnis zu allen gesellschaftlich etablierten Ordnungen betrifft: Es geht also, so meint Barth, nicht nur um den Staat, sondern um alle stabilen Ordnungen, in denen wir uns bewegen. Folgt man Barth, so sind nicht nur der Staat, sondern auch das Rechtssystem, die Kirche, die Familie etc. gemeint.³⁹

Im Verhältnis zu diesen Institutionen gibt es, so meint Barth, grundsätzlich eine doppelte Möglichkeit des Verhaltens: Entweder man stabilisiert sie oder opponiert gegen sie und will sie verändern. Barth unterscheidet diese Optionen als a) Legitimierung oder b) Revolution. Ausgeschlossen wird durch den paulinischen Text ganz offensichtlich die Revolutionsoption: «Wer sich also gegen die Obrigkeit empört, widersetzt sich der Anordnung Gottes», so heisst es nach Barths Übersetzung in Röm 13. Erstaunlicherweise deutet Barth den Text allerdings so, als sei durch ihn die Legitimierungsoption ebenfalls ausgeschlossen – und das obwohl in Römer 13 ausdrücklich festgehalten wird: «[E]s ist keine Obrigkeit, die nicht von Gott ist.» Barth ist dennoch nicht bereit, den gesellschaftlichen Ordnungen eine religiös kodierte Rechtfertigung zukommen zu lassen. Seine Verweigerung gründet in den schon ausgeführten theologischen Einsichten, nach denen die Welt als solche nie und nimmer etwas Gutes aus sich selbst hervorbringt. Jedes Ordnungsgefüge untersteht deshalb der Kritik, die das Grundprinzip aller Ethik ausmacht. Deshalb deutet Barth Römer 13 so, als empfehle Paulus eine Haltung der Indifferenz. Der Staat und alle anderen Ordnungen seien zwar nicht zu stürzen, aber sie seien auch nicht zu legitimieren. Denn wenn der Glaubende ein grundsätzlich kritischer Mensch ist, dann wählt er einerseits die Negation der Revolution und zugleich auch die Negation der Legitimation.

Das ist gleichbedeutend mit der Einsicht Barths in die Bösartigkeit jeder Ordnung, zu der es aus theologischer Perspektive unter weltlichen Bedingungen schlechterdings keine bessere Alternative gibt. Auch die Revolution ist als menschengemachter Umsturz der Ordnung vom Bösen. Der *revolutionäre Tita-*

38 Röm 12, 1f. nach Barth: Römerbrief (Zweite Fassung) (Anm. 1), 500.

39 Vgl. ebd., 501.

nismus ist also genauso anzufragen wie die *reaktionäre Stärkung* der bestehenden Ordnung. Der Christ verhält sich, so empfiehlt Barth, uninteressiert an Fragen dieser Art. Besserung ist lediglich von Gott selbst zu erwarten.⁴⁰

Um zu schärfen, was das bedeutet, kann man diesen Ansatz beispielsweise vergleichen mit der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers. Auch Luther war sich im Klaren darüber, dass der Staat nicht das Reich Gottes repräsentiert, und doch konnte er ihm eine essentielle Funktion für jedes Sozialleben zuschreiben, die durch das Evangelium allein nicht hinreichend gedeckt werden kann. Gemeint ist die Aufrechterhaltung und Durchsetzung gesellschaftlicher Ordnung. Das Evangelium, das war eine epochemachende Einsicht Luthers, hat in Hinsicht auf die konkrete Weltgestaltung seine Grenzen und muss durch eine zweite Macht ergänzt werden: Das staatliche Recht, das als solches bei Luther erstmals einen von der Kirche vollständig differenzierten Eigenwert erhält.⁴¹

Die Indifferenz, die Barth der staatlichen Ordnung gegenüber an den Tag legt, hätte Luther so nicht teilen können. Sie liegt aber doch in der Fluchtlinie seines pessimistischen Menschenbildes und seiner Ethik der radikalen (Dauer)-Kritik. Das Christentum «liebt es nicht, von der schöpferischen Entwicklung der Welt, von den vollendeten oder geplanten Entfaltungen und Aufbauten von Wissenschaft und Technik, Kunst und Moral oder Religion, von körperlicher und geistiger Gesundheit, von Wohlstand und Wohlfahrt, von den Herrlichkeiten etwa der Ehe, der Familie, der Kirche, des Staats, der Gesellschaft *allzu* laut und zuversichtlich reden zu hören.»⁴²

Barth hatte im Römerbrief tatsächlich noch kein Mittel gefunden, ein positives Verhältnis zu den gesellschaftlichen Ordnungen aufzubauen. Das Grundthema ist und bleibt dasjenige der Kritik.

40 Vgl. ebd., 500-517.

41 Man kann darin den Beginn der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen sehen, die sodann kennzeichnend für die Moderne werden wird. Vgl. exemplarisch für die nicht mehr überschaubare Literatur in dieser Sache V. Leppin: Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit. Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: I. Dingel/Chr. Tietz (Hg.): Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 247-258.

42 Barth: Römerbrief (Zweite Fassung) (Anm. 1), 487.

c) *Die Kirche als Gemeinschaft*

Diese Haltung schlägt sich auch bei seiner Bewertung der Kirche nieder. Sie ist eine Gemeinschaft oder Einheit von Vielen. Aber die Einheit der Vielen kommt nicht dadurch zu Stande, dass die Einzelnen mit ihren menschlichen Begabungen organisch so aufeinander bezogen werden, dass ein funktionierender weltlicher Organismus entsteht. So werde Kirche im Anschluss an die katholisierende Idee verstanden. Danach ist sie ein Apparat, dessen Funktionsfähigkeit durch sich ergänzende Leistungen sichergestellt wird.⁴³ Was dabei herauskommt, ist für Barth nichts weiter als ein weltlicher Organismus mit weltlichen Zielen (Machterhalt, Einflussnahme auf die Gesellschaft, etc). Was Barth hier unausgesprochen vor Augen hat, ist die geschichtlich wirksame und sichtbare Kirche. Sie ist als sichtbare, soziologisch erfassbare Struktur aber gerade nicht *communio sanctorum*. Die wahre Kirche hat ihre Einheit also nicht darin, einen in der Welt funktionsfähigen Organismus abzugeben. Sondern sie bleibt für Barth unanschaulich, weil ihre Einheit unanschaulich ist. Bei der wahren Kirche geht es um eine Einheit von solchen, die sich in ihrer Bezugnahme auf Gott ähnlich sind.

Wegen ihrer Unsichtbarkeit können sich die Mitglieder der wahren Kirche gegenseitig nicht erkennen. Denn als empirische Grösse ist die wahre Kirche nicht zu fassen. Sollte sich die sichtbare Kirche in irgendeiner Weise so missverstehen, als bilde sie die wahre Kirche ab, muss sie einer Kritik unterzogen werden. Der wahre Glaube ist gerade die «Störung jedes Familientags, jedes Kirchenfriedens, jeder gemeinsamen Sache».⁴⁴

Erst wenn jedes Kirchenmitglied durch diese grundsätzliche Kritik hindurchgegangen ist, kann es *vielleicht* etwas zur Konstitution einer Gemeinschaft beitragen, in der die Menschen liebend aufeinander bezogen sind. Die Taten, die der Einzelne dabei in Bezug auf die Gemeinschaft einbringt, müssten aber allesamt Taten der Liebe sein. Barth traut dem Menschen die Realisierung solcher Liebesverhältnisse allerdings kaum zu. Deshalb will er dem paulinischen Text von Römer 12, 6-8, der eine derartige Bezugnahme der Begabungen einzelner aufeinander vorsieht, nur «zögernd»⁴⁵ folgen.

43 Vgl. ebd., 464-468.

44 Ebd., 469.

45 Ebd., 470.

Es bleibt bei ihm ein grundsätzlicher Vorbehalt gegen alle geschichtlich positiven Gemeinschaften – das gilt nicht nur für den Staat, sondern auch für die Kirche.

5. Fazit

Der in der ersten Auflage des Römerbriefkommentars noch vorhandene Optimismus, die Geschichte laufe auf ein Eschaton zu, in dem schliesslich die wahre (göttliche) Geschichte die Geschichte, wie sie sich uns präsentiert, vollständig durchwirkt, ist in der zweiten Auflage von Barth aufgegeben worden. Die Prozesstheologie der ersten Auflage lässt sich im Römerbrief von 1922 nicht mehr wiederfinden. Von der Geschichte jedenfalls erwartet sich Barth spätestens ab der zweiten Auflage keine Erlösung mehr. Das Reich Gottes ist überhaupt keine geschichtliche Grösse. Sondern das Heil des Menschen findet immer da statt, wo dieser aus seinen alltäglichen, geschichtlich gegebenen Denk- und Handlungsgewohnheiten herausgerissen wird. «Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte»⁴⁶, wie Barth sagen kann.

In ethischer Hinsicht bedeutet das, dass das Gute immer nur punktuell auftaucht, immer nur aktualistisch in einer bestimmten Situation, aber unabhängig von allem, was davor und danach geschieht. Es gibt letztlich auch keinen organischen Zusammenhang zwischen diesen Momenten, in denen es gelingt, dass Menschen einander in Liebe begegnen, sondern solche Ereignisse bleiben geschichtlich unvermittelt.

Es kommt hinzu, dass es Barth nicht gelingt, eine positive Definition sittlicher Gutartigkeit abzugeben. Es kann ihm auch nicht gelingen, weil seine Dialektik Gott als das Gute selbst konsequent so weit von der Welt entfernt, dass es in der Welt nicht mehr Platz nehmen kann. Vermutlich ist es so, dass Barth eine Ethik, die eine moraltheoretische Position bezieht, im zweiten Römerbriefkommentar gar nicht angestrebt hat. Das jedenfalls legt der durchgehend kritische Ton des Kommentars nahe. Die ethische Forderung hat ihren Kulminationspunkt in der Kritik aller menschlichen Vorstellungen des Guten. Man hat es – wenn man so will – mit einer Ethik dauernder Dekonstruktion zu tun. Es geht darum, jede Ordnung, jede Idee von Bonität, jede Vorstellung von der guten Tat in Frage zu stellen.

46 Ebd., 56.

Man kann bei Barth lernen, dass eine solche Ethik der unablässigen Relativierung aller Werte und aller Ordnungen, wie jede andere Ethik auch, nicht ohne Religion auskommt. Bei ihm wird die Religion nun allerdings so eingesetzt, dass das Gute mit einem Gott identifiziert wird, der von der Welt so weit entfernt ist, dass eine Vermittlung von ethischer Bonität in den Geschichtsprozess theoretisch unmöglich wird.

Ich meine also, dass die Kritiker Barths ihn durchaus richtig verstanden haben. Mit Harnack und Althaus⁴⁷ lässt sich tatsächlich fragen, warum der Sinn der Ethik sich gerade in derartiger Dauerdekonstruktion erschöpfen solle. Barths Gewissheit, dass dies der einzig gangbare Weg der Ethik ist, gründet – wie gezeigt – in seinem Gottesbegriff. Gott ist es, der den Menschen und sein Tun richtet. Und wir sollen ihm entsprechen.

Ein anderer Gottesbegriff würde gewiss ein anderes ethisches Programm zeitigen. Vielleicht auch deshalb setzt die Kirchliche Dogmatik mit der Entfaltung der Gotteslehre ein⁴⁸. In ihr wird Gott sodann in erster Linie als Beziehungswesen entfaltet, so dass auch eine positive Beziehung zum Menschen denkbar wird, die sich nicht darin erschöpft, blosse Kritik zu sein.⁴⁹

47 Vgl. dazu Anm. 23 und 24.

48 Vgl. K. Barth: Kirchliche Dogmatik I,1 und I,2.

49 Vgl. zu Barths anthropologischen Programm in der Kirchlichen Dogmatik grundsätzlich E. Jüngel: Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, in: Ders.: Barth-Studien (Anm. 12), 210-232.

Abstract

Barths Römerbriefkommentare sind in moraltheoretischer Hinsicht als «grosse Störung» zu begreifen, weil sie ausnahmslos jede Kulturarbeit und jedes Kulturphänomen einer Kritik unterziehen, die mit einem radikalisierten Gottesbegriff einhergeht. Das kulturkritische Programm ist in der ersten Auflage des Römerbriefkommentars (1919) noch mit der Idee angereichert, hinter der Historie laufe ein uns verborgenes und göttliches Programm ab, das die Geschichte auf ein eschatologisches Ziel hinleite. Dieser optimistische Grundton ist in der zweiten Auflage (1922) sodann allerdings verschwunden. Das Geschäft der Ethik wird vollends auf den Vollzug einer Dauerkritik aller Kultur reduziert.

Vor dem Hintergrund des Zeitgeschehens ist die Haltung Barths verständlich. Die dialektische Theologie der Römerbriefkommentare macht eine Kenntnis und Vermittlung des Guten in die Kultur allerdings unmöglich. Nach der Lektüre bleibt man in ethischer Hinsicht eigentümlich orientierungslos zurück. Barth musste deshalb in der folgenden Zeit seinen Gottesbegriff modifizieren und mit ihm das gesamte Verhältnis von Gott und Welt neu bestimmen.

Barth's commentaries on the Epistle to the Romans have to be understood as a «great disturbance» in ethical terms, because they criticise every cultural work and every cultural phenomenon without exception, which is linked to a radicalized concept of God. In the first edition (1919) this program of cultural criticism is associated with the idea that there is a hidden and heavenly agenda that guides history to an eschatological goal. This optimistic tone is gone in the second edition (1922). The role of ethics is completely reduced to the implementation of a permanent criticism of all culture. Against the background of current events, Barth's attitude is understandable. However, the dialectical theology of the commentary on Romans makes it impossible to know and communicate the good into the culture. After reading, one remains peculiarly disoriented in ethical terms. Barth therefore had to modify his concept of God in the following period and redefine with it the entire relationship between God and the world.

Alexander Heit, Herrliberg