

Zur Rezeption der Theologie Karl Barths in Deutschland

Andreas Pangritz

„Karl Barth war Sozialist“. Mit diesem heute wohl wieder als provokativ empfundenen Satz hat Friedrich-Wilhelm Marquardt 1972 das erste Kapitel seines Buches *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths* eröffnet.¹ Das Buch war als Habilitationsschrift an der Kirchlichen Hochschule Berlin (die soeben erst das Habilitationsrecht erhalten hatte) eingereicht worden und dort trotz positiver auswärtiger Gutachten mit knapper Mehrheit abgelehnt worden. Die negative Entscheidung des Kollegiums wurde von den einen als Skandal empfunden, die Tatsache, daß Marquardt wenig später an der Freien Universität Berlin kumulativ habilitiert wurde, von den anderen. Um so mehr machte das Buch nach seiner Veröffentlichung furore; schnell war es vergriffen, so daß eine zweite Auflage nötig wurde. Marquardt wurde von zahlreichen theologischen Fachschaften in Ost- und West-Deutschland, außerhalb Deutschlands auch von theologischen Fakultäten insbesondere in den Niederlanden zu Vorträgen über seine These eingeladen. Einer Berufung durch die Königin der Niederlande an die Theologische Fakultät der Universiteit van Amsterdam wollte er nicht folgen, auch wenn er bereit war, eine Gastprofessur in Amsterdam wahrzunehmen.

Wie nur wenige andere Theologen des 20. Jahrhunderts polarisiert Karl Barth, – auch noch fast 40 Jahre nach seinem Tod. Das mag verwundern, sind doch Gegner wie Anhänger Barths heute bereit, ihn als den bedeutendsten Theologen – manchmal gar als „Kirchenvater“ – jenes Jahrhunderts zu bezeichnen. Worin diese überragende Bedeutung aber besteht, darüber gibt es Streit, – nicht nur zwischen Barthianern und Anti-Barthianern, sondern mehr noch unter den „Barthianern“ selbst.

Dem steht die merkwürdige Tatsache gegenüber, daß Barth heute kaum noch gelesen wird. Er gilt – jedenfalls wenn man sich an die Meinungsmacher in der akademischen Theologie hält – als überholt. Längst schon wurde die „Unhaltbarkeit“ von Barths „Auffassung der Theologie“ behauptet² und ein „post-barthianisches Zeitalter“ ausgerufen.³ Da wirkt es manchmal schon fast komisch, wie sich manche Anti-Barthianer über die angebliche Dominanz des „Barthianismus“ échauffieren, als

¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, München 1972, 39.

² Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 277.

³ Hendrikus Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchen-Vluyn 1985, 207.

ob dieser nicht längst verächtlich gemacht worden wäre. Übrigens war der sog. Barthianismus wohl selbst in seiner Hochzeit in den Fünfziger Jahren kaum je die herrschende Mehrheit, – ganz abgesehen davon, daß er mit Barth selbst nur wenig zu tun hatte.

In seinem Buch *Theologie und Sozialismus*, von dem 1985 eine um ein Nachwort „Nach dreizehn Jahren“ erweiterte dritte Auflage erschien, hatte Marquardt eine doppelte These über den Zusammenhang von Theologie und Sozialismus bei Barth vertreten. Einerseits ging es um den historischen Nachweis, daß Barth seit seiner Zeit als Safenwiler Dorfpfarrer Sozialist war, wobei die Diskussion sich insbesondere auf die Frage konzentrierte, welcher sozialistischen Strömung genau er zuzuordnen sei – Was war es eigentlich um die ominöse „Zweieinhalbte Internationale“? – und insbesondere, wie sein Verhältnis zum damals entstehenden Leninismus einzuschätzen sei. Abgesehen von der Detailfrage, ob Barth bei der Erarbeitung seines *Römerbrief*-Kommentars von 1918 Lenins Schrift *Staat und Revolution*, die in demselben Jahr in deutscher Übersetzung erschienen war, gelesen haben konnte, ist die historische These von Barths Sozialismus heute unumstritten. Im Nachwort „Nach dreizehn Jahren“ der erweiterten dritten Auflage seines Buches hat Marquardt 1985 dazu bemerkt: „Meine ... These von einer direkten literarischen Abhängigkeit Barths von Lenins Schrift ‚Staat und Revolution‘ nehme ich – vorläufig – zurück.“ Nicht zurücknehmen wollte Marquardt die Behauptung, daß Barth sich seinerzeit bewußt mit dem Leninismus auseinandergesetzt habe: „Lenins Anwesenheit in der Schweiz [...] hat durchaus ihre Wirkungen im Schweizer Sozialismus gehabt, denn er lebte in Zürich nicht in einsamer Klausur.“ An der innersozialistischen Diskussion um die von Lenin begründete „Zimmerwalder Linke“, die den Weltkrieg zur Weltrevolution umfunktionieren wollte, sei Barth nach Ausweis seiner „Sozialistischen Reden“ beteiligt gewesen.⁴

Weiterhin umstritten ist Marquardts gewichtigere zweite, die systematische These, wonach Barths sozialistisches Engagement Bedeutung für sein theologisches Denken, für die Entstehung der „Dialektischen Theologie“ hatte, aber auch noch in der *Kirchlichen Dogmatik* seinen Niederschlag gefunden habe, und dies nicht nur am Rande, sondern in ihrem Zentrum, in Barths spezifischem „Gottesbegriff“. Dem steht die Gegenbehauptung gegenüber, wonach die Entstehung der „Dialektischen Theologie“ ausschließlich auf ein neues Lesen der Bibel zurückzuführen sei und

⁴ Friedrich-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, 3., um ein Nachwort erweiterte Aufl. München 1985, 378.

möglicherweise geradezu als Abwendung vom Sozialismus zu interpretieren sei. Spätestens in der *Kirchlichen Dogmatik* habe Barth Theologie und nur noch Theologie getrieben und sich von allen ideologischen Relikten, insbesondere vom Sozialismus seiner Frühzeit freigemacht. Über dieser Streitfrage spalteten sich die „Barthianer“ in den Siebziger Jahren in Rechts- und Linksbarthianer auf.

Marquardt konnte darauf verweisen, daß Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* Gottes Sein als ein „Sein in der Tat“ beschreibt. So dürfen die Menschen „leben mit der Alle und in Allen Alles nicht nur neu beleuchtenden, sondern real verändernden Tatsache, das Gott ist“,⁵ – nach Marquardt eine Umschreibung der früheren Formel von der „Revolution Gottes“. Gottes Sein ist demnach nicht einfach im anonymen „Werden“,⁶ sondern in seinem revolutionären Handeln, in der realen Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es erscheint daher nicht abwegig, Barths Formulierung über Gottes Sein als die Alles „nicht nur neu beleuchtende, sondern real verändernden Tatsache“ als eine Anspielung auf die elfte Feuerbach-These von Karl Marx zu lesen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an sie zu verändern.“ In diesem Sinn sah Marquardt geradezu „marxistische Spurenelemente im Gottesbegriff Barths“.⁷

Das mußte Widerspruch provozieren: Falk Wagner wirft der Barthschen Theologie – im aufmüppigen Gestus eines Achtundsechzigers, der bei Adorno studiert hat – vor, sie nehme „Züge von Gewaltherrschaft“ an. Aufgrund ihrer „Struktur der Gleichschaltung“ – der denunziatorische Begriff ist sehr bewußt gewählt, wie sich gleich zeigen wird! – sei die in ihr „entworfene Versöhnung von Gott und Mensch [...] eine Versöhnung ohne den Menschen“.⁸ Da sie „vom Anderssein des anderen“ nichts wissen wolle, erweise sich diese Theologie als „*entwicklungsunfähig*“.⁹

Dies alles wird – wohlgemerkt! – in Auseinandersetzung mit Marquardts These vom Zusammenhang von Theologie und Sozialismus in Barths Denken vorgetragen. Marquardts These wird von Wagner mit der Frage – besser: Phrase – vom Tisch gewischt, „welcher Erkenntnisfortschritt [...] damit verbunden“ sei, „wenn wir wissen, daß Barths Biographie und bestimmte Gehalte seiner Theologie gewissen

⁵ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, 1. Teilbd., Zürich 1940, 289.

⁶ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, eine Paraphrase* (1965), 4. Aufl. Tübingen 1986.

⁷ Friedrich-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, 240f.

⁸ Falk Wagner, *Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth*, in: Trutz Rendtorff (Hg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1975, 10-43; hier: 38.

⁹ Falk Wagner, a.a.O., 39.

Strömungen des Sozialismus affin sind“. Die Antwort hat er bereits gegeben: „für die Barth-Interpretation“ sei „noch nichts gewonnen, wenn Barths Theologie nunmehr auf Sozialismus vereidigt werden soll“. Scharfsinnig bemerkt er, Marquardt setze sich, indem er „bestimmte gegenständlich gefaßte theologische Gehalte auf ebenso gegenständlich gefaßte Gehalte eines wie auch immer gearteten Sozialismus hin“ interpretiere, „dem Risiko“ aus, „parteiisch zu werden“.¹⁰ Dabei sei der Sozialismus doch nur „ein bestimmter Anwendungsfall des Allgemeinen“, während das wahre Konstruktionsprinzip des Barthschen Theologie in der „Selbstausslegung des Allgemeinen“ bestehe, aus der sich „auch andere Anwendungsfälle herleiten“ ließen. Zu diesem Zweck muß man allerdings von einem „höheren Abstraktionsgrad“ ausgehen, „als er bei Marquardt vorliegt“.¹¹ Daher will Wagner „einen abstrakteren Bezugsrahmen wählen, der es erlaubt, die bestimmten inhaltlichen Strukturen sowohl des Sozialismus als auch der Theologie Barths zu begreifen“. Dann aber stelle sich heraus, „daß die inhaltliche Struktur der Barthschen Theologie nicht nur dem Sozialismus, sondern auch dem Faschismus und seiner Theoriebildung verwandt ist“¹² Wollte man unbedingt auf einer spezifischen Verwandtschaft der Barthschen Theologie zum Sozialismus insistieren, dann solle man doch vor allem an den „politisch-praktisch wirksamen ‚hard-ware-Sozialismus‘ eines Lenin, Stalin und Genossen“ denken (Man möchte fragen: Warum redet Wagner nicht gleich von „hard core Sozialismus“?). Wenn Wagner als „das Defizit der Barthschen Theologie“ also ihren „Zwang zur Gleichschaltung“ diagnostiziert,¹³ dann soll damit nicht zuletzt Barth als ideologischer Wegbereiter von Faschismus und Stalinismus denunziert werden.

Dazu will eigentlich nicht recht passen, daß Wagner Barths Theologie zugesteht, sie habe „nicht von ungefähr [...] ihre eigentliche Bedeutung im Kirchenkampf“ erhalten. Der scheinbare Widerspruch löst sich aber, wenn man erneut ein höheres Abstraktionsniveau wählt: Die Bedeutung von Barths Theologie im Kirchenkampf beruhte nach Wagner ja darauf, daß dies eine „Theologie der Abgrenzung und des Ausschlusses“ sei, deren „innere Motorik auf Scheidung hin angelegt“ sei.¹⁴ Letztlich soll mit dieser Charakterisierung die Legitimität der Bekennenden Kirche selbst in

¹⁰ Falk Wagner, a.a.O., 40.

¹¹ Falk Wagner, a.a.O., 12f.

¹² Falk Wagner, a.a.O., 41.

¹³ Falk Wagner, a.a.O., 42.

¹⁴ Falk Wagner, a.a.O., 39.

Zweifel gezogen werden, da ihr Kirchenkampf ja selbst auf den Ausschluß anderer – der „Deutschen Christen“ – hinauslief.

Barth war also ein Totengräber der Weimarer Republik, der Freiheit und Demokratie in Deutschland – mit einem geradezu genialen Trick! – von rechts (Faschismus) und links (Stalinismus) zugleich bekämpft hat. Ähnlich hatte noch zu Barths Lebzeiten der Kirchenhistoriker Klaus Scholder ohne jeden historischen Beleg behauptet, Barth habe zu denen gehört, „die da mitschossen“, als die Weimarer Republik „sturmreif geschossen wurde“, – dies sei „jedenfalls im Bewußtsein der weiteren Öffentlichkeit“ so gewesen.¹⁵

Soweit die intellektuelle (Fall-)Höhe des heute herrschenden Anti-Barthianismus. Man sollte meinen, daß dergleichen sich selbst disqualifiziert; tatsächlich konnte man damit aber akademischer Lehrer werden. Und noch heute wird Wagners Position in der Sekundärliteratur gerne und ohne mit der Wimper zu zucken als Autoritätsbeweis gegen Barth zitiert.

Gegenüber einer solchen intellektuellen Glanzleistung muß die Barth-Orthodoxie des allenfalls zeitweilig dominierenden „Barthianismus“ geradezu als Lichtblick erscheinen, auch wenn sie die politische Radikalität von Barths Theologie bis heute meist zu leugnen versucht. Das sozialistische Engagement Barths zumal in seiner Safenwiler Zeit wird heute nicht mehr bestritten, es wird aber in seiner Bedeutung für Barths Theologie relativiert oder ganz in Frage gestellt. Barths politische Einstellung gilt als zeitbedingt erklärbares, aber doch historisch zufälliges biographisches Détail, das ohne Auswirkung auf Barths Theologie geblieben sei, da diese ihre Grundlagen anderswoher bezogen habe, aus der Bibel, die als Dokument überzeitlicher Glaubenswahrheiten gelesen wird.

Merkwürdig wenig Skandal gemacht hat 1967 die Veröffentlichung von Marquardts Dissertation über *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*.¹⁶ Barth selbst zeigte sich in einem Brief an Marquardt positiv überrascht und doch auch ein wenig befremdet.¹⁷ Skandal gemacht hat eigentlich nur Barths Eingeständnis von Vorbehalten gegenüber Juden, zu denen er selbst nur

¹⁵ Klaus Scholder, *Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie. Aspekte und Fragen* [1963], in: ders., *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft*, hg. v. K. O. von Aretin u. G. Besier, 1988, 84f.

¹⁶ Friedrich-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967 (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Nr. 1).

¹⁷ Karl Barth, Brief an Friedrich-Wilhelm Marquardt vom 5. September 1967, in: ders., *Briefe 1961-1968*, hg. v. Jürgen Fangmeier u. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1975, 420.

„pfui!“ sagen könne, – ein Eingeständnis, das seither als Beweis für Barths angeblichen Antisemitismus herhalten muß. Andere wiederum haben Barth für seinen angeblichen Philosemitismus kritisiert, der ihn in seiner „Schöpfungslehre“ 1950 dazu gebracht habe, die Gründung des Staates Israel geschichtstheologisch zu überhöhen.¹⁸ Auch hier also polarisiert Barth.

Darüber wurde der entscheidende Punkt, den Marquardt herausgearbeitet hatte, lange Zeit – gerade auch von den Barthianern – übersehen, daß Barth im Rahmen der „Versöhnungslehre“ schließlich 1959 zu einer „klaren *Ablehnung christlicher Judenmission*“ aus theologischen Gründen gelangt ist.¹⁹ Fast möchte man sagen: es war ein Skandal, daß dies damals keinen Skandal auslöste. Der Skandal, den diese Feststellung hätte provozieren können, trat in diesem Fall nämlich erst mit großer Verzögerung ein, als die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland im Januar 1980 ihren bahnbrechenden Beschluß *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* faßte und in diesem Zusammenhang, wenn auch etwas verklausuliert, der christlichen Judenmission eine Absage erteilte.²⁰ Jetzt, als Barths Absage an die Judenmission kirchenamtlich geworden war, fühlten sich zahlreiche akademische Lehrer der Theologie, darunter 13 Professoren der Theologie der Universität Bonn, dazu veranlaßt, „erhebliche theologische Bedenken“ gegen diesen Synodalbeschluß zu artikulieren: „Da das Evangelium von Christus allen Menschen gilt“, könne die Kirche „auf die Ausrichtung ihrer Botschaft an alle Menschen nicht verzichten“, also auch nicht auf „die Verkündigung des Evangeliums von Christus für Juden“ und deren „Bekehrung zum Christusglauben“. Es scheint, als wäre den Theologieprofessoren erst jetzt klar geworden, was Barth schon 20 Jahre zuvor gelehrt und was Marquardt in *Die Entdeckung des Judentums* sorgfältig herausgearbeitet hatte. Und jetzt, als Barths theologische Lehre kirchliche Wirkung zeigte, protestierten sie.

Ein mißverständener „Barthianismus“ hat seit den Sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts dazu geführt, daß der Häresieverdacht gegenüber so gut wie allen theologischen Neuaufbrüchen erhoben worden ist, handelte es sich nun um die Befreiungstheologien, Feministischen Theologie oder auch um eine bewußte theologische Umkehr „nach Auschwitz“. Angeblich geht es in all diesen Versuchen

¹⁸ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, 3. Teilbd., Zürich 1950, 240.

¹⁹ F.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums*, 357. – Vgl. Karl Barth, KD IV/3, 1005.

²⁰ Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Synodalbeschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980, in: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. 1: *Dokumente von 1945-1985*, 3. Aufl. 2001, 595.

um nichts anderes als neue „Bindestrich-Theologien“, die – in struktureller Parallele zur Häresie der Deutschen Christen – neben Jesus Christus, dem einen Wort Gottes, andere Offenbarungsquellen propagieren wollen. In extremer Abstraktion wird hier von aller inhaltlichen Bestimmtheit der angeblichen Häresie abgesehen, um theologische Denkverbote zu errichten und einen konservativen Traditionalismus zu zementieren.

Dabei hatte Karl Barth eigentlich unmißverständlich klargestellt, was er von einer solchen „Orthodoxie“ hielt: Als ihn die evangelikale „Bekenntnis-Bewegung“ im Jahr 1966 zur Mitarbeit in ihrer Kampagne „Kein anderes Evangelium!“ gegen die sog. moderne Theologie überreden wollte, fragte er, „ob ihr Bekenntnis auch das gegen die Atombewaffnung, gegen den Vietnamkrieg der USA, gegen den neuen Antisemitismus und für einen deutschen Friedensschluß mit Osteuropa unter Anerkennung der Grenzen von 1945 in sich schließt. ‚Wenn euer *richtiges* Bekenntnis zu dem nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift für uns gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus das in sich schließt und ausspricht, dann ist es ein *rechtes*, kostbares und fruchtbares Bekenntnis.‘“ Wenn nicht, dann sei es „*kein rechtes*, sondern ein totes, billiges“, Mücken-seihendes und Kamele-verschluckendes Bekenntnis.²¹

Nur scheinbar widerspricht der These von Barths unpolitischer Theologie Eberhard Jüngel: Barths Theologie sei nach seinem Selbstverständnis „per se politisch“ gewesen. Merkwürdig nur, wie Jüngel die Politizität der Barthschen Theologie expliziert: „Keine Frage, daß die Verkündigung der Auferstehung eines von Staats wegen Hingerichteten ‚per se politisch‘ ist!“ So weit, so gut! Doch weiter: „Keine Frage, daß die Gewißheit, Christus sei des Gesetzes Ende, ‚per se politisch‘ ist!“²² Nur, daß Barth sich immer gegen das Mißverständnis des Paulus zur Wehr gesetzt hat, wonach Christus angeblich „das Ende des Gesetzes“ sei; vielmehr sei er dessen „Ziel“ im Sinne von Erfüllung, Bestätigung, Bekräftigung.²³ Die Politizität Barths muß doch wohl anderswo als im angeblichen „Ende des Gesetzes“ gesucht werden. Warum eigentlich nicht im Gesetz selbst, das zum „Kampf um menschliche Gerechtigkeit“ aufruft, zum „Aufstand gegen die Unordnung“, gegen die

²¹ Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* [1975], 3. Aufl., München 1978, 197f.

²² Eberhard Jüngel, *Provozierende Theologie. Zur theologischen Existenz Karl Barths [1921-1935]*, in: *Karl Barth in Deutschland*, hg. v. M. Beintker u.a., Zürich 2005, 51.

²³ Vgl. K. Barth, *Der Römerbrief*, 1919 und 1922: „das Ziel des Gesetzes“; ders., KD II/2: „Weg zur Erfüllung“, „Inhalt“, „Generalnenner“, „Summe“, „Substanz“, „Sinn“.

„herrenlosen Gewalten“? Dies alles sind Formulierungen Karl Barths, und zwar des späten.²⁴

Insgesamt hat sich in der deutschen und amerikanischen Barth-Rezeption das Urteil festgesetzt, Barths Theologie sei unpolitisch. Oder wenn politisch, dann sei sie autoritär, schlage jegliche menschliche Aktivität „senkrecht von oben“ nieder, fordere vom Menschen nichts als Gehorsam, totale Unterwerfung. So bestätigen und verstärken sich Anti-Barthianismus und Barthianismus gegenseitig. Die „ahistorische und damit notwendig apolitische Auffassung der Barthschen Dogmatik“ war „speziell in Deutschland das sehr zwielichtige Geheimnis des kirchlichen Erfolges, den Barth hier eine Zeitlang hatte. Die Geschichte der Barth-Rezeption ist erst noch zu schreiben. Ihr deutsches Kapitel dürfte eines ihrer intimsten und doch verheerendsten sein [...]“²⁵

In solch verfahrenere Diskussionlage tut es gut, wenn eine knappe Einführung in Barths Werk, wie sie der Amsterdamer Theologe Dick Boer vorlegt, Klarheit schafft.²⁶ In acht Kapiteln und einem Epilog, der die Frage nach der Aktualität von Barths Theologie stellt, wird Barths theologische Entwicklung in ihren einzelnen Phasen abgeschrieben. Ein Schlüsselkapitel stellt das über „Der Christ in der Gesellschaft“ dar: Hier wird – mit guten Gründen – die Tambacher Rede von 1919 als „Barths erster Entwurf einer systematischen Theologie“, in dem sich bereits die Struktur der *Kirchlichen Dogmatik* ankündigt, analysiert. Im Epilog wird u.a. der Frage nachgegangen, was Barth zu den Fragestellungen einer „Theologie nach Auschwitz“ beizutragen habe. Es gehört eine gewisse Verwegenheit dazu, in das Werk des wohl unbestritten größten Theologen des 20. Jh.s mit einer kleinen Brochure von nicht einmal 100 Seiten einzuführen, – ist Barths Werk doch „groß“ schon durch seinen Umfang: 13 Teilbände mit insgesamt nahezu 10.000 Seiten umfaßt allein sein – unvollendetes – Hauptwerk, *Die Kirchliche Dogmatik*. Dick Boer bringt diese Verwegenheit auf: Seine Darstellung zielt ins dogmatische Zentrum, ohne daß deswegen die politische Brisanz zu kurz käme. Er geht also trotz aller Knappheit der Darstellung durchaus „aufs Ganze“.

Das Heft ist so kurz gefaßt, daß ich hier nichts weiter vorwegnehmen will. Man muß es einfach lesen. Nur noch soviel zur Charakterisierung: Solche Verwegenheit im

²⁴ K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hg. v. H.-A. Drewes u. E. Jüngel, Zürich 1976, 347 u. 363.

²⁵ Friedrich-W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, 245f.

²⁶ Dick Boer, *Ein ganz anderer Gott. Das Lebenswerk Karl Barths [1886-1968]*, Knesebeck 2007.

Blick auf Barth hat in den Niederlanden offenbar Tradition. Kornelis Heiko Miskotte brachte es 1961 fertig, die *Kirchliche Dogmatik* – den „Weißen Wal Moby Dick“, wie er sie nannte – auf nur 60 Seiten abzuhandeln unter dem spielerischen Titel: *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien*. Die Struktur der „fugenartigen Wiederholung“ in der *Kirchlichen Dogmatik* ermögliche es eben, daß diese Theologie nicht als Ganzes geschluckt werden müsse, sondern „stückweise“ verzehrt werden könne; denn hier stehe jedes Stück „pars pro toto“ – für das Ganze.²⁷

Und in einem Beitrag zu Festschrift zu Barths 70. Geburtstag hatte Miskotte 1956 als das Spezifikum der niederländischen Barth-Rezeption gerade auch im Unterschied zur deutschen den Kampf gegen die Abstraktionen herausgearbeitet: Daß Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* einem „Offenbarungspositivismus“ verfallen sei (D. Bonhoeffer), könne nur behaupten, wer dieses Werk „von oben“, von den philosophischen „Abstraktionen“ her liest, deren „formidabelste [...] das Reden über ‚Gott‘“ ist: „Gott im allgemeinen“; denn: „Wenn Gott nicht Immanuel, Gott-mit-uns ist, reden wir von einem abstrakten Gottesbilde.“ Dabei sei „einer der allgemeinsten Charakterzüge“ der *Kirchlichen Dogmatik* gerade „der Kampf gegen die Abstraktionen“. Sie will nicht „von oben, aus der Höhe einer philosophierenden Theologie“ gelesen werden, sondern „von unten“, von den „kleingedruckten Exkursen zur Bibelerklärung“ her.²⁸ Auf dieser Linie hat Frans H. Breukelman seine „Biblische Theologie“ vorgetragen, – als eine detaillierte Ausarbeitung dessen, was Miskotte angedeutet hatte.²⁹

Auch Dick Boers Einführung in Barths Werk bewegt sich in der Spur der niederländischen Barth-Rezeption „von unten“. Davon können wir gerade in Deutschland nur lernen, – und uns dadurch zur Barth-Lektüre anregen lassen.

© 2006 Andreas Pangritz

²⁷ Kornelis Heiko Miskotte, *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Kleine Präludien und Phantasien* (TheolExh, H. 69), 12 u. 19.

²⁸ Kornelis H. Miskotte, Erlaubnis zum schriftgemäßen Denken, in: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag*, Zollikon/Zürich 1956, 29 u. 33f.

²⁹ Frans H. Breukelman, Miskottes inspiratie: Tenach en dogmatiek, in: K. H. Miskotte, *De weg der verwachting*, Baarn 1975, 41.