

# RELEKTÜREN

Philipp Stoellger

## Barth gegen seine Liebhaber verteidigt

Warum sollte man gut 90 Jahre nach Erscheinen ein Buch<sup>1</sup> rezensieren, nochmals rezensieren, nachdem es schon vielfach rezensiert, gefeiert oder kritisiert wurde? Zu spät, nicht schon wieder und warum jetzt? Warum sollte das interessieren?

Der Kultur- bzw. der Neuprotestantismus und seine Renaissance seit dem letzten Drittel des 20. Jh. *hat* sich für Barth interessiert und tut es bis heute: als Gegenstand heftiger Kritik. Fast könnte man meinen, die Antibarthianer seien die letzten lebenden Barthianer – im Gewand der Negation. Der Erfolg und die Deutungsmacht »Barths« in Theologie und Kirche besonders der Nachkriegszeit provozierte erwartungsgemäß früher oder später entsprechende Reaktionen, die teils polemisch, teils kritisch, teils historisierend verfahren. Insofern ist die Wirkungs-, Rezeptions- und Kritikgeschichte Barths ein Feld unentwegter Deutungsmachtkonflikte, bis heute. Dass dabei besonders die Kultur- oder Neuprotestanten (mit Troeltschs Abgrenzung gegen Luther und die Altprotestanten) so vehement gegen Barth und seine Folgen angingen, ist wenig überraschend. War doch die »dialektische Theologie«, maßgebend Barth, in mancher Hinsicht dezidiert destruktiv: Sie brach kultur- und theologiegeschichtlich, soweit möglich, alle Brücken ab zur Kulturtheorie, maßgeblich zur Kulturphilosophie und -theologie des 19. und frühen 20. Jh. Barths im Römerbrief immer mitschwingende Distanznahme zu seinem Lehrer Adolf Harnack ist dafür ebenso bezeichnend wie die bei ihm ewig wiederkehrende Abgrenzung zu Albrecht Ritschl und Friedrich Schleiermacher. Alles, was »vom Menschen aus« konzipiert wurde, anthropologisch und kulturtheoretisch grundiert, galt Barth *a limine* als verfehlt. Theologie habe »von Gott« auszugehen *statt* vom Menschen, der Welt oder der Kultur. Dass diese These selber eine negativistische Kulturtheorie und Anthropologie darstellt – wurde vermutlich gewusst (weswegen Barth mit Nietzsche und Overbeck kokettiert), aber es wurde je später umso merklicher auch verdrängt, statt es selbstkritisch zu exponieren.

1 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, in: ders., *Gesamtausgabe* II/47, hrsg. von Cornelis van der Kooij und Katja Tolstaja, Theologischer Verlag Zürich 2010, LI u. 784 Seiten.

Was sich auf der semantischen Oberfläche *ad personam* zeigt, ist Symptom einer theologischen Weichenstellung: von der Erfahrung (Schleiermacher bis Bultmann) zur Offenbarung (und Offenbarung statt Religion) und von der Vermittlungs- zur »dialektischen« Theologie, die sich eher als »diastatische« begreifen lässt. Sollen doch alle »Anknüpfungspunkte« im Menschen, in anderen Religionen, in der Kultur und *in summa* in der Immanenz abgewiesen und als unmöglich erwiesen werden. Gott *statt* Mensch, Christentum *statt* Kultur, genauer noch Christus *statt* Christentum, Kirche *statt* Welt und so weiter *ad infinitum*. Die Dialektik wird zur Diastatik, in der keine Differenz scharf genug erscheint, um den »unendlichen Unterschied« von Gott und Mensch zu formulieren.

»Wort Gottes *statt* Menschenwort« ist jedoch ein offensichtlich *unmögliches* Programm, in dessen Konsequenz die Theologie zur Kultur-, Sprach-, Anthropologie- und Theologiekritik wird. Darin liegt eine Version von Negativik – im Zeichen immer noch größerer Offenbarungsemphase und Assertorik. Das Programm weiß indes um seine Unmöglichkeit und erleidet sie durchaus kreativ. In Umfang, Eigenart und Originalität ist der *Römerbrief* Barths ein opulentes, wenn nicht arg weitschweifiges Werk, wie seine *Kirchliche Dogmatik* und »Gesamtausgabe« auch.

Die kreative Unmöglichkeit formulierte er im Erscheinungsjahr folgendermaßen: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben«. <sup>2</sup> Das gewusste Nicht-Können führt in ein »trotzdem«, so dass Barths Römerbrief bei aller Theologie- und Sprachkritik eminent und überfließend wird: Plerophorie aus dem Geist einer vorlaufenden, immer noch schärferen Negativik. Dass darin eine Offenbarungsrhetorik wirksam ist, die bei noch so großer Apophatik eine immer noch größere Kataphatik betreibt, bei noch so viel Negation eine immer noch größere Affirmation und Assertion, ist nicht ohne Paradoxie. Die kann man entparadoxieren als bloß selbstwidersprüchlich; man kann sie auch feiern als orthodox und definitiv wahr; man kann sie historisieren und auf Distanz bringen; oder man kann sie in ihren Komplikationen explizieren und zu verstehen suchen, um sie in ihren Punkten zu problematisieren. Aber damit ist man schon »mitten drin« im »Barthdiskurs«. Und das ist ein prekärer Ort.

Wir sollen von Barth reden, können es aber nicht – zumindest nicht ohne einige Probleme. Denn »von Barth reden« ist in gewisser Weise unmöglich geworden, eine unmögliche Möglichkeit. Zerfällt die Rede von ihm doch sofort in ein pro und contra, in die eingespielte Antithese von Barthianern und Antibarthianern. Das hat theologiegeschichtlich vielfach untersuchte und dargelegte Gründe.

2 Barth, »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie«, in: *Christliche Welt* 36 (1922), 858–873. Hier ist der Text zitiert nach *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner*, hrsg. von Jürgen Moltmann, München 1986, 199.

Die Historisierung Barths und seiner Tradition ist ein probates Mittel, um Distanz zu gewinnen, zur Nachdenklichkeit vor allem, um sich unfruchtbaren Alternativen zu entziehen. Wenn aber die Historisierung untergründig einer immer noch größeren Polemik als akademisches Gewand diene, wäre wohl Historisierung der Historisierung nötig, oder auch etwas Hermeneutik. Sonst liefe man Gefahr, noch in der Historisierung seinen Gegnern immer ähnlicher zu werden – soweit, dass die theologiepolitische Barthkritik zur mächtigsten Form der Barthtradition geworden ist: Barth lebt und wird tradiert und diskutiert im Medium der Barthkritik. »Barth« ist nach wie vor ein Fokus von Deutungsmachtkonflikten, sei es zwischen Barthesellschaften und »Antigesellschaften«, von Editoren und Tradenten. Daher ist der Diskurs in, mit und gegen Barth unhintergebar in die Kontroversen verstrickt, die bis heute die theologischen Landschaften durchziehen, sei es in Deutschland, Österreich, Schweiz oder Frankreich, England, den USA oder in Skandinavien. »Barth« ist wie »die reformierte Tradition« einer der wenigen weltweiten Exportschlager der protestantischen Theologiegeschichte.

Was folgt, ist daher eine Rezension »trotz allem«, unvermeidlich verstrickt in diese Deutungsmachtkonflikte. Die relevanten Äußerlichkeiten sind schnell benannt: Der Band ist die maßgebende Neuausgabe des theologie-, wissenschafts- und kulturgeschichtlich zentralen Dokuments der sog. »Dialektischen Theologie«, die die Geschichte des Protestantismus von der Weimarer Republik über die NS-Zeit bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. geprägt hat, nicht nur in Deutschland, sondern in Europa und darüber hinaus. Es ist ein zentraler Text von gravierender Wirkung, der von den Herausgebern Cornelis van der Kooij und Katja Tolstaja mit theologisch üblicher Gründlichkeit und Sorgfalt ein für allemal so ediert worden ist, dass er bis zum jüngsten Gericht keiner Neuedition mehr bedürfen wird, und danach wohl auch kaum noch einmal. Denn zu erwarten ist, dass diese Edition selbst in diesem Gericht für gut befunden wird.

Nach einer instruktiven Einleitung der Herausgeber (IX–LI) werden die Vorworte der ersten bis sechsten Auflage abgedruckt (3–42), der Text (45–713; inklusive der Seitenzahlen der vorherigen Ausgabe) und Register der Bibelstellen, Namen und (ausführlich) der Begriffe (715–784). Zudem werden in den Fußnoten, die die Herausgeber dem Text beifügen, sowohl Abweichungen des Drucks zum Manuskript verzeichnet als auch in mühsamer Kleinarbeit entschlüsselte Anspielungen aufgelöst, Zitate Barths nachgewiesen und Querverweise gegeben. Mehr kann man von einer Textausgabe *sub specie aeternitatis* nicht erwarten<sup>3</sup> – abgesehen vom Preis. Allerdings ist die *Karl Barth Gesamtausgabe* erfreulicherweise in Deutschland frei zugänglich im Rahmen der DFG-Nationallizenzen<sup>4</sup>, die auch

3 Abgesehen vielleicht von einer noch zu schreibenden Rezeptions- und Wirkungsgeschichte dieses Textes. Ein Kommentar zum Kommentar steht noch aus, wenn man das denn für ein Desiderat hielte.

4 <http://www.nationallizenzen.de/angebote>

die von der *Alexander Street Press* gehostete »The Digital Karl Barth Library« umfasst.<sup>5</sup>

Warum nun sollte oder könnte zumindest dieses Buch heute interessieren, zumal im Horizont der Kulturphilosophie? Ist es doch ein 90 Jahre altes Buch über Paulus' Römerbrief, von denen es im Laufe der Christentumsgeschichte unendlich viele gibt. Und ist es doch zudem ein Dokument einer Theologie, die seit gut 30 Jahren unter massiver Kritik steht und heute (zumindest in Deutschland, international sieht das anders aus) kaum noch bruchlos vertreten oder im Wissenschaftsdiskurs affirmiert wird. Auch in den Kirchen »herrscht« nicht mehr »der Barthianismus« als Standardtheologie, sondern alles mögliche Andere, nur möglichst der nicht. Und seitens der Kulturwissenschaft, -theorie und -philosophie dürfte gerade Barth und sein Römerbrief als verfehlt, obsolet, vergangen, wenn nicht als »Feind« erscheinen.

Warum also? Was könnte man hier für Gründe geben, die zustimmungsfähig sein könnten, diesseits eines vorgefassten pro und contra Barth? Als Aspekte gegenwärtiger Relevanz und möglicher Lektüreperspektiven seien folgende vorgeschlagen: Barths Römerbrief ist zum einen eine negative Theologie der Kultur; zum zweiten eine (radikale) Differenz- und Alteritätstheorie; zum dritten ein paradigmatisches Dokument wissenschaftlichen, genauer des theologischen Expressionismus; zum vierten ist der Römerbrief *auch* ein »Paulusbuch«, auf dessen Hintergrund aktuelle Paulusbücher und -diskurse mit anderer Schärfentiefe gelesen werden können; zum fünften entfaltet er dementsprechend eine politische Theologie oder theologische Theorie des Politischen; zum sechsten konstruiert er eine (durchaus aporetische) Offenbarungstheorie, deren Probleme verwandten Offenbarungsphilosophien begegnen (wie der Heideggers); zum siebten ist der Römerbrief sicher auch schlicht ein gewichtiges Dokument der (Kultur-)Wissenschaftsgeschichte, das immerhin solches Gewicht hat, dass es bis heute wirksame konfliktive Deutungsmacht entfaltet.

Das war von Beginn an gewusst und gewollt: Der Römerbrief ist eine theologische Programmschrift mit dem Willen zur epochalen Deutungsmacht – im bescheidenen Gewand eines Kommentars zu Paulus' Römerbrief. Das war schon bei Luthers Römerbriefkommentar nicht anders – mit dem sich Barth *nolens volens* misst. Und es ist bei den aktuellen Paulusbüchern<sup>6</sup> nicht viel anders, auch wenn

5 <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com.proxy.nationallizenzen.de/>

6 Vgl. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993; Alain Badiou, *Saint Paul – La fondation de l'universalisme*, Paris 1997; Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a.M. 2000; Slavoj Žižek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000; Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris 2006; Slavoj Žižek, Kenneth Reinhard, Eric L. Santner, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago 2006; Jean-Michel Rey, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris 2008.

deren retrospektive Schärfentiefe mehr Gesprächspartner verkennt als nötig oder wünschenswert ist.

Was treibt Barth in diesem Text? Keine historisch-kritische Exegese, auch keine literatur- oder kulturwissenschaftliche Kommentierung oder Auslegung, auch keine spekulative Allegorese – sondern am ehesten das, was er später »nach-kritische« Schriftauslegung nannte. Was genau das ist und wie das »gemacht« wird, ist deswegen fraglich, weil es nicht im explizierten Sinne methodisch verfährt, aber darum doch keineswegs regellos. Man könnte es eine systematische Interpretation nennen. Bei Luther wäre das die Lektüre auf das hin, »was Christum treibet«, zu nennen. Bei Barth stellt sich das ähnlich dar, allerdings mit bestimmten Verschiebungen: auf das hin, was Gott ist (und nicht Welt) und was Gott offenbart (nicht was der Mensch erfährt) etc.

Die negativistischen und diastatischen Übertreibungen dabei sind ein Indiz für *Deutung*, die teils vorwissenschaftlich, teils »nachwissenschaftlich«, wie nach-kritisch, über etablierte historische und dogmatische Methoden hinausgeht. Insofern könnte das *Deutung* im Unterschied zur methodischen Interpretation genannt werden<sup>7</sup>: Es geht um Paulusdeutung, in der sich Horizont und Perspektive des Verfassers und seiner historischen Situation zeigen. Und wie viele Deutungen prätendiert auch diese *Deutungsmacht* (mit entsprechenden literarischen Techniken bzw. rhetorischen Gesten): der Negation anderer Positionen, der prophetischen Gesten, mit »das Eigentliche und Wesentliche« erschließenden Anspruch, zu zeigen »quod res est«. Das Repertoire solcher Deutung (politisch, theologisch, wissenschafts- und kulturkritisch, apologetisch etc.) wäre noch eigens zu untersuchen.<sup>8</sup>

7 Vgl. *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hrsg. von Philipp Stoellger, Tübingen 2014.

8 Vgl. Trutz Rendtorff, *Kirche und Offenbarung. Funktion und Stellung des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie untersucht bei Schleiermacher, Hegel und Barth*, Ms. Münster 1961; ders., *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1966 (21977); ders., »Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen«, in: ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 161–181; *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, hrsg. von dems., Gütersloh 1975. Georg Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000; vgl. Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen 2007; vgl. Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996. Michael Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, Tübingen 2000; Karin Bornkamm, *Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Tübingen 1998; Gerhard Ebeling, »Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths« (1986), in: ders., *Wort und Glaube IV*, Tübingen 1995, 270–312. Vgl. Michael Beintker, *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik«*, München 1987; ders., *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*, hrsg. von Stefan Holtmann und Peter Zoicher, Tübingen 2013.

Dabei ist eine gewisse *Ambivalenz* von Deutung merklich: teils arbiträr erscheinend mit dem Willen zur (eigenen) Deutungsmacht das zur Geltung zu bringen und dafür Geltung zu beanspruchen, was dem Verfasser besonders relevant erscheint (bestimmte Alternativen, Fronten, Negationen, Positionen); teils aber auch die dadurch gerade so anstößige wie reizvolle Übertreibung und Gewagtheit der Darstellung, wenn sie über das methodisch Gesicherte hinausgeht. Sind doch »Römerbriefe« spätestens seit Luthers klassischem Römerbrief (von 1515/16) ein Genus mit dem Gestus besonderer Bedeutsamkeit. In diese Tradition reiht sich Barth ein, wodurch eine mehr oder minder deutliche Reformations-, wenn nicht Revolutionsrhetorik ins Spiel der Deutung kommt. Der Bruch mit seinen Lehrern, der kulturprotestantischen Tradition, zielt auf eine Umwertung aller bei denen anerkannten Werte – mit einer prekären Doppeldeutigkeit: Gottes Selbstoffenbarung in Christus als Revolution oder Umwertung der Werte »dieser Welt« entspricht dem derart, dass Gottes Handeln als Ermächtigung der theologischen Praxis Barths erscheinen kann. Und das wäre eine gefährliche Selbstermächtigung dieser Theologie und ihres Deutungsmachtanspruchs.

Auf der Suche nach einer »neuen« Grundlegung der Theologie, jenseits des Kulturprotestantismus, ging der sozialdemokratische Pfarrer im Schweizer Örtchen Safenwil (1911–21) schlicht und fromm auf die biblischen Schriften zurück – so die autolegendarische Darstellung, ähnlich der Luthers im Rückblick: »Ich las und las und schrieb und schrieb«<sup>9</sup>, notierte Barth später über die Arbeit an der ersten Auflage des Römerbriefs (August 1918 abgeschlossen). »Lesend schreiben, schreibend lesen« ist die imaginäre Urszene, in der sich diese Theologie formiert: strikt biblisch mit dem Anspruch, endlich wieder dem (vom biblischen Wort deutlich zu unterscheidenden) Wort Gottes gemäß zu sein. Was er etwas kokett als »Schreibübungen« ausgab,<sup>10</sup> inszeniert eine »Entdeckung der Bibel«, die dem »Tolle, lege!« aus Augustins Confessionen signifikant verwandt fingiert wird.

Was hier entsteht, ist eine »Krisentheologie« (1916; Römerbrief 1. Auflage erschien 1919<sup>11</sup>), nur dass die Krise nicht primär die des Schreibenden oder (wie bei Augustin) des Lesenden sein soll, sondern die der Zeit, der Kultur oder des Menschen: »Einmal mußte es ja doch im Zusammenbruch *unserer* Sachen an den Tag kommen, daß *Gottes* Sache ausschließlich seine *eigene* Sache ist. Da stehen wir heute.«<sup>12</sup> Diese Differenz zu schärfen – ist sc. Barths Sache, selbst zu verantworten.

9 Barth, Nachwort, in: *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, hrsg. von Heinz Bolli, Gütersloh 21980, 295; vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 41986, 110.

10 Zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 110.

11 Zur Präzisierung: Römerbrief 1. Auflage lag Dezember 1918 gedruckt vor, wird aber als erschienen 1919 ausgegeben (vgl. Busch, *Lebenslauf*, 118); Römerbrief 2. Auflage lag Dezember 1921 vor, wird aber als erschienen 1922 ausgegeben (GA II,47, IX).

12 Zit nach Busch, *Lebenslauf*, 112.

tende Theopraxis, in der die »eigene Sache Gottes« neu formiert wird, nicht ohne Präention auf Reformation, mit dem Programmwort »Umwertung aller Werte!«<sup>13</sup>. Nietzsches Kulturkritik wird ähnlich übernommen wie Paulus' und als Religions-, Theologie und Kulturkritik gewendet. Bei allem Insistieren auf der »unendlichen Differenz« von Gott und Mensch weiß diese Differenzproduktion doch um ihre eigene Produktivität, wenn Barth zweifelnd notiert, »ob der liebe Gott dieses Geschreibe eigentlich will?«<sup>14</sup> Darin zeigt sich das Dilemma: eine theologische Differenz zu radikalieren und dabei doch »ins Offene« zu schreiben, ohne irgendeine Gewähr. »Theopoetik« oder theologische Literatur könnte man das nennen, nicht ohne gewisse Nähe zur Kunst wie Literatur des Expressionismus, in der die Dekonstruktion der Gegenständlichkeit in die »Abstraktion« führt.

Abstrakte Theologie also? Nicht gleich im negativen Sinne, sondern in einer selbstreferentiellen Inszenierung und Erzeugung ihrer Ungegenständlichkeit, in der das theologische Artefakt (der Text, das Wort) zum Gegenstand seiner selbst wird. Nur geht das einher mit der Markierung einer theologischen Differenz, in der diese Fabrikation von Theologie als schlechthin abhängig von »Gottes Wort« ausgegeben wird. Das könnte man selbstmissverständlich nennen, wenn nicht auch noch um diese Aporie der Selbsterzeugung des Nichterzeugbaren gewusst würde. Als Behauptungen begriffen, wird das alles absurd; als Zeugnis hingegen vielleicht verträglich, wenn die Fragilität und Aporetik dessen nicht verkannt wird.

Zwischen der ersten und zweiten Auflage des Römerbriefs lag v. a. der sog. »Tambacher Vortrag« Barths (»Der Christ in der Gesellschaft« 1919), in dem er seine politische Theologie mit revolutionärer Rhetorik darlegte: »Das Reich Gottes ... ist eine Revolution, die *vor* allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist.«<sup>15</sup> Die Theologie wird von der Krisen- zur Revolutionstheologie, allerdings mit dem Anspruch, mehr als das zu sein: *Die* Revolution, die *Meta*-revolution ist die imaginäre Größe, um die sie kreist und die sie bezeugt. In der formalen Revolutionsrhetorik koinzidieren auf riskante Weise Gottes Revolution in Christus, namens Offenbarung, und die prätendierte theologische Revolution Barths – und das in einer politisch labilen Nachkriegsphase, bis dahin, dass beide Revolutionen ununterscheidbar zu werden Gefahr laufen.

Barths Kulturprotestantismuskritik im Verein mit seiner radikalen Kulturkritik ist bekannt – und üblicherweise der plausible Grund für entsprechende Barth- und Kulturkritik. Nur, die latente Pointe einer *negativistischen* Theorie der Kultur (im Gefolge Nietzsches) wird damit möglicherweise verpasst. So kann Barth (normativ, in deskriptiver Geste) vom Christentum behaupten: »Es steht der »Natur« sowohl wie der »Kultur«, der Romantik sowohl wie dem unentwegten Fort-

13 Römerbrief 1. Auflage, 35 f.; zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 112.

14 Zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 118.

15 Zit. nach ebd., 123.

schritt eher kühl gegenüber. Es ist überall, wo Türme gebaut werden, irgendwie nicht recht dabei ... Es wittert dabei immer – mit einem menschlich betrachtet unsympathischen, aber schwer wirklich zu widerlegenden Misstrauen – die drohende Abgötterei. Es sieht in diesen Türmen mindestens das *Gleichnis* des Todes« (621). In dieser Weise kann Barth immer wieder das »Menschengemachte«, die »Kultur« kritisieren als im Grunde bloß vergänglich und vergeblich. Wer darauf baue, baue auf Sand. Kulturmisstrauen bestimmt den Ton, so dass sich hier indirekt eine *negative Theorie der Kultur* im Medium der Kulturkritik findet. Dass auch diese Kulturkritik ihre Vergeblichkeit erwiesen hat, ist das eine. Dass sie »mit prophetischem Ton« doch immer wieder treffen kann, das andere. Dass dergleichen mitnichten religiös freudig zu affirmieren ist, sollte klar sein. Dass mit der Kritik solcher irrenden »Unmittelbarkeit« die naiv klingende Kulturkritik ebenso mitnichten erledigt ist, ebenso.

Die Diastasen dieser Theologie folgen einer Regel, genauer einer Leitdifferenz, die die Rhetorik und Kommunikation bestimmt. Offenbarung statt Erfahrung, Gott statt Welt etc. Was immer man von dieser (teils unglücklichen, auch kriegerischen) Semantik halten mag, die Struktur ist ebenso konsequent wie wirkungsmächtig und in ihrer Performanz und Prägnanz bemerkenswert. Aus Barths Theologiekritik wird Sprach-, Politik-, Anthropologie-, Philosophie- und Kulturkritik – ad infinitum. Der Römerbrief quillt über von Negativik der Unsichtbarkeit, Jenseitigkeit, Alterität und Fremdheit bis zur abgründigen Verborgenheit – bis hin zur (kalkuliert absurden?) Selbstwidersprüchlichkeit: »Gott! Wir wissen nicht, was wir damit sagen« (67). Könnte das ein Kulturphilosoph sagen? »Kultur! Wir wissen nicht, was wir damit sagen«, oder »Vernunft! ..., Mensch!...«? Dabei fällt auf, dass Barth kein Fragezeichen setzt, sondern ein lautes Ausrufungszeichen, das zu widerlegen scheint, was dem folgt. So folgen denn diverse, sehr dezidierte Behauptungen des Nicht-Wissens: »Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz« (167). Dergleichen zu kritisieren, wenn nicht zu destruieren, wäre leicht.

Es klingt nach einem unglücklichen Bewusstsein, hier der Theologie. Aber wenn dergleichen dezidiert und kalkuliert wäre, nicht naiv, sondern in seiner Aporetik gewusst und gewollt? Dann würde hier mit der Setzung die Durchstreichung gesetzt, mit der Affirmation die Negation. Das ist eine Theotechnik, die als Differenz- oder Alteritätstheorie auf dem Umweg des Gottesbegriffs erscheint: eine radikale Negativik, die *dann* auf andere Weise problematisch wird, wenn sie eine immer noch größere Assertorik als Ermächtigungsgrund erkennen lässt. Dann wäre der Grund doch immer noch gewisser und gesichert. Streicht man diese gelegentlich aufscheinende Grundgewissheit als Selbstermächtigungstheorem dieser Rhetorik, könnte es von neuem interessant werden.

Aber solcher Aufnahme steht auch seine fremde Sprache entgegen, z.B. seine immer wiederkehrende militante Metaphorik, etwa wenn er meint: »dass alle Hand-

lung als solche nur ... Gleichnis und Zeugnis ist vom Handeln Gottes, das, weil es das Handeln Gottes ist ... Also aufgewirbelter Staub »nur, durch den die marschierende Kolonne sich bemerkbar macht, Einschlagstrichter »nur, an dem es erkennbar ist, dass hier eine Granate explodierte ...« (586). Oder: »Sofern wir nicht durch den Glauben gerecht sind vor Gott, befinden wir uns nämlich im Kriegszustand mit ihm« (207). Und »Zwischen Tod und Leben ist keine dritte Möglichkeit. In diesem Kriege gibt es keine Überläufer, keine Vermittler und keine Neutralen« (292). Die Krisen- und Revolutionstheologie ist eben auch *Kriegstheologie* nach dem ersten Weltkrieg. Und sie wird von neuem militant werden in der Bekennenden Kirche. Sprachlich wird sie ihren Gegnern gelegentlich gefährlich ähnlich. Das ist nachvollziehbar, wenn auch nicht mitvollziehbar. Die Kritik daran ist bekannt: Barth werde antiliberal, antidemokratisch, totalitär bis in einen »theologischen Absolutismus«.

Am Beispiel seiner Deutung von Römer 13 kann man diese *zu* eindeutigen Urteile etwas differenzieren: »Staat, Recht, Kirche, Gesellschaft ... fordern Anerkennung und Gehorsam, und wir müssen uns mit der Frage auseinandersetzen, ob wir ihnen das Geforderte gewähren oder verweigern wollen.« (638 f.) Statt, wie damals in lutherischer Tradition üblich, auf Gehorsam und Legitimität zu setzen, plädiert Barth *nicht* einfach für Ungehorsam und »Revolution«, sondern für »die Negation des letztern. *Nicht*-Revolution! sagen wir. Wir haben damit implicite auch schon *Nicht*-Legitimität! gesagt; wir haben aber unsre Gründe, das nicht explicite zu sagen.« (639). So preist er »Die große negative Möglichkeit!« (ebd.), ohne zu klären, *wessen* Möglichkeit das sein mag.

Anders als etwa Žižek optiert er demnach nicht für die prophetisch naheliegende Gegenbesetzung, sondern für eine Figur des Dritten, die allerdings keineswegs weniger problematisch ist, wenn Barth ausführt: »Es wird sogar zu sagen sein, dass der revolutionäre Titanismus gerade darum, weil er in seinem Ursprung der Wahrheit so viel näher kommt, um so viel gefährlicher und gottloser ist als der reaktionäre. Also auf alle Fälle: Der reaktionäre Mensch ist uns die kleine Gefahr, sein roter Bruder aber die große. Wir halten uns an die große und sehen unser Anliegen darin, dass zur Ehre Gottes der revolutionäre Mensch (als ein besonders stattliches Opfer!) zur Strecke gebracht werde.« (640) Gegenüber späteren Machtergreifungen hat das sicher seine Pointe; aber derart »zur Jagd auf Revolutionäre zu blasen«, ist sicher keine probate Antwort, auch wenn sie theologisch richtig klingen mag. Dass hierin auch Kritik des religiösen Sozialismus, also der Anfangsgründe Barths, mitklingt, muss notiert werden. Aber warum und wozu solch eine Freund-Feind-Rhetorik, wo doch zu der Zeit demokratische Traditionen nahegelegen hätten? Damit scheint Barth prinzipielle Probleme zu haben: »Was heißt bestehende Ordnung? Dass der Mensch heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist.« (641) So unsinnig das klingt, liegt dem bei Barth eine tiefe Ordnungsskepsis zugrunde, die einen theologischen Humanismus

insinuiert: »Der Mensch hat eben nicht das Recht, gegen den Menschen objektiv Recht zu haben, und je größer der Schein von Objektivität ist, mit dem er sich dabei zu umgeben weiß, um so größer ist das Unrecht, das er dem Andern zufügt.« (642) Darin manifestiert sich ein Begriff des Menschen (nicht »nur« Gottes oder Christi) als konstitutiver Figur des Außerordentlichen, das von keiner Ordnung zu normalisieren ist. *Daher* wird es politisch wie theologisch interessant, wenn er notiert: »Auf das Recht des Einen wartet ja der Andere. ... Welche Legalität wäre nicht in ihrer Wurzel illegal?« (642, mit Verweis auf den »Großinquisitor«)

Nur ist dieser Satz gefährlich, wenn er jede Ordnung dergestalt unter Verdacht stellt, dass alle Ordnungen gleich »grau« werden. Diese Rhetorik verführt Barth denn auch dazu, jede Revolution unter einen analogen Verdacht zu stellen, bloß »Kampf der Bösen mit dem Bösen« des Bestehenden zu sein: »Auch die radikalste Revolution ist nur Revolte, wobei wohl zu beachten ist, dass dies auch von den sog. ›geistigen‹ oder ›friedlichen‹ Revolutionen gilt. Auch die radikalste Revolution ist an sich nur die Rechtfertigung und Verstärkung des Bestehenden.« (645)<sup>16</sup> Dann kann er getrost Römer 13,1 affirmieren. »Mit anderen Worten: in Anbetracht der Lage zwischen Gott und Mensch kehrt das Alte bei der revolutionären Rechnung, nachdem es gestürzt ist, in neuer verstärkter Form wieder.« (646) Stimmt das, etwa im Blick auf 1989 und die Folgen? Wenn Barth an der nächstliegenden Negation Zweifel streut, könnte es doch nochmals interessant werden, wenn auch nicht weniger riskant. Wenn es dann später heißt (in listiger Überschreitung von Röm 13,1?): »Es gibt keine energischere Unterhöhnung des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden. ... Nicht-Revolution ist die beste Vorbereitung der wahren Revolution« (647), mag das im Blick auf politische Aktualitäten subversiv klingen. Aber – stimmt es in »postpolitischen« Kontexten noch?

Was läge näher, als »Empört Euch!« zu rufen. Dagegen zeigt Barth nochmals eine »dialektische« Pointe: Die »von Gott eingesetzte« Ordnung sei gerade dadurch Gott gegenüber in einer konstitutiven »Krisis«, und die »setzt also für uns die Möglichkeit, uns zu empören, in Nachteil gegenüber der Möglichkeit, uns nicht zu empören. Sie nimmt uns jedenfalls den Dampf, das Pathos, die Begeisterung, die Berufung auf das ›Höhere‹, also gerade die Dinge, die zu einer rechten Empörung als der ›getroste Griff in den Himmel‹ unentbehrlich sind.« (649) Aber, wäre »Nicht-Empörung« und das »Geltenlassen des Bestehenden« die theologisch empfehlenswerte Haltung gegenüber der ungeheuren Selbsterhaltung und Beharrungskraft postpolitischer Institutionen und ihrer Ordnungshüter? Solch eine Gelassenheit und das Vertrauen auf die subversive Potenz des »Geltenlassens« ist

16 Wenn Barth negativistisch verschärft: »Unsre Sache kann es nicht sein, uns mit dem Maßstab Gottes zu bewaffnen und zu tun, als ob Gott durch uns täte!« (648), wäre das auch auf die Theologie zu beziehen, etwa auf theologische Revolutionsgesten.

wohl nur nachvollziehbar, wenn auf die »wahre Revolution« Gottes gehofft wird.<sup>17</sup> Wer das aber mitvollzieht und »das Gute tut« im Geltenlassen der Obrigkeit, findet sogar deren Anerkennung – mit ironischen Folgen: »Sie, die ahnungslose, freut sich über den merkwürdig ruhigen Bürger, der ihr in dem Menschen erwächst, dessen Tun »nur« das Gericht Gottes bedeutet, in dem Menschen, der so viel gegen sie einzuwenden hat, dass er – nichts mehr gegen sie einwendet.« (652) Diese politische Theologie scheint nicht ohne feinen Sinn für Ironie zu sein – auch wenn die nur zu leicht missverstanden werden kann. Was aber, wenn die politischen Ordnungshüter solcher List frommer Vernunft mit bloßem Nichtverstehen begegnen?

17 Die »wahre Revolution« dann Gott selbst vorzubehalten und den »menschlichen Empörern« zu versagen (mit Röm 13,2) und ihnen »Demut« vorzuschreiben (649), wirkt nicht nur wieder arg ordnungsliebend, sondern verstellt die Frage danach, wie denn Gott zu seiner Revolution kommt. Auch wenn die in Christus bereits realisiert wurde, wie wird sie seitdem geltend gemacht? Wären »Kirche« oder »Wort und Sakrament« die Mittel der Wahl?