

Karl Barth

EINFÜHRUNG
IN DIE
EVANGELISCHE
THEOLOGIE

Text und Anmerkungen

herausgegeben von Matthias Käser,
Magdalene L. Frettlöh und
Dominik von Allmen-Mäder



fc 35113

TVZ

Theologischer Verlag Zürich

1. Vorlesung

in die evangelische Theologie» stattfindet, mag sich selbst erklären, indem ich sie nun zu geben versuche. |20|

Neuen Testament, zur Biblischen Archäologie und vor allem zur Theologischen Enzyklopädie bzw. Theologik) konzipierte die Systematische Theologie streng als Theo-Logik, sein Grundlagenwerk fand auch in Deutschland Beachtung (vgl. Raebiger, Theo-Logik). In einem ganz anderen Sinne stellte Barths katholischer Gesprächspartner Hans-Urs von Balthasar (1905–1988; Schweizer römisch-katholischer Theologe und Priester; Verfasser der fulminanten theologischen Trilogie: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1–3, Einsiedeln 1961–1969; Theodramatik. Bd. 1–4, Einsiedeln 1971–1983; Theologik, Einsiedeln 1985–1987; sein Buch *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* gehört zu den Klassikern der Barth-Literatur und bestimmte wesentlich die Periodisierung der Theologie Barths in eine Periode der Dialektik und eine Periode der Analogie; vgl. zur ökumenischen Wirkungsgeschichte dieses Buches: Müller, Eine theologische Zwiesprache) den dritten und finalen Teil seiner Systematischen Theologie unter diesen Titel. Er verhandelt unter Theo-Logik die Frage nach dem Logos, gefasst als die Frage nach der Wahrheit des Seins als Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung.

I

DER ORT DER THEOLOGIE

2. Vorlesung

D A S W O R T

Annotiert von Matthias Felder

Wir wenden uns in dieser und in den drei nächsten Vorlesungen zu der Aufgabe, den besonderen Ort der Theologie – nach unserer vorangegangenen Erläuterung: der evangelischen Theologie – zu bestimmen. Nicht den Ort, das Recht und die Möglichkeit der Theologie im Raum und Rahmen der Kultur und insbesondere der *Universitas litterarum*¹: im Zusammenhang der sonstigen, der allgemein menschlichen Wissenschaft² Die Theologie hat sich seit dem Ende ihres trügerischen mittelalterlichen Glanzes als akademische Vormacht besonders im 19. Jahrhundert viel zu sehr darum bemüht, sich durch Rechtfertigung ihrer Existenz wenigstens ein ihrer würdiges Plätzlein an der Sonne³ der allgemeinen Wissenschaft zu sichern. Ihrer eigenen Arbeit ist das nicht gut bekommen. Sie ist dabei nämlich weithin ins Schielen und ins Stottern geraten. Und mehr als bescheidenste Achtungserfolge nach aussen hat ihr das auch nicht eingetragen. Es war merkwürdigerweise so, dass ihre Umgebung von der Theologie erst von dem Augenblick an wieder ernstlich, wenn auch meist etwas unwirsch, Notiz zu nehmen begann, als sie sich unter vorläufigem Verzicht auf alle Apologetik, d.h. auf alle äussere Standortsicherung wieder strenger auf ihre eigene Sache besinnen und konzentrieren wollte.⁴ Am Sichersten wird sie sich auch nach a u s s e n

- 1 Gemeint ist die Gesamtheit der Wissenschaften, im Sinne einer Volluniversität.
- 2 Zum Verhältnis von Theologie und Wissenschaft vgl. KD I/1 (§ 1. Die Aufgabe der Dogmatik), 1–10.
- 3 Der sprichwörtliche «Platz an der Sonne» hat seinen Kontext im Kolonialismus und dem Streben des Deutschen Kaiserreichs, eine Weltmacht zu werden. Der damalige Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Bernhard von Bülow, forderte im Reichstag 1897 im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen in China die gleichen Rechte und gleiche Achtung, wie die anderen Grossmächte sie genossen, und summiert: «Mit einem Worte: wir wollen niemand in den Schatten stellen, aber wir verlangen auch unseren Platz an der Sonne.» (Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstags, 60.)
- 4 Evangelische Theologe bzw. Dogmatik kennt keine externe Absicherung ihres Erkenntnisweges. Evangelische Dogmatik «kann es nur wagen, ihren Weg

immer damit behaupten, dass sie sich, ohne sich lange zu erklären und zu entschuldigen, |24| nach dem Gesetz, nach dem sie anzutreten hat, b e t ä t i g t. Sie hat das heute noch lange nicht munter und unverdrossen genug getan. Was heisst übrigens «Kultur» und «allgemeine Wissenschaft»? Sind in den letzten 50 Jahren nicht auch diese Begriffe seltsam ins Fliessen geraten, vorläufig jedenfalls allzu problematisch geworden, als dass wir uns hier an ihnen orientieren könnten?⁵ Wie dem auch sei – es soll uns gewiss keine verächtliche Frage sein, was nun eigentlich, von der übrigen Universität her gesehen, von der Theologie zu halten und mit welcher Begründung und Berechtigung sie als jene bescheidene, freie, kritische, fröhliche Wissenschaft⁶ *sui generis*⁷ zu ihr gehören möchte – sie darf uns aber bis auf weiteres eine *cura posterior*⁸ sein: eine Frage, im Vergleich mit der andere Fragen doch noch dringlicher sind. Ihre explizite Beantwortung möchte – wer weiss? – den Erleuchtungen vorzubehalten sein, die der Theologie selbst und ihrer akademischen Umgebung im dritten Jahrtausend widerfahren könnten.

Unter dem «Ort» der Theologie sei hier also schlicht verstanden: die ihr von innen zugewiesene, von ihrem G e g e n s t a n d her notwendige Ausgangsposition, von der her sie in allen ihren Disziplinen – den biblischen, den historischen, den systematischen, den praktischen – vorzustossen hat – eben das Gesetz, nach dem sie immer wieder anzutreten hat – militärisch ausgedrückt: der Posten, den der Theologe (ob es ihm selbst oder irgendwelchen Mitgeschöpfen passe oder nicht) zu

anzutreten, um dann auf diesem Weg [...] sich um die Erkenntnis der R i c h t i g k e i t dieses Weges zu bemühen» (KD I/1 [§ 2. Die Aufgabe der Prolegomena zur Dogmatik], 42). Der Ort dogmatischer Erkenntnis ist «Jesus Christus als [das] Sein der Kirche» (a.a.O., 41).

- 5 In den Bereichen der Kultur und der Wissenschaft können für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg grosse Verschiebungen festgestellt werden, welche die Grundlagen derselben betreffen. Beispiele dafür sind die atonale Musik, die abstrakte Malerei, die Quantenphysik und auch die dialektische Theologie. Ihnen ist gemeinsam, dass durch sie ein Paradigmenwechsel vorstattengeht. Es ist die Abkehr von einem cartesianischen Wissenschaftsverständnis, welches eine strenge Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraussetzt. Vielmehr wird nun das erkennende Subjekt in den Erkenntnisprozess eingebunden und seine Perspektivität reflektiert. Damit wird die «Idee einer voraussetzungslosen Wissenschaft» als «Fiktion» entlarvt (Link, Die Einführung des Subjekts, 233). Dem entspricht, dass sich eine Wissenschaftstheorie als philosophische Disziplin erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etabliert hat.

6 Vgl. I. Vorlesung *Erläuterung*.

7 Lat. für «eigener Art».

8 Lat. für «spätere, nicht vordringliche Sorge».

beziehen und (will er nicht sofort in Arrest kommen) an der Universität oder auch in irgendeiner Katakombe unter allen Umständen zu halten hat.

Die Vokabel «Theologie» enthält den Begriff des *Logos*⁹. Theologie ist eine durch den *Theos* allererst |25| ermöglichte und dann auch bestimmte *Logia*¹⁰, *Logik*, *Logistik*. Und *Logos* heisst nun einmal «Wort», obwohl Goethes¹¹ *Faust* der Meinung war, das Wort so hoch unmöglich schätzen zu können.¹² Das *Wort* ist nicht die einzige, aber unweigerlich die erste der notwendigen Bestimmungen des Ortes der Theologie. Sie ist ja selbst *Wort*: menschliche Antwort nämlich. Aber nicht ihr eigenes antwortendes *Wort* macht sie zur Theologie, sondern das *Wort*, das sie h ö r t und auf das sie a n t w o r t e t. Sie steht und fällt mit dem *Wort*, das dem ihrigen vorangeht, durch das sie geschaffen, erweckt, herausgefordert ist. Ihr menschliches Denken und Reden wäre leer, nichtssagend, vergeblich, wenn es mehr oder weniger oder etwas Anderes sein wollte, als ein auf jenes *Wort* antwortendes *Tun*. Indem in der Theologie jenes *Wort* vernommen und auf jenes *Wort* geantwortet wird, ist sie, wie wir in unserer «Erläuterung» unter Punkt 1 und 2 festgestellt haben, zugleich bescheidene und freie Wissenschaft: b e s c h e i d e n, sofern ihre ganze *Logie*¹³ im Verhältnis zu jenem *Wort* nur eben eine menschliche *Ana-Logie*, ihr ganzes Erhehlen nur eben ein menschliches Widerspiegeln (Spekulieren!), ihr ganzes Produzieren nur eben ein menschliches Reproduzieren, kurz: kein Schöpferakt, sondern nur ein möglichst getreu respondierendes Lob ihres Schöpfers und seines Schaffens sein kann – und f r e i, sofern sie sich durch jenes *Wort* zu solcher Analogie, Reflexion und Reproduktion, kurz: zu solchem Lob ihres Schöpfers nicht nur aufgefordert, sondern befreit, autorisiert, ermächtigt, in Bewegung gesetzt findet. Hier geht es also um m e h r als darum, dass das theologische Denken und Reden sich von jenem *Wort* z u l e i t e n, sich nach ihm zu richten, sich an ihm zu messen hat. Das hat es auch zu tun. Und das |26| sind die Begriffe, die für sein Verhältnis zu den *Z e u g e n*

9 Vgl. Joh 1,1: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.»

10 Griech. für «Sprüche», Plural von *Logion*. Barth benutzt den Begriff hier im Sinne eines gebundenen Lexems: *-logia* wie in *theologia*. Die emphatische Trias «*Logia*, *Logik*, *Logistik*» verdankt sich Barths Vorliebe für triadische Sprachspiele, die in der Einführung auffällig gehäuft begegnen und als Hinweise auf die trinitarische Grundlegung seiner Theologie gelesen werden können.

11 Johann Wolfgang (von) Goethe (1749–1832, deutscher Dichter und Naturforscher). Zur Goethe-Rezeption Barths vgl. Xutong Qu, Barth und Goethe.

12 Vgl. Goethe, *Faust I*, Z. 1226: «Ich kann das *Wort* so hoch unmöglich schätzen.»

13 Substantivierte Form des Suffixes *-logie*: *Wort*, *Lehre*, *Rede* etc.

jenes Wortes, von denen wir das nächste Mal sprechen werden¹⁴, wohl angemessen sind. Für sein Verhältnis zu jenem Wort selbst wären sie zu schwach. Hier ist es ja nicht so, dass ein menschliches Denken und Reden bereits mit der Beantwortung jenes Wortes (etwa in Form seiner angemessenen Auslegung beschäftigt) und von daher selbstverständlich der ihm von jenem her widerfahrenden Regelung bedürftig und zu unterwerfen wäre. Hier ist es so, dass menschliches Denken und Reden als Antwort auf jenes Wort durch dessen Schöpferakt allererst hervorgerufen, existent und aktuell wird. Nicht nur keine ordentliche, sondern überhaupt keine evangelische Theologie ohne den *Vorgang* jenes Wortes! Und jenes Wort hat die Theologie denn auch keineswegs erst zu *deuten*, auszulegen, verständlich zu machen. Das hat sie dann auch zu tun: wieder im Verhältnis zu den Zeugen jenes Wortes. In ihrem Verhältnis zu diesem selbst aber hat sie nichts zu deuten. Hier kann die theologische Antwort nur darin bestehen, dass jenes Wort aller Deutung vorangehend als gesprochen und vernommen *bestätigt* und *angezeigt* wird. Hier geht es um den alles Weitere in sich schliessenden und beginnenden theologischen Grundakt. *Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur*¹⁵ (Calvin¹⁶). Das die Theologie nicht nur regelnde und durch sie nicht erst zu interpretierende, sondern sie allererst begründende, konstituierende, aus dem Nichts ins Sein,¹⁷ aus dem Tod ins Leben rufende Wort ist das Wort *Gottes*¹⁸. Genau ihm gegenüber befindet sich der Ort, an den sie sich gestellt findet und selbst immer wieder zu stellen hat.

14 Vgl. 3. Vorlesung *Die Zeugen*.

15 Calvin, Inst. I, 6,2: «[A]lle rechte Gotteserkenntnis entsteht aus dem Gehorsam.»

16 Johannes Calvin (1509–1564). Der Genfer Reformator ist eine der wichtigsten theologischen Referenzen Barths; im Sommersemester 1922 widmet er ihm in Göttingen eine eigene Vorlesung (vgl. Barth, *Die Theologie Calvins*; dazu Hans Scholl [Hg.], Karl Barth und Johannes Calvin). Kritisch setzt Barth sich mit Calvin insbesondere in seiner Revision der Lehre von der doppelten Prädestination als Lehre von Gottes Gnadenwahl auseinander (vgl. Barth, KD II/2 [§§ 32–35]).

17 Anspielung auf Röm 4,17b: «[...] Gott [...], der da lebendig macht die Toten und ruft dem, was nicht ist, dass es sei.»

18 Die Bewegung der dialektischen Theologie, die sich um Karl Barth, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen und ihre Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* gebildet hatte, verstand sich als Theologie des Wortes Gottes: «[I]m Gegensatz zu der positiv-liberalen oder liberal-positiven Theologie des Neuprotestantismus des Jahrhundertanfangs mit dem Menschgott, den wir als deren Heiligtum erkannt zu haben meinten, [wollten wir] eine Theologie des Wortes Gottes, wie sie sich uns als jungen Pfarrern von der Bibel her allmählich als geboten aufgedrängt hatte und wie wir sie bei den Reformatoren vorbildlich gepflegt fanden.» (Barth, *Abchied*, 63.) Vgl. auch ders., *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, 144–175.

Das Wort Gottes ist das Wort, das *Gott*, mitten |27| unter den Menschen und (ob vernommen oder nicht vernommen) an alle Menschen gerichtet, *gesprochen* hat, *spricht* und *sprechen* wird. Es ist das Wort seines *Tuns* an den Menschen, für die Menschen, mit den Menschen. Eben sein *Tun* ist ja kein stummes, sondern ein als solches sprechendes *Tun*. Indem nur er *tun* kann, was er tut, kann auch nur er in seinem *Tun* *sagen*, was er sagt. Und indem sein *Tun* – in der Vielheit seiner Gestalt von seinem Ursprung her seinem Ziel entgegen – nicht zwiespältig, sondern *eines* ist, ist auch sein Wort in seinem ganzen aufregenden Reichtum *einfältig*, *eines*: nicht vieldeutig, sondern eindeutig, nicht dunkel, sondern klar und also dem Weisesten wie dem Törichtesten an sich sehr wohl verständlich. Gott wirkt und indem er wirkt, redet er auch. Sein Wort ergeht. Und es kann wohl *de facto*, aber nie und nirgends *de iure*¹⁹ überhört werden. Wir reden von dem Gott des Evangeliums, von seinem *Tun* und Wirken – und vom *Evangelium*, in welchem sein *Tun* und Wirken als solches seine *Sprache*, eben – sein *Wort* ist: der Logos, in welchem die theologische Logia, Logik, Logistik ihren schöpferischen Grund und ihr Leben hat.

Das Wort Gottes ist darum *Evangelium*, *gutes Wort*, weil es Gottes *gutes Tun* ist, das in ihm zur Aussprache kommt und zur Ansprache wird. Wir erinnern uns an das letzte Mal zu Punkt 4²⁰ Gesagte. In seinem Wort erschliesst Gott sein *Tun* in seinem *Bund*²¹ mit dem Menschen, in der Geschichte von dessen Aufrichtung, Erhaltung, Durchführung und Vollendung²² – erschliesst er eben *so sich selbst*:

19 Die Wendung *de iure – de facto* verwendet Barth häufig. *De iure* meint dabei die objektive Wirklichkeit der Versöhnungstat Gottes, die für alle bzw. allen geschehen ist. *De facto* dagegen meint die subjektive Wirklichkeit des konkreten Menschen, die an der objektiven Wirklichkeit Anteil nehmen kann oder auch nicht. «Des Menschen Heiligung [...] ist also wie seine Rechtfertigung eine *de iure* der Welt und also allen Menschen widerfahrene Veränderung und Neubestimmung. Sie widerfährt aber *de facto* nicht allen Menschen, wie ja auch ihre Rechtfertigung *de facto* nur von den zum Glauben Erweckten als ihre eigene Rechtfertigung ergriffen, anerkannt, erkannt und bekannt wird.» (KD IV/2 [§ 66. Des Menschen Heiligung], 578.)

20 Vgl. 1. Vorlesung *Erläuterung*, 43–49.

21 Die Bundestheologie ist in Barths Theologie von grundlegender Bedeutung. Davon zeugt auch sein bevorzugter Gottesname: Immanuel – Gott mit uns, den Barth «als Kern der christlichen Botschaft» bezeichnet (KD IV/1 [§ 57. Das Werk Gottes des Versöhners], 3). Vgl. dazu 1. Vorlesung *Erläuterung*, Anm. 49.64.

22 Vgl. KD IV/1 (§ 57. Das Werk Gottes des Versöhners), 35: «Jesus Christus ist die Versöhnung. Das heisst aber: er ist die von Gott selbst vollzogene Behauptung, Durchsetzung, Erfüllung seines Bundes mit dem Menschen, die endzeitliche Vollstreckung des göttlichen Willens mit Israel und so mit der ganzen Menschheit.» In

seine Heiligkeit, aber auch seine Barmherzigkeit als der Vater, Bruder und Freund, aber auch seine Macht und Hoheit als der Eigentümer und Richter des Menschen, und also sich selbst [28] als des Bundes ersten Partner, sich selbst als den Gott des Menschen. In seinem Wort erschliesst er aber auch den Menschen als sein Geschöpf²³, als den ihm gegenüber zahlungsunfähigen Schuldner, als den in seinem Gericht Verlorenen, aber auch als den durch seine Gnade Gehaltenen und Geretteten und so für ihn Befreiten, so von ihm in Dienst und Pflicht Genommenen – diesen Menschen als seinen Sohn und Knecht, ihn als den von ihm Geliebten und also als des Bundes anderen Partner, kurz: den Menschen als den Menschen Gottes. Um diese doppelte Erschließung geht es im Worte Gottes. Der Bund – und also Gott als der Gott des Menschen und der Mensch als der Mensch Gottes – diese Geschichte, dieses Werk ist als solches auch die Aussage des Wortes Gottes, die es von allen anderen Worten unterscheidet. Dieser Logos ist der Schöpfer der Theologie. Durch ihn ist ihr ihr Platz angewiesen und ihre Aufgabe gegeben. Evangelische Theologie existiert im Dienst des Wortes von Gottes Gnaden- und Friedensbund.

Wir sagen nichts Anderes, aber dasselbe konkret, wenn wir fortfahren: Sie antwortet auf das Wort, das Gott in der die Geschichte Israels²⁴ vollendenden Geschichte Jesu Christi – oder umgekehrt formuliert: in der in der Geschichte Jesu Christi zu ihrem Ziel kommenden Geschichte Israels gesprochen hat, noch spricht, wieder sprechen will. Indem Israel auf Jesus Christus hin und indem Jesus Christus von Israel her ist, ergeht – universal gerade in dieser Partikularität – das Evangelium Gottes, das gute Wort des von Gott aufgerichteten, erhaltenen, durchgeführten und vollendeten Gnaden- und Friedensbundes, des freundlichen Verkehrs zwischen ihm und den Menschen. Das Wort Gottes ist [29] also nicht die Erscheinung der Idee eines solchen Bundes und Verkehrs. Es ist der Logos dieser Geschichte und

Jesus Christus als dem Gottes- und Menschensohn erweist sich zugleich Gott als Gott des Menschen und der Mensch als Mensch Gottes.

23 Zur Bundestheologie im Zusammenhang mit der Schöpfungslehre vgl. KD III/1 (§ 41. Schöpfung und Bund), 44–377. Die Schöpfung hat ihren Sinn in der Ermöglichung der Gemeinschaft von Gott und Mensch.

24 In der Erwählungslehre Barths fungiert Israel als die eine Gestalt der Erwählung der einen erwählten Gemeinde Gottes, nämlich in «der Darstellung des göttlichen Gerichts», während die Kirche die «Darstellung des göttlichen Erbarmens» ist. «Sie [die Gemeinde, MF] ist in ihrer Gestalt als Israel zum Hören, in ihrer Gestalt als Kirche zum Glauben der an den Menschen ergangenen Verheissung bestimmt. Es ist der einen erwählten Gemeinde Gottes dort ihre Vergehende, hier ihre kommende Gestalt gegeben.» (KD II/2 [§ 34. Die Erwählung der Gemeinde], 215.)

also der Logos, das Wort des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der als solcher der Vater Jesu Christi ist. Dieses Wort, das Wort dieser Geschichte, hat die evangelische Theologie immer neu zu vernehmen, immer neu zu verstehen, immer neu zur Sprache zu bringen. – Wir versuchen (in der hier gebotenen Kürze) einen Umriss der Aussage dieser Geschichte.

Sie redet zunächst von einem Gott, der eine menschliche Stammesgemeinschaft – exemplarisch für die ganze Menschheit – dadurch zu seinem Volk macht, dass er als ihr Gott an ihr handelt und zu ihr redet und sie als sein Volk behandelt und anredet. Ja hve: «Ich bin, der Ich sein werde» oder: «Ich werde sein, der Ich bin» oder: «Ich werde sein, der Ich sein werde»²⁵ heisst dieser Gott. Und Israel: «Kämpfer (nicht etwa für, sondern) gegen Gott»²⁶ heisst dieses Volk. Der Bund ist das Zusam-

25 Vgl. Ex 3,14: «Gott sprach zu Mose: *Ich werde sein, der ich sein werde*. Und sprach: Also sollst du den Kindern Israel sagen: *Ich werde sein*.» «[D]er entscheidende Akt der Offenbarung, durch die Israel als Israel erwählt, zum Volke dieses Gottes wird, [ist] eben die Offenbarung des Namens Gottes. Dass diese Namensoffenbarung (Ex 3,13f.) faktisch, inhaltlich eine Namensverweigerung ist [...] dürfte schwerlich etwas anderes bedeuten als eben: Ich bin der, dessen eigentlichen Namen niemand nachspricht – das ist bedeutsam genug: der offenbarte Name selbst soll durch seinen Wortlaut an die Verborgenheit auch und gerade des offenbarten Gottes erinnern.» (KD I/1 [§ 8. Gott in seiner Offenbarung], 335.)

26 Vgl. Gen 32,29: «Er sprach: Du sollst nicht mehr Jakob heissen, sondern Israel; denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft und bist obgelegen.» Barth liest die namenstheologische Pointe der Jabbok-Erzählung, gegen den Strich: Wird in Gen 32,29 Jakob die Umbenennung in Israel verheissen, weil er mit Gott und mit Menschen gekämpft und gesiegt hat, so sieht Barth in Jakob Israel als Kämpfer gegen Gott verkörpert. Gen 32,23–32 begegnet als Referenztext etwa auch in Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, 134.391.393f.; Barth, «Unterricht in der christlichen Religion» I, 222.233; Barth, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, 207f.; Barth, Theologische Existenz heute!, 354; Barth, Der Dienst am Wort Gottes, 423; KD I/2 (§ 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion), 370f.; KD II/1 (§ 31. Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit), 570f.; Barth, Podiumsdiskussion in Chicago, 268f. Im Nachlassband der Kirchlichen Dogmatik deutet Barth den Gethsemane-Kampf Jesu (Mk 14,32–42 parr.) in Analogie zu Jakobs Kampf am Jabbok (Barth, Das christliche Leben, 349).

Ohne israeltheologische Aussagen kommt Barths frühe Safenwiler Predigt zu Gen 32,23–32 aus (Barth, 28. Juni: 1. Mose 32,23–32), die geradezu psychologisierend in einer existenziellen Lesart das Jabbok-Geschehen ins Innere des Menschen verlegt: «Wenn mich jemand dringend fragen würde, wie ich mir

mensein dieses Gottes und dieses Volkes, in der ihnen gemeinsamen Geschichte. Seltsam widerspruchsvoll, aber unzweideutig redet sie von der nicht abbrechenden Begegnung, von dem Gespräch und so von der Gemeinschaft zwischen einem heiligen und treuen Gott und einem unheiligen und untreuen Volk. So redet sie zugleich von der nicht versagenden Gegenwart des göttlichen und von dem Versagen des ihm konformen, seiner Heiligkeit heilig entsprechenden, seine Treue mit Treue erwidern den menschlichen Partners. So redet sie wohl von der göttlichen, aber nicht von einer menschlichen Fülle des Bundes und insofern noch nicht von dessen Vollgestalt. So weist sie über sich selbst hinaus auf eine [30] Vollendung hin, die in ihr selbst zwar Ereignis zu werden drängt, aber noch nicht Ereignis wird.

Hier greift die Geschichte Jesu Christi ein, in der das Handeln und Reden eben des Gottes Israels im Verhältnis zu diesem seinem Volk nicht etwa aufhört, sondern zu seinem Ziele kommt. In ihm wird der eine, alte, mit Abraham²⁷ geschlossene, von Mose²⁸ proklamierte, dem David²⁹ bestätigte Bund insofern ein neuer, als jetzt der heilige, treue Gott Israels seinen heiligen und treuen menschlichen Partner in der Weise selbst auf den Plan führt, dass er Einen in der Mitte seines Volkes Mensch werden lässt und dieses Menschen sich selbst ganz und gar annimmt, sich mit ihm als der Vater mit seinem Sohne solidarisiert, sich selbst als Gott mit ihm, diesem Menschen, als identisch erweist.³⁰ Es ist also wohl die Geschichte Gottes und seines Israels, Israels und seines Gottes, die sich in der Existenz und Erscheinung, dem Werk und Wort Jesu von Nazareth vollendet. Sie vollendet sich aber nicht darin, dass sie als solche weiter geht, dass Gott einen neuen Mose, einen weiteren Propheten, einen weiteren Helden erweckt und beruft, sondern darin, dass Gott selbst – weniger als das genügt offenbar nicht, um jenes Vakuum auszufüllen – in diesem Menschen Wohnung nimmt, handelt und redet. Dass der Gott Israels dem mit seinem Volk geschlossenen Bund damit seine Vollgestalt gibt, das sagt am Ziel der Geschichte Israels die Geschichte Jesu Christi. Tief verwurzelt in jener und

den geheimnisvollen nächtlichen Kampf des Jakob erkläre, so würde ich ihm antworten, dass hier selbstverständlich ein innerlicher Vorgang äusserlich beschrieben ist [...].» (A.a.O., 340.) Kirchenkritisch gewendet begegnet die Berufung auf Gen 32,27 in Karl Barth, *Der Römerbrief 1922*, 467.

27 Vgl. Gen 17.

28 Vgl. Ex 24.

29 Vgl. 2Sam 7.

30 Jesus Christus ist der erwählte Mensch und der erwählende Gott in einem. Vgl. die Doppeldeutigkeit des Genitivs in der Paragraphenüberschrift von KD II/2 (§ 33. Die Erwählung Jesu Christi), 101–214.

hoch über sie als solche hinauswachsend redet sie von der Ereignis gewordenen Einheit des wahren, des sich zur Gemeinschaft mit dem Menschen herablassenden und so in Freiheit gnädigen Gottes mit dem wahren, zur Gemeinschaft mit ihm erhobenen und so ihm in Freiheit dankbaren Menschen³¹. [31] So «war Gott in Christus»³². So war und ist dieser Eine der in Gottes Bund mit Israel Erwartete, Verheissene, aber noch Ausstehende. Und so war und ist das Wort Gottes in seiner in der Geschichte Israels sich erst ankündigenden Vollgestalt das in diesem Einen Fleisch gewordene Wort³³.

Die Geschichte Jesu Christi geschah zuerst und vor allem Israel zu Gute. Die Geschichte des Bundes Gottes mit ihm war es ja, die in ihr zu ihrem Ziele kam. Und so war und ist das in der Geschichte Jesu Christi gesprochene, das in ihm Fleisch gewordene Wort Gottes – man sollte das nie vergessen! – zuerst und vor allem sein abschliessendes Wort an Israel. Aber nun war und ist ja der Sinn des mit ihm geschlossenen Bundes seine Sendung als Mittler der Völker³⁴. Und nun war und ist eben Gott in Christus, indem er in ihm, dem Christus Israels, die Welt mit sich

31 «Der wirkliche Mensch ist der Gott dankbare Mensch, er und nur er.» In Jesus Christus ist das Menschsein vollkommen verwirklicht, insofern ist er *der* Mensch. «Nur indem er Gott dankt, ist der Mensch, was er ist. Will sagen: unter allem, was der Mensch tun kann, ist nur dieses Tun sein wesentliches, sein eigentliches Tun, das sein Sein ausmacht.» (KD III/2 [§ 44. Der Mensch als Gottes Geschöpf], 204.) Die Dankbarkeit ist damit wesentliches Charakteristikum des christlichen Lebens: «An Jesus Christus glauben heisst dies: dankbar werden.» (KD II/1 [§ 31. Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit], 755.) «Danken heisst: annehmen mit dem Geständnis, dass wir das Angenommene nicht erworben und nicht verdient, dass wir dieses Annehmen nicht vorhergesehen, dass wir keinen Anspruch darauf gehabt haben. Danken heisst: Anerkennen, dass es sich um das Annehmen eines reinen Geschenkes handelt, dessen Wirklichkeit anderswo als in der Güte des Schenkers keinen Grund hat, im Blick auf das wir also nur diese Güte des Schenkers preisen können.» (KD II/1 [§ 27. Die Grenzen der Erkenntnis Gottes], 222.)

32 2Kor 5,19: «Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.»

33 Vgl. Joh 1,14: «Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.» Dieser Vers aus dem Prolog des Johannesevangeliums gehört zu den von Barth dogmatisch am meisten bedachten Schriftworten; vgl. bes. KD I/2 (§ 15. Das Geheimnis der Offenbarung), 145–187.

34 Vgl. Jes 42,6: «Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und habe dich bei deiner Hand gefasst und habe dich behütet und habe dich zum Bund unter das Volk gegeben, zum Licht der Heiden [...]»

selber versöhnte.³⁵ Nun war und ist also das in und mit diesem seinem in und an Israel geschehenen Werk gesprochene Wort Gottes in dieser seiner Vollgestalt seine tröstliche, zur Umkehr und zum Glauben aufrufende Anrede an alle Menschenbrüder des einen Gottessohnes, sein an alle Völker aller Zeiten und Räume gerichtetes gutes Wort seines guten Tuns inmitten und zugunsten seiner ganzen Schöpfung. Nun ist es also die Aufgabe evangelischer Theologie, es eben mit seiner intensiven und extensiven Vollgestalt als Wort vom Gnaden- und Friedensbund zu vernehmen, zu verstehen, zur Sprache zu bringen: das partikular in dem einen Christus Israels Fleisch gewordene und eben in ihm als dem Heiland der Welt universal an alle Menschen gerichtete Gotteswort.

Es ist dieses ganze Wort, das sie zu hören, und auf das sie zu antworten haben: das im Zusammenhang der [32] Geschichte Israels mit der Geschichte Jesu Christi und im Zusammenhang dieser mit jener gesprochene Gotteswort von seinem Bund mit dem ihm abgewendeten, kraft seines eigenen Eintretens für ihn aber zugewendeten Menschen. Sie würde nicht auf das ganze Gotteswort antworten und seine Wahrheit würde ihr damit überhaupt entgehen, wenn sie sich etwa darauf beschränken wollte, es in dem Widerstreit zwischen der Treue Gottes und der Untreue des Menschen, der für eine Geschichte Israels an sich und als solcher bezeichnend sein müsste, zu vernehmen und zur Sprache zu bringen. Es gibt eben keine Geschichte Israels an sich und als solche, sondern nur die, die von ihrem Ursprung in Gottes gutem Willen in Überwindung des Gotteskämpfers Israel³⁶ ihrem Ziel in der Herauf-führung des dem göttlichen seinerseits treuen menschlichen Bundespartners, die also der Geschichte Jesu Christi entgeneilt. Und so gibt es auch keine Botschaft jener Geschichte, die nicht als Wort des göttlichen, in ihr handelnden Partners über sie selbst hinauswiese, ihrer Vollgestalt in der Botschaft der Geschichte Jesu Christi nicht schon entgegenstrebte, sie heimlich nicht schon in sich enthielte, insofern nicht selbst schon Evangelium wäre. Die Theologie würde aber auch dann nicht auf das ganze Gotteswort antworten und würde seine Wahrheit auch dann überhaupt verfehlen, wenn sie abstrahierend nach der anderen Seite nur eben das Fleisch gewordene Wort an sich und als solches, nur eben die Geschichte Jesu Christi als das Geschehen der Versöhnung der Welt mit Gott zu sich reden lassen und zur Sprache bringen wollte. Was in dieser Geschichte geschah – dafür muss die Theologie, will sie vernehmen und wiedergeben, was von Gott gesagt ist, offen bleiben – das war des einen treuen Gottes Wille im [33] Vollzug und in der Durchführung der

35 Vgl. 2Kor 5,19.

36 Vgl. oben Anm. 26.

Versöhnung eben des alten, unermüdlichen, nun aber unterliegenden Gotteskämpfers³⁷. Und geschah es doch eben in dessen jüdischem Fleisch³⁸, dass das Wort Gottes nun an die ganze Welt erging: «Das Heil kommt von den Juden»³⁹. Der Bund Gottes mit dem Menschen besteht weder bloss in der einen, noch bloss in der anderen, sondern als Geschichte des Tuns Gottes in der Folge und also in der Einheit dieser beiden Gestalten. Und so ergeht auch das Wort von diesem Bund in dieser Einheit: als das in der Geschichte Israels und als das in der Geschichte Jesu Christi gesprochene Wort des einen Gottes. In ihrer Folge und Einheit ist es der Logos, den die Theologie zu hören, von dem sie ihrerseits zu reden hat. Indem sie das tut, bezieht und hält sie ihren Posten, ist – nicht nur sie, aber in ihrem besonderen Auftrag auch sie, mit einem merkwürdigen Ausdruck des Paulus zu reden: «logischer Gottesdienst»⁴⁰ (*logike latreia*). [34]

37 Vgl. oben Anm. 26.

38 Vgl. KD IV/1 (§ 59. Der Gehorsam des Sohnes Gottes), 181f.: «Das Wort wurde – nicht «Fleisch», Mensch, erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Mass, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann.»

39 Joh 4,22. Vgl. Barths Predigt zu Röm 15,5–13 vom 10. Dezember 1933 in der Schlosskirche Bonn, wo er ebenfalls auf diesen Vers verweist und daran anschliesst: «Jesus Christus war ein Jude. Aber indem er in der Sünde der Juden die Sünde der ganzen Welt, auch die unsrige, getragen und hinweggetragen hat [vgl. Joh 1,29], ist das Heil von den Juden auch zu uns gekommen. Dieser weit aufgehenden Türe freuen wir uns, wenn wir uns dessen freuen, dass es ein Wort Gottes für uns und also eine Kirche Jesu Christi gibt.» (Barth, Römer 15,5–13, 302.)

40 Röm 12,1. Die Wiedergabe von λογικός mit «logisch» ist höchst unüblich. Die Wortbedeutung umfasst «vernünftig, wahr, geistig», entsprechend wird die Römerbriefstelle meist mit «vernünftiger Gottesdienst» übersetzt. Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 967. So tut es auch Barth im *Römerbrief* von 1919, wobei er dann spezifiziert: «Vernünftig, d. h. logisch und sachlich Gott gegenüber [...]» (Barth, Der Römerbrief 1919, 468.) In seinem Römerbrief-Kommentar von 1922 übersetzt Barth die betreffende Stelle mit «sachgemässe Gottesverehrung». Barth meint damit das «primäre[] ethische[] Handeln[]», dogmatisch mit dem Begriff der Heiligung ausgedrückt. Das Opfer der Menschen ist dann sachgemäss, vernünftig, logisch, wenn es den «Erbarmungen Gottes» gemäss ist. (Ders., Der Römerbrief 1922, 581.)